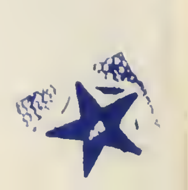




DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME DIXIÈME

DEUXIÈME PARTIE

MESSE — MYSTIQUE

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DIXIÈME

DEUXIÈME PARTIE

MESSE — MYSTIQUE



PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1929





Imprimatur:

Argentorati, die 20ª junii 1929.

† Carolus Josephus Eugenius

Ep. Argentinen.

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME DIXIÈME

MM.

Anastase de Saint-Paul (le R. P.), carme déchaussé, conservateur des archives générales de l'Ordre, à Rome.

Autore (le R. P. dom), chartreux († février 1920).

Bardy, à Dijon.

Baudot (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

Bigot, aumônier de la Visitation, Nancy.

Cabrol (le R^me^ P. dom), abbé de Farnborough (Angleterre).

Carreyre, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Clamer, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Constantin, aumônier du lycée Henri, Poincaré, Nancy.

Dennefeld, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Dib (Mgr), chorévêque maronite, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Dublanchy (le R. P.), mariste, professeur au scolasticat de Differt (Belgique).

Dumoutet, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Édouard d'Alençon (le R. P.) des frères mineurs capucins († septembre 1928).

Fonck, professeur au grand séminaire de Strasbourg.

Gaudel, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Godefroy, ancien supérieur du grand séminaire de Nancy.

Gorce (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur au scolasticat du Saulchoir, Kain (Belgique).

Grumel (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Habert, curé de Champagne-sur-Seine (Seine-et-Oise).

Hedde (le R. P.), des frères prêcheurs, à Angers puis à Clermont-Ferrand.

Janelle, professeur au lycée Kléber, Strasbourg.

Janin (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Jugie (le R. P.) des augustins de l'Assomption, à Rome.

MM.

Karst, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.

Lacger (de), professeur au grand séminaire d'Albi.

Laurent (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Levesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Longpré (le R. P.), des frères mineurs, à Quarrachi (Italie).

Marchal, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Michel, aumônier du pensionnat de Notre-Dame de Sion, à Strasbourg.

Molien, à Amiens.

Mollat, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Paquier, curé de Saint-Pierre de Chaillot, Paris.

Parseval (le R. P. de), des frères prêcheurs, à Saint-Maximin (Var).

Petit (Sa Grandeur Mgr), archevêque titulaire de Corinthe († novembre 1927).

Piolet (le R. P.) de la Compagnie de Jésus.

Rivière, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Ruch (Sa Grandeur Mgr), évêque de Strasbourg.

Salaville (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Teetaert (le R. P.), des frères mineurs capucins, à Louvain (Belgique).

Thamiry, professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Thouvenin, ancien professeur au grand séminaire de Nancy († février 1928).

Tisserant (Mgr), à la Bibliothèque vaticane, Rome.

Vansteenberghe, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Venard, professeur à l'Institution Robin, Vienne (Isère)

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M (*Suite*)

MESSE. — VI. LA MESSE EN ORIENT DU IVe AU IXe SIÈCLE. — I. La doctrine des Pères orthodoxes. II. La messe chez les nestoriens et les monophysites (col. 1327). III. La doctrine sur le sacrifice de la messe et le développement des rites liturgiques (col. 1329).

I. La doctrine des Pères orthodoxes. — On retrouve chez les Pères du IVe siècle et des siècles suivants les affirmations des Pères anténicéens sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie, la relation de ce sacrifice non sanglant avec le sacrifice sanglant de la croix, son efficacité salutaire pour les vivants et pour les morts, son quadruple caractère latreutique, eucharistique, propitiatoire et impétratoire, qui en fait la substitution parfaite des sacrifices multiples de l'Ancienne Loi. La foi de l'Église sur ces divers points ne subit ni éclipse ni variation. Leur ensemble est maintenu dans la piété chrétienne par l'oblation quotidienne du sacrifice, suivant un rituel qui, sous la variété des formules et les divergences de détail, reste le même en ses lignes essentielles dans toutes les Églises. Il y a dès lors peu d'intérêt à passer en revue la série chronologique des Pères et des écrivains ecclésiastiques pour recueillir sur leurs lèvres les simples affirmations déjà rencontrées chez les premiers témoins. Mieux vaut s'arrêter à quelques passages bien choisis de certains d'entre eux qui accusent un certain progrès dans l'explication du dogme, et éclairent de quelque lumière l'une ou l'autre des thèses classiques de la théologie actuelle.

Il ne faut pas, du reste, nous attendre à trouver chez les Pères des conceptions systématiques soit sur la nature du sacrifice en général ou l'essence du sacrifice de la messe en particulier, soit sur les relations de celui-ci avec le sacrifice de la croix ou avec ce que certains nomment le sacrifice céleste. Ces synthèses sont d'un autre âge, et quiconque veut monopoliser au profit de son système les données patristiques risque fort de faire fausse route et de prêter aux anciens des idées étrangères à leur perspective.

Ces considérations nous déterminent à suivre, dans l'exposé de la doctrine des Pères orientaux, l'ordre synthétique plutôt que l'ordre chronologique. Nous allons donc mettre sous les yeux du lecteur quelques textes de valeur sur chacune des thèses classiques du traité de la messe : 1° Jésus-Christ, à la dernière cène, en instituant l'eucharistie, a offert un vrai sacrifice; 2° La messe est un vrai sacrifice et la reproduction du sacrifice de la cène; 3° La consécration du pain et du vin et leur changement au corps et au sang de Jésus-Christ constitue l'acte central et principal du sacrifice eucharistique; 4° La messe représente et reproduit mystiquement le sacrifice de la croix; 5° La messe remplit les quatre fins du sacrifice.

1° *Jésus-Christ, à la dernière cène, a offert un vrai sacrifice.* — Que Jésus-Christ, à la dernière cène, en instituant l'eucharistie, ait offert à Dieu un vrai sacrifice et se soit manifesté par là prêtre à la manière de Melchisédech, conformément à la prophétie du psaume CIX; que dans ce sacrifice il y ait eu une certaine immolation de la victime qui était lui-même, immolation non sanglante, mais simplement symbolique et mystique : c'est ce qu'enseignent communément les Pères grecs à partir du IVe siècle. Les témoignages abondent. Rapportons-en quelques-uns des plus explicites.

Voici d'abord l'affirmation d'Eusèbe de Césarée, *Demonst. evangel.*, l. V, c. III, *P. G.*, t. XXII, col. 365 D : « De même que Melchisédech, qui était prêtre des Gentils, n'est présenté nulle part comme ayant offert des victimes d'animaux, mais seulement du pain et du vin, lorsqu'il bénit Abraham; de même Notre-Seigneur et Sauveur *lui-même d'abord le premier*, puis tous les autres prêtres établis par lui et dispersés parmi toutes les nations, *lorsqu'ils célèbrent le sacrifice spirituel selon les règles ecclésiastiques*, τὴν πνευματικὴν ἐπιτελοῦντες κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς ἱερουργίαν, représentent mystérieusement, αἰνίττονται, par du pain et du vin le sacrement de son corps et de son sang salutaire. » Même affirmation chez saint Athanase ou l'auteur, quel qu'il soit, du *Sermo major de fide*, 29, *P. G.*, t. XXVI, col. 1284 C : « C'est par son corps que le Christ est devenu et a été appelé pontife par le sacrement qu'il nous a transmis en disant : *Ceci est mon corps pour vous*, et : *Ceci est mon sang, sang de la Nouvelle Alliance*, non de l'Ancienne, qui est répandu pour vous. Cf. Théodoret, *Dial. contra hæres.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 180, qui cite le même passage sous le nom de saint Athanase.

Dans son premier discours *In Christi resurrectionem*, *P. G.*, t. XLVI, col. 612 CD, saint Grégoire de Nysse

met en vive lumière le sacrifice mystique de la cène « Le Sauveur, dit-il, voulant montrer que c'était bien volontairement et de son plein gré qu'il sacrifiait sa vie pour notre salut, et que la malice des Juifs aurait été impuissante contre lui sans sa permission, devança leur agression par une invention de sa sagesse : Il recourut à *une manière de sacrifice ineffable et invisible aux hommes, et s'offrit lui-même en oblation et en victime*, étant à la fois le prêtre et l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde, κατὰ τὸν ἄρρητον τῆς ἱερουργίας τρόπον καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀόρατον, καὶ ἑαυτὸν προσήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν.» Quand fit-il cela? Lorsqu'il donna à manger son corps réduit à l'état de nourriture, montrant clairement que l'immolation de l'agneau avait déjà été consommée; car le corps de la victime n'aurait pas été propre à être mangé, s'il avait été vivant. Ainsi, lorsqu'il donna à ses disciples à manger de son corps et à boire de son sang, *déjà par le dessein bien arrêté de celui qui réglait ce mystère par sa puissance, le corps avait été immolé d'une manière ineffable et invisible*, ἤδη κατὰ τὸ θελητὸν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ τὸ μυστήριον οἰκονομοῦντος ἀρρήτως τε καὶ ἀοράτως τὸ σῶμα ἐτέθυτο. L'âme cependant restait là où la puissance de l'auteur du mystère l'avait placée avec la vertu divine qui lui était unie, ne désertant pas la région du cœur. Aussi peut-on, sans se tromper, compter les jours [où Jésus est resté enseveli], à partir du moment où fut offerte à Dieu la victime par le grand-prêtre qui avait sacrifié pour le péché de tous son propre agneau, c'est-à-dire lui-même, d'une manière invisible et ineffable, ἀφ'οὗ προσήχθη τῷ Θεῷ ἡ θυσία παρὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, τοῦ τὸν ἑαυτοῦ ἀμνὸν ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἁμαρτίας ἀρρήτως τε καὶ ἀοράτως ἱερουργήσαντος. D'après l'évêque de Nysse, le sacrifice de la cène, la première messe, fut donc un sacrifice parfait et complet, mais l'immolation en était mystique et invisible. La mort sur la croix devait la manifester.

Dans son homélie *In mysticam cœnam*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1017 A, saint Cyrille d'Alexandrie exprime plus brièvement la même idée que saint Grégoire de Nysse : « A la dernière cène, l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde, est *égorgé*, σφαγιάζεται; le Père se réjouit, *le Fils est sacrifié volontairement non par les adversaires de Dieu, mais par lui-même*, afin de montrer que sa passion salutaire est volontaire, ὁ Υἱὸς ἑκουσίως ἱερουργεῖται οὐχ ὑπὸ τῶν θεομάχων σήμερον, ἀλλ'ὑφ' ἑαυτοῦ. »

Un des auteurs qui insistent le plus sur l'immolation mystique de Jésus à la dernière cène est le prêtre Hésychius, dans son *Commentaire du Lévitique : Prævenions semetipsum in cœna apostolorum immolavit, quod sciunt qui mysteriorum percipiunt virtutem. Hunc sacerdotem Septuaginta non solum unctum sed et consummatum manibus appellarunt. Consummatus est enim manibus prius in mystica cœna, accipiens panem et frangens; deinde per crucem, quando affixus est. In Levit.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. XCIII, col. 821-822. De même, *In Levit.*, l. V, c. XVI, col. 993 B: *Ipse propriam carnem immolavit; ipse sui sacrificii pontifex in Sion factus est, quando sanguinis Novi Testamenti dabat calicem.* Cf. *In Levit.*, l. II, c. VIII, col. 882 B, 883 A; *Fragmentum in ps. CIX*, 2, col. 1321, où se lit l'expression : Ἐν Σιὼν (au cénacle) ἑαυτὸν ὁ Μονογενὴς ἔθυσεν.

Des expressions d'Hésychius il faut rapprocher celle qu'emploie Eutychius, patriarche de Constantinople, dans son sermon *De paschate*, 2, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2393 B : « Avant de mourir, il mangea la Pâque, la Pâque mystique j'entends; car, sans la passion, cette cène n'aurait pas reçu le nom de Pâque. *Il s'immola donc mystiquement*, lorsque, après le repas, prenant le pain dans ses mains, il rendit grâces, l'offrit et le rompit, *s'étant introduit lui-même dans l'antitype*, μυστικῶς οὖν ἑαυτὸν ἔθυσεν... ἐμμίξας ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ. »

D'après Théodoret, *In ps. CIX*, 4, *P. G.*, t. LXXX, col. 1772 C, Jésus inaugura son sacerdoce dans la nuit qui précéda sa passion, lorsque, prenant du pain, il rendit grâces et le rompit, en disant : *Prenez et mangez-en : ceci est mon corps*, etc.

Le Syrien saint Éphrem est d'accord avec les Pères grecs : il parle plus d'une fois, dans ses discours métriques, du sacrifice de la cène. Voir, par exemple, le *IIe discours pour la semaine sainte*, 6-10, J. Lamy, *S. Ephræm Syri hymni et sermones*, t. I, Malines, 1882, p. 380-390 *pass.*, où le saint docteur dit qu'à la cène fut offerte la véritable Pâque du véritable agneau : Jésus fut l'oblation et l'offrant, les disciples mangèrent la victime.

2° *La messe est un vrai sacrifice, reproduction du sacrifice de la cène.* — La messe n'est pas autre chose que la répétition du sacrifice offert par Jésus à la dernière cène.

Les Pères grecs affirment clairement cette identité : identité par rapport au rite extérieur et au mode d'immolation : c'est un sacrifice non sanglant, ἀναίμακτος θυσία, expression qui revient constamment dans les écrits patristiques comme dans les documents liturgiques : Voir, par exemple, saint Nil, *Epist.*, II, *P. G.*, t. LXXIX, col. 345; saint Isidore de Péluse, *Epist.*, III, 75, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 784; identité par rapport à la victime, qui est le corps et le sang de Jésus et Jésus lui-même tout entier sous les espèces du pain et du vin, avec cette différence qu'à la dernière cène, Jésus était passible et mortel dans son humanité, tandis qu'à la messe il se trouve dans son état glorieux et immortel; identité aussi par rapport au prêtre principal, qui reste Jésus lui-même opérant invisiblement le changement du pain et du vin en son corps et en son sang, continuant à s'offrir à son Père dans son état de victime tandis que les prêtres de l'Église tiennent visiblement sa place et répètent les paroles et les gestes qu'il fit alors.

De tous les Pères de l'Église orientale saint Jean Chrysostome est celui qui expose avec le plus d'abondance et de précision les divers aspects de cette doctrine. Ainsi il écrit, *In II Tim.*, hom. II, 45, *P. G.*, t. LXII, col. 612 : « L'oblation que font maintenant les prêtres, quel que soit l'offrant, que ce soit Paul ou Pierre, est la même que celle que le Christ donna à ses disciples; celle-là n'est pas inférieure à celle-ci, parce que ce ne sont pas les hommes qui la consacrent mais celui-là même qui consacra celle de la cène. De même, en effet, que les paroles que Dieu prononça alors sont les mêmes que les prêtres disent maintenant, de même l'oblation est la même, ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστιν, ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν. » Le saint docteur insiste souvent sur l'état d'immolation mystique dans lequel Jésus est placé dans le sacrifice eucharistique : « Lorsque vous voyez, dit-il, le Seigneur immolé et gisant, et le prêtre incliné sur la victime et abîmé dans la prière, et tous les assistants les lèvres rougies de ce sang précieux, pensez-vous être encore parmi les hommes et habiter la terre? Ne vous semble-t-il pas être transporté subitement dans les cieux? Ὅταν ἴδῃς τὸν Κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον, καὶ τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι καὶ ἐπευχόμενον. » *De sacerd.*, III, 4, t. XLVII, col. 642. Cf. *In Rom.*, hom. VIII, 8, t. LX, col. 465 : τὸν δι' ἡμᾶς σφαγέντα Χριστόν, τὸ θῦμα τὸ ἐπ'αὐτῆς κείμενον; *Homil. de cœmeterio et cruce*, 3, t. XLIX, col. 397 : « Puisque ce soir nous allons voir, nous aussi, celui qui a été cloué à la croix, *égorgé et immolé comme un agneau*, ὡς ἀμνὸν ἐσφαγμένον καὶ τεθυμένον, approchons-nous, je vous en supplie, avec tremblement et grande révérence. »

Mais le point sur lequel saint Jean Chrysostome insiste le plus est le rôle du prêtre principal et invisible qui est Jésus-Christ lui-même. Ses paroles sont absolument rebelles à une interprétation qui ramènerait la part de Jésus dans l'oblation du sacrifice de la messe à une intervention médiate et simplement virtuelle, provenant de la délégation donnée une fois pour toutes aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce. D'après le docteur grec, Jésus, à la messe, est l'acteur principal, quoique invisible; le prêtre visible n'est que son instrument, son prête-voix, son *locum tenens*. Classique est le passage de la *Ire homélie sur la trahison de Judas*, 6, t. XLIX, col. 380, où cette doctrine s'exprime avec le plus de relief : « C'est le moment d'approcher de la table redoutable... Le Christ est là; c'est lui qui prépara la table [du cénacle]; c'est lui aussi qui maintenant orne la nôtre. Ce n'est pas un homme, en effet, qui fait que les dons deviennent le corps et le sang du Christ, mais le Christ lui-même crucifié pour nous. Le prêtre est là remplissant un rôle et prononçant les paroles, σχῆμα πληρῶν, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα, mais c'est la vertu et la grâce de Dieu qui opère. *Ceci est mon corps*, dit le prêtre : c'est cette parole qui change les dons, τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. » Chrysostome sans doute ne nie pas que le prêtre visible et l'Église dont il est le représentant offrent vraiment le sacrifice; mais cette offrande même, Jésus l'offre sans cesse à son Père : « S'adressant à Jésus-Christ, Fils de Dieu, à celui qui devait naître de la vierge Marie, Dieu s'écrie : *Tu es prêtre selon l'ordre de Melchisédech*, offrant perpétuellement par le pain et le vin l'offrande des offrants, ἄρτῳ καὶ οἴνῳ τὴν τῶν προσκομιζόντων προσφορὰν εἰς τὸ διηνεκὲς προσάγων. » *De Melchis.*, 3, t. LVI, col. 262.

Théodoret, *In ps. CIX*, 4, *P. G.*, t. LXXX, col. 1773 A, paraît s'éloigner quelque peu de cette conception et faire une part moins directe à Jésus dans l'oblation du sacrifice de la messe : « Le Christ, né de Juda selon la chair, exerce maintenant son sacerdoce [selon l'ordre de Melchisédech] non qu'il offre quelque chose lui-même, mais en tant qu'il est la tête de ceux qui offrent, οὐκ αὐτός τε προσφέρων, ἀλλὰ τῶν προσφερόντων κεφαλὴ χρηματίζων. Il appelle, en effet, l'Église son corps, et par son intermédiaire il exerce son sacerdoce comme homme, recevant comme Dieu ce qui est offert. Or l'Église offre les symboles de son corps et de son sang, sanctifiant toute la pâte par les prémices, διὰ ταύτης ἱερατεύει ὡς ἄνθρωπος, δέχεται δὲ τὰ προσφερόμενα ὡς Θεός. » Il y a lieu de se demander si Théodoret ne parle pas ici de la simple oblation du pain et du vin avant la consécration, ou même après la consécration, puisqu'il paraît bien avoir nié la transsubstantiation. Voir art. EUCHARISTIE de ce Dictionnaire, t. V, col. 1167. Il admet par ailleurs que Jésus est vraiment sacrifié à la messe. Cf. *In Malach.*, I, 11, t. LXXXI, col. 1968 B : « L'immolation des victimes sans raison a pris fin, et seul désormais est sacrifié l'agneau immaculé qui ôte le péché du monde, μόνος δὲ ὁ ἄμωμος ἀμνὸς ἱερεύεται. »

Gélase de Cyzique, dans son *Histoire du concile de Nicée*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1317 B, attribue aux Pères du concile la déclaration suivante : « Considérons par la foi que l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde, *gît sur cette table sacrée, immolé par les prêtres sans l'être*, [c'est-à-dire d'une manière non sanglante], ἀθύτως ὑπὸ τῶν ἱερέων θυόμενον. »

Que la victime mystiquement immolée sur l'autel soit dans l'état d'impassibilité et d'immortalité où l'a mise la résurrection glorieuse, c'est ce qu'enseigne très clairement Sévérien de Gabala dans un passage cité par Nicétas Akominatos dans le livre XXVIIe de son *Trésor de l'orthodoxie*, publié par S. Eustratiadès, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, t. I, Athènes, 1906, p. λδ'-λε' : « Le pain et le calice qui sont sacrifiés sur les saints autels en mémoire de la mort et de la résurrection de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ sont consacrés, et sont réellement le corps même et le sang de celui qui a souffert volontairement dans la chair et qui est ressuscité pour nous incorruptible, impassible et immortel et communiquant à ceux qui le reçoivent l'incorruptibilité, l'impassibilité et l'immortalité. Le Seigneur lui-même, en effet, à la cène mystique où il mangea avec ses disciples et célébra le premier ce sacrifice, ordonna d'accomplir ce sacrifice de cette manière qui est observée jusqu'à ce jour dans les saintes Églises, ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον, τὰ ἐπὶ τῶν ἁγίων θυσιαστηρίων ἱερουργούμενα..... τελειοῦται καὶ ἔστιν αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ τοῦ παθόντος ἑκουσίως σαρκί,.. ἄφθαρτον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀθάνατον καὶ τοῖς μετέχουσιν ἀφθαρσίας καὶ ἀπαθείας καὶ ἀθανασίας παρεκτικόν.. » Même doctrine chez Eutychius de Constantinople dans le *Discours sur la pâque et l'eucharistie* déjà cité, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2393-2396 : « Quiconque reçoit une partie des espèces consacrées reçoit le corps de Jésus-Christ tout entier et son sang vivifiant, auxquels est unie la plénitude de la divinité du Verbe, car ce corps, après le sacrifice mystique et la sainte résurrection, est immortel et saint et vivifiant, τὸ ἄφθαρτον μετὰ τὴν μυστικὴν ἱερουργίαν καὶ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν καὶ ἀθάνατον καὶ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου, τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον διὰ τῶν ἱερουργιῶν. »

Le dernier des Pères grecs, saint Jean Damascène, enseigne, mais sans relief, que l'eucharistie est un vrai sacrifice, figuré par l'oblation de Melchisédech et les pains de proposition, identique à l'hostie pure et sans tache et non sanglante prédite par Malachie. *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1149-1152.

3° *La consécration est l'acte central et essentiel du sacrifice de la messe.* — Dans les diverses liturgies orientales, qui se sont multipliées et développées surtout à partir du IVe siècle, nombreux sont les rites, nombreuses les prières dont l'ensemble compose le drame sacré du sacrifice eucharistique. Mais, parmi tous ces rites et toutes ces prières, il en est un de central et de principal : c'est celui par lequel le célébrant reproduit les gestes et répète sur le pain et le vin les paroles dites par Jésus à la dernière cène : *Ceci est mon corps; Ceci est mon sang;* en d'autres termes, la consécration ou transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ est l'acte essentiel du sacrifice de la messe. C'est à ce moment en effet, que Jésus-Christ, prêtre principal et victime de ce sacrifice, paraît sur l'autel et s'offre lui-même invisiblement à Dieu, tandis que le prêtre, qui tient sa place, l'offre visiblement. C'est à ce moment aussi que, par la signification des paroles prononcées, Jésus est immolé mystiquement, son corps étant placé sensiblement séparé de son sang : ce qui annonce et rappelle sa mort sur la croix; et ce rappel et cette représentation symbolique est inséparable, en vertu même de l'institution divine, du sacrifice de la messe comme il sera dit tout à l'heure.

Cette doctrine se dégage d'une manière suffisamment claire des textes des Pères grecs. Le point qui dans la tradition orientale est enveloppé, au moins au premier abord, de quelque obscurité, est celui du moment précis où s'opère le changement du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur. Est-ce lorsque le prêtre répète sur les oblats les paroles dominicales : *Ceci est mon corps; Ceci est mon sang;* ou bien lorsqu'il demande, après ces paroles, soit à Jésus-Christ lui-

même, comme c'est le cas dans quelques formules égyptiennes, soit au Père, par l'intervention du Saint-Esprit, comme c'est le cas le plus fréquent et celui en particulier, du rite byzantin, d'opérer le changement ? La question a été étudiée longuement dans ce Dictionnaire à l'article ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. v, col. 232 sq., et nous n'avons pas à répéter ici ce qui a été dit. Qu'il nous suffise de faire remarquer que les Pères grecs, au moins jusqu'à la controverse iconoclaste, ne paraissent pas s'écarter de la doctrine si explicite de saint Jean Chrysostome dans le texte cité plus haut de la *Ire homélie sur la trahison de Judas*, *P. G.*, t. XLIX, col. 380, et dans plusieurs autres passages de ses écrits. Si beaucoup d'entre eux attribuent le changement au Saint-Esprit en faisant même allusion à la prière de la liturgie; si quelques autres, comme Hésychius, rappellent à ce propos, la prière adressée au Christ, au lieu de mentionner les paroles dominicales (cf. *In Levit.*, II, c. VIII, *P. G.*, t. XCIII, col. 886 D : *Nisi Christus, rogatus ore sacerdotum, ipse venerit et cœnam sanctificaverit, ea quæ aguntur nullatenus sacrificium dominicum fiunt*), il ne s'en suit pas nécessairement qu'ils s'opposent à l'enseignement de la Bouche d'or; car celui-ci aussi attribue souvent la transsubstantiation à la descente et à l'opération du Saint-Esprit.

Ces affirmations, à première vue divergentes, posent un problème délicat à résoudre; mais la conciliation n'est pas impossible. A vrai dire, les Pères grecs jusqu'à saint Jean Damascène, ne semblent pas s'être doutés de la difficulté qui a occupé les théologiens postérieurs, surtout à partir de l'époque où a commencé la controverse entre Grecs et Latins sur la forme de l'eucharistie. Pour eux, le moment central du sacrifice est l'anaphore ou canon; et l'acte du sacrifice est considéré comme achevé et consommé, lorsque la participation des trois personnes divines au changement des oblats a été exprimée par les prières de l'Église, c'est-à-dire, en fait, après la prière qu'on est convenu d'appeler l'*épiclèse*. Mais dans leur pensée le rôle principal dans cet acte (si l'on peut s'exprimer ainsi), revient à Jésus, Pontife et victime du sacrifice, et la transsubstantiation s'accomplit réellement, lorsque le prêtre répète ce que fit et dit Jésus, à la dernière cène. C'est ce qui est supposé par l'affirmation courante que Jésus est le prêtre principal, qui continue à se sacrifier lui-même par le ministère des prêtres visibles comme il se sacrifia au cénacle. C'est ce que proclame, dès le Ve siècle au moins, la liturgie byzantine de saint Basile : Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, *Tu es celui qui offre et qui est offert.* Donnons quelques références.

Dans le fragment d'un discours de saint Athanase aux nouveaux baptisés, qui nous a été conservé par Eutychius, patriarche de Constantinople, dans son sermon *De paschate*, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2401 AB (cf. t. XXVI, col. 1325 A), il est dit : « Tu verras les lévites portant les pains et la coupe de vin et les plaçant sur l'autel, τὴν τράπεζαν; et tant que les prières et les demandes ne sont pas faites, le pain et le calice restent ce qu'ils sont. Mais lorsque les grandes et admirables prières ont été achevées, ἐπ' ἂν δὲ ἐπιτελεσθῶσιν αἱ μεγάλαι καὶ θαυμασταὶ εὐχαί, alors le pain devient le corps, et le calice le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Un peu plus loin, le saint docteur répète à peu près les mêmes paroles, en les introduisant par les mots : « Ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν τελείωσιν τῶν μυστηρίων. Venons-en à la *consommation*, c'est-à-dire à la consécration, à l'accomplissement des saints mystères. »

Saint Cyrille de Jérusalem, de son côté, écrit, *Catech. myst.*, IV, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1072 AB : « Le pain et le vin de l'eucharistie, *avant la sainte invocation de l'adorable Trinité*, πρὸ τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως τῆς προσκυνητῆς Τριάδος, sont du pain et du vin ordinaires; mais cette invocation faite, le pain devient le corps du Christ, et le vin son sang. » Qu'est-ce que cette invocation de la Trinité dont il parle, sinon les grandes et admirables prières nommées par saint Athanase, c'est-à-dire l'anaphore de la messe, à partir de la préface jusqu'après la demande du changement par le prêtre ? Ce passage de saint Cyrille peut servir à en interpréter un autre, qui se lit *Catech. myst.*, v, 5-8, *P. G.*, *ibid.*, col. 1113-1116, où le saint docteur rappelle justement l'anaphore de la messe hiérosolymitaine au IVe siècle, et paraît n'attribuer le changement qu'à la seule prière par laquelle le prêtre demande à Dieu d'envoyer son Saint-Esprit pour opérer la transsubstantiation. Mais, dans cette prière, l'intervention du Fils, de celui qui est le prêtre, n'est pas mentionnée. Cyrille a même passé sous silence le récit de la dernière cène avec les paroles de Jésus. Elles se trouvaient cependant dans la messe de Jérusalem. Faut-il en conclure que l'évêque de Jérusalem ne leur attribuait aucune efficacité ? Nullement, mais la mention de l'épiclèse du Saint Esprit est donnée comme un *terminus ad quem*, après lequel, l'invocation de la sainte Trinité étant achevée, le changement est opéré et le sacrifice consommé. C'est ce qu'il dit en propres termes : « Ensuite, *après que ce sacrifice spirituel, ce culte non sanglant a été parfaitement accompli*, μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, nous invoquons Dieu sur cette hostie de propitiation, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ, pour la commune paix de l'Église. »

Très suggestives aussi et allant au même but sont les paroles de saint Basile dans le *De Spiritu Sancto*, c. XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188 : « Les paroles de *l'invocation*, τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα, dans la consécration, ἐπὶ τῇ ἀναδείξει, du pain eucharistique et de la coupe de bénédiction, qui donc d'entre les saints nous les a laissées par écrit ? Car nous ne nous contentons pas de ce que rapporte l'Apôtre ou l'Évangile, mais nous disons, *avant* et *après*, d'autres choses, auxquelles nous attribuons une grande efficacité pour le mystère, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν. » Mais si ces autres paroles qui précèdent et suivent le récit de l'institution ont une grande efficacité, à plus forte raison sont importantes les paroles mêmes du Seigneur répétées par le prêtre. Saint Basile insinue ici discrètement la même doctrine que saint Jean Chrysostome sur les paroles dominicales, en même temps qu'il s'accorde avec les autres Pères pour voir le point central et essentiel du sacrifice dans l'anaphore de la messe, depuis la préface jusqu'après l'épiclèse du Saint-Esprit.

Même enseignement, mais avec plus de précision pour l'efficacité immédiate et fondamentale des paroles du Seigneur, dans saint Grégoire de Nysse, *Oratio catech.*, 37, *P. G.*, t. XLV, col. 97. C'est sans nul doute aussi plus aux paroles du Seigneur qu'à celles de l'épiclèse que songe saint Grégoire de Nazianze, quand il écrit à son ami Amphiloque, *Epist.*, LXXV, *P. G.*, t. XXXVII, col. 280-281 : « Ne néglige pas de prier et d'intercéder pour nous, lorsque par la parole tu fais descendre le Verbe, lorsque par *une section non sanglante, tu divises le corps et le sang du Seigneur, ayant la voix pour glaive*, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος, expression particulièrement remarquable pour indiquer l'immolation mystique et symbolique du sacrifice de la messe en relation avec l'immolation sanglante du Calvaire. Il faut en dire autant de saint Cyrille d'Alexandrie, là où il affirme « que les oblations offertes dans les églises sont *sanctifiées et bénies et consacrées par le Christ*, τὰς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις δωροφορίας ἁγιάζεσθαι πιστεύομεν καὶ εὐλογεῖσθαι καὶ

τελειοῦσθαι παρὰ Χριστοῦ, *Adversus anthropomorphitas*, c. XII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1097 C. Quant à Hésychius, qui, nous l'avons vu plus haut, semblait attribuer, dans un passage, la transsubstantiation à l'invocation adressée au Christ dans la liturgie dont il se servait, il est aussi explicite que saint Jean Chrysostome sur l'efficacité des paroles dominicales dans le passage que voici : *Sanctificationem mystici sacrificii et a sensibilibus ad intelligibilia translationem sive commutationem, ei qui verus est sacerdos, videlicet Christo, oportet dari... quia per ejus virtutem et prolatum ab eo verbum, quæ videntur sanctificata sunt. In Levit.*, l. VI, c. XXII, 14-16, *P. G.*, t. CXIII, col. 1071-1072.

La doctrine sur l'efficacité des paroles du Seigneur s'obscureira dans l'Église byzantine, à partir de saint Jean Damascène, sous l'influence de la polémique contre les iconoclastes. Ceux-ci se fondent sur un passage de la messe de saint Basile pour affirmer qu'il n'y a qu'une image du Sauveur qui soit adorable, à savoir, les *antitypes* (c'est-à-dire le *sacrement*) du corps et du sang du Seigneur. Pour mieux leur répondre, les théologiens orthodoxes sont amenés à dire que le changement n'est opéré qu'après que les paroles de l'épiclèse ont été prononcées. Malgré cet écart, ils restent dans la ligne traditionnelle en marquant comme *terminus ad quem* de l'accomplissement du sacrifice le moment même de l'épiclèse.

4° *La messe et le sacrifice de la croix.* — De par l'institution divine, le sacrifice eucharistique est en relation étroite et essentielle avec le sacrifice de la croix.

A la cène, Jésus, en donnant à ses disciples son corps à manger sous l'espèce du pain et son sang à boire sous l'espèce du vin, marque par anticipation sa mort sur la croix. Il se présente comme la victime qui va être immolée pour le salut du monde, pour la rémission des péchés : *Voici mon corps livré pour vous. Voici mon sang répandu pour vous pour la rémission des péchés.* Il ajoute : *Faites ceci en mémoire de moi*, c'est-à-dire, avant tout, *en mémoire de ma mort*, comme l'explique saint Paul, I Cor., XI, 26 : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur. » Une doctrine si claire formulée dans les livres inspirés ne saurait être absente de la tradition patristique. Les Pères grecs enseignent donc que la messe est un mémorial de la passion et de la mort du Sauveur, et non un mémorial quelconque, mais un mémorial qui reproduit d'une manière symbolique et non sanglante le drame du Calvaire.

Saint Paul ayant enseigné, par ailleurs, dans l'Épître aux Hébreux, l'unité du sacrifice de la Nouvelle Alliance, certains Pères ont la préoccupation de montrer comment cette unité est sauvegardée, malgré la répétition quotidienne du sacrifice eucharistique dans l'Église. Cette unité se fonde, d'après eux, sur l'identité de la victime et sur l'identité du prêtre principal. Il ne faut pas s'attendre à trouver la synthèse de cet enseignement chez tous les Pères et dans chacun des textes que nous allons citer. Les Pères ne parlaient pas comme des professeurs de théologie, et c'est tantôt un point de vue, tantôt un autre qui vient sous leur plume. Ce serait fausser leur pensée, et on la fausse souvent, en donnant une portée exclusive à telle ou telle de leurs expressions.

Eusèbe de Césarée dans sa *Démonstration évangélique*, l. I, c. X, *P. G.*, t. XXII, col. 83-94, esquisse déjà une théorie générale du sacrifice, spécialement du sacrifice propitiatoire. Il y parle à plusieurs endroits du sacrifice de la messe, et le présente comme le mémorial du sacrifice offert par Jésus sur la croix. « Le Sauveur, dit-il, nous a laissé *une mémoire de ce sacrifice pour que nous l'offrions continuellement en guise d'hostie*, μνήμην καὶ ἡμῖν παραδοὺς ἀντὶ θυσίας τῷ Θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν. » Col. 89 B. Il ajoute : « Nous avons reçu par tradition la prescription d'accomplir sur l'autel, suivant les ordonnances de la Nouvelle Alliance, *par les symboles du corps et du sang du Sauveur, la mémoire de ce grand sacrifice* [du Calvaire], τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμοὺς τῆς καινῆς διαθήκης παρειληφότες », col. 89 D; cf. col. 92 B.

Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* II *apolog.*, 95, *P. G.*, t. XXXV, col. 497 B, au lieu du mot *mémoire*, μνήμην, emploie celui d'*antitype* : « Comment oser s'approcher du Dieu prêtre et victime pour lui offrir le sacrifice extérieur, *antitype* (c'est-à-dire *figure, reproduction*) *des grands mystères* (c'est-à-dire du sacrifice de la croix), avant de lui avoir immolé une hostie de louange, un cœur contrit et humilié, πῶς ἔμελλον θαρρῆσαι προσφέρειν αὐτῷ τὴν ἔξωθεν [θυσίαν], τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον? » Le terme ἀντίτυπος est beaucoup plus expressif et compréhensif que celui de μνήμη : il suggère l'idée d'une représentation, d'une reproduction, et cadre bien avec ce glaive de la parole divisant le corps et le sang du Christ dont nous a parlé plus haut l'évêque de Nazianze.

Le docteur le plus complet est encore ici saint Jean Chrysostome. Commentant l'Épître aux Hébreux, il aborde résolument la question de l'unité du sacrifice de la Nouvelle Alliance proclamée par saint Paul, unité que semble contredire la multiplicité de nos messes : « Le Christ, dit l'Apôtre, s'est offert une seule fois, et cela a suffi pour toujours... Mais quoi, est-ce que nous ne l'offrons pas chaque jour? Nous l'offrons, il est vrai, mais c'est en faisant mémoire de sa mort, et l'oblation est unique et non multiple. Comment est-elle unique et non multiple ? Parce qu'elle a été offerte une seule fois comme l'ancienne l'était dans le Saint des saints. L'une est la figure de l'autre, et *vice versa;* car nous offrons toujours le même Jésus-Christ et non pas tantôt une brebis, tantôt une autre. Notre victime est toujours la même; c'est pour cela que le sacrifice est unique. Parce que le Christ est offert en beaucoup d'endroits, allons-nous dire qu'il y a plusieurs Christs? En aucune manière, mais le Christ est un partout. Ici, il est complet; là il est complet; il n'est partout qu'un corps unique. De même donc qu'offert en plusieurs endroits, il est un seul corps et non plusieurs, de même il n'y a qu'un seul sacrifice. Notre pontife est celui-là même qui a offert la victime qui nous purifie. Cette victime offerte alors, victime *inconsumable*, est celle-là même que nous offrons maintenant. Cela se fait en mémoire de ce qui eut lieu alors : n'a-t-il pas dit : *Faites ceci en mémoire de moi?* Ce n'est pas un autre sacrifice que nous faisons, à la manière du pontife de l'Ancienne Loi, mais c'est toujours le même; ou plutôt, nous accomplissons la commémoraison du sacrifice [de la croix], ὁ ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τὴν καθαίρουσαν ἡμᾶς προσενεγκών· ἐκείνην προσφέρομεν καὶ νῦν... τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν· μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας. » *In Hebr.*, hom. XVII, 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131.

Théodoret, interprétant lui aussi l'Épître aux Hébreux, se pose la même difficulté, et la résout à peu près de même, mais il tait le rôle de prêtre principal attribué à Jésus, que son prédécesseur fait si souvent ressortir : « Si le sacerdoce de l'Ancienne Loi a pris fin et si le pontife selon l'ordre de Melchisédech a offert son sacrifice, rendant inutile d'autres victimes, pourquoi donc les prêtres de la Nouvelle Alliance célèbrent-ils la mystique liturgie ? Mais ceux qui sont instruits des choses divines savent que nous n'offrons pas un autre sacrifice, mais que nous faisons le mémo-

rial de cet unique et salutaire sacrifice, comme nous l'a ordonné le Seigneur lui-même : *Faites ceci en mémoire de moi;* afin que par la méditation nous fassions revivre en notre souvenir la représentation des souffrances endurées pour nous, et que nous excitions en notre cœur la flamme de l'amour envers notre bienfaiteur, attendant la jouissance des biens futurs, οὐκ ἄλλην τινὰ θυσίαν προσφέρομεν, ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἐκείνης καὶ σωτηρίου τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν..,. ἵνα τιῇ θεωρίᾳ τόν τύπον τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων ἀναμιμνησκώμεθα παθημάτων. » *In Hebr.*, IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 736 B.

Terminons par ce passage du traité d'Euloge d'Alexandrie que nous a conservé Photius, *Bibliotheca*, cod. CCLXXX, *P. G.*, t. CIV, col. 340-341 : après avoir affirmé l'unité du sacrifice de la Nouvelle Alliance cet auteur ajoute : « Le redoutable mystère du corps du Christ que nous célébrons n'est pas l'offrande de sacrifices différents, mais le rappel du sacrifice offert une seule fois; le Seigneur a dit, en effet : *Faites ceci en mémoire de moi*, οὐ θυσιῶν ἐστι διαφόρων προσαγωγή, ἀλλὰ τῆς ἅπαξ προσενηνεγμένης θυσίας ἀνάμνησις. »

5° *Les fins du sacrifice.* — Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement à l'enseignement des Pères sur les fins et l'efficacité du sacrifice de la messe. Ils répètent ce qui est clairement marqué dans les liturgies orientales. C'est, la plupart du temps, en faisant allusion aux prières rituelles qu'ils parlent du sujet.

La messe est avant tout pour eux un sacrifice de *louange et d'action de grâces* pour les immenses bienfaits de Dieu et spécialement celui de la rédemption. Ils insistent sur l'action de grâces, et c'est tout naturel, puisque ce sacrifice s'appelle l'*eucharistie.* Voir, par exemple, Eusèbe, *Demonst. evang.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. XXII, col. 92 B; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech. myst.*, V, 5, t. XXXIII, col. 1113 sq.; saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. XXV, 13, t. LVII, col. 331, où il explique le mot εὐχαριστία; *In I Cor.*, hom. XXIV, 1, 4, t. LXI, col. 199.

Ils signalent aussi le caractère *propitiatoire* de ce sacrifice. Saint Cyrille de Jérusalem, *loc. cit.*, 8, col. 1116 A, lui donne le nom de θυσία τοῦ ἱλασμοῦ et dit que nous offrons le Christ immolé pour nos péchés, Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν. Col. 1117. Cette propitiation vise non seulement les péchés des vivants mais aussi les péchés des morts, et les morts en reçoivent soulagement, *ibid.*, col. 1117; cf. saint Jean Chrysostome, *De sacerd.*, VI, 1, t. XLVII, col. 680; *In Philip.*, hom. III, 4, t. LXII, col. 203; *In I Corinth.*, hom. XLI, 5, t. LXI, col. 361. Ce n'est pas, du reste, ici le lieu d'examiner cette question de la prière pour les morts, qui sera traitée à l'article PURGATOIRE.

Pour ce qui est de la prière de *demande* pour les vivants, les Pères se plaisent à rappeler aux fidèles dans leurs homélies les magnifiques prières des liturgies orientales où les différents membres de l'Église sont nommés, et les diverses catégories d'affligés et de malheureux, expressément mentionnées; où toute grâce est demandée, où aucun membre de la famille humaine n'est oublié.

II. LA MESSE CHEZ LES NESTORIENS ET LES MONOPHYSITES. — Les controverses christologiques du Ve siècle, qui amenèrent la création des Églises nestorienne et monophysite, ne furent pas sans avoir une certaine répercussion sur la théologie eucharistique, spécialement à propos de la transsubstantiation (voir article EUCHARISTIE, t. V, col. 1166 sq.); mais elles laissèrent intacte la croyance au sacrifice de la messe. Aussi trouve-t-on sur cette question chez les théologiens nestoriens et monophysites une doctrine équivalente à celle des Pères orthodoxes. Quelques citations suffiront à le prouver.

Dans une de ses homélies, Nestorius met bien en relief l'idée du sacrifice eucharistique, reproduction symbolique du sacrifice de la croix : « Aux fidèles comme à des soldats est offerte la solde royale que sont les saints mystères; mais l'armée des fidèles, on ne la voit nulle part; comme une paille légère, le vent de la négligence les a emportés avec les catéchumènes. Le Christ est *symboliquement crucifié, immolé par le glaive de la prière sacerdotale;* mais, comme aux jours de la passion, ses disciples ont pris la fuite, καὶ σταυροῦται μὲν κατὰ τὸν τύπον Χριστός, τῇ τῆς ἱερατικῆς εὐχῆς μαχαίρᾳ σφαττόμενος. » Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 241. On trouve dans ces paroles un écho de celles de saint Grégoire de Nazianze rapportées plus haut; elles montrent en la consécration l'acte central du sacrifice, par lequel la victime, qui est Jésus-Christ, est immolée. On peut seulement se demander si, en parlant de la *prière sacerdotale*, Nestorius fait allusion aux paroles du Seigneur ou à celles de l'épiclèse.

En fait, il semble que la doctrine sur la forme de l'eucharistie se soit obscurcie très vite chez les nestoriens. Déjà sur la fin du Ve siècle, Narsaï, un de leurs docteurs, paraît bien faire du Saint-Esprit le prêtre principal du sacrifice et lui attribue le rôle que saint Jean Chrysostome reconnaît à Jésus. Expliquant dans une de ses homélies les prières et les rites de la messe, il dit en propres termes : « Le Saint-Esprit descend à la demande du prêtre et il *célèbre les mystères par la médiation du prêtre, qu'il a consacré.* Ce n'est pas la puissance du prêtre qui célèbre les adorables mystères, mais c'est le Saint-Esprit qui les célèbre par sa mystérieuse présence. » Il ajoute qu'après les trois signes de croix faits au moment de l'épiclèse, le sacrifice est accompli. *Homil.*, XVII, *Expositio myster.*, publiée par Connolly, *The liturgical homilies of Narsaï*, dans *Texts and Studies*, t. VIII, 1909, p. 21, 22. Voir aussi *Hom.*, XXI, *De baptismo*, p. 58, *Hom.*, XXXII, *De sacerdotio*, p. 66-67. C'est peut-être sous l'influence de cette doctrine sur l'épiclèse que l'Église nestorienne, déjà depuis plusieurs siècles, a supprimé le récit de la cène avec les paroles du Seigneur dans la messe dite des Apôtres, qui est la plus usitée.

On peut cependant recueillir chez d'autres théologiens nestoriens des textes favorables à la doctrine catholique. C'est ainsi qu'Ebed Jésu, au XIVe siècle, dans le court chapitre qu'il a consacré à la messe, dans son ouvrage : *De la vérité de la religion chrétienne*, traduit en latin et édité par Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *b*, p. 358-359, après avoir rapporté les paroles dominicales ajoute : *Hoc itaque præcepto dominico mutatur panis in sanctum ejus corpus, et vinum in pretiosum ejus sanguinem, et fiunt in remissionem peccatorum, et in emundationem et illuminationem et propitiationem.* Il faut ajouter que, dans les deux autres messes nestoriennes, dites de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, l'épiclèse est séparée des paroles du Seigneur par de longues prières, et paraît de ce fait perdre de son importance, la présence réelle étant déjà supposée par ces prières.

Chez les docteurs monophysites, la doctrine traditionnelle est bien conservée. Le pseudo-Denys (qui est peut-être Sévère d'Antioche) enseigne clairement non seulement que l'eucharistie est un sacrifice, mais que la consécration en constitue l'essence : Après la préface, le pontife « procède à la *célébration mystique du sacrifice en la manière que Dieu a instituée...* Il s'écrie au Seigneur : « Vous l'avez dit : *Faites ceci en mémoire de moi.* » Puis il demande la grâce de n'être pas indigne de ce ministère par lequel l'homme imite un Dieu, et de retracer Jésus-Christ dans la célébration

et la distribution des choses sacrées. » *Hier. eccles.*, c. III, § III, 12, *P. G.*, t. III, col. 441-444.

Sévère d'Antioche n'est pas moins explicite que saint Jean Chrysostome à affirmer le rôle principal du Christ pontife dans la célébration de la messe : « Le prêtre qui se tient à l'autel ne joue le rôle que d'un simple ministre. *Prononçant les paroles comme en la personne du Christ* et reportant l'action qu'il accomplit au temps où le Sauveur institua le sacrifice en présence de ses disciples, il dit sur le pain : *Ceci est mon corps, qui est livré pour vous; faites ceci en mémoire de moi.* Sur le calice il prononce ces mots : *Ce calice est le Nouveau Testament en mon sang, qui est répandu pour vous.* Ainsi donc, *c'est le Christ qui continue à offrir le sacrifice*, et la puissance de ses divines paroles sanctifie les éléments, qui sont apportés pour être transformés en son corps et en son sang. » E. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, t. II, Londres, 1904, p. 237-238.

Dans sa *Lettre au prêtre Thomas*, Jacques d'Édesse résume brièvement les prières et les rites de la liturgie syriaque. Il parle du sacrifice mystique et non sanglant du corps et du sang du Fils unique offert à Dieu comme hostie de propitiation pour les âmes fidèles. Il dit fort bien que toute la messe « a pour but de commémorer ce que Jésus-Christ a fait pour nous ». Il considère l'oblation comme terminée après les commémoraisons qui suivent l'épiclèse : *Sed et precatur illapsum Spiritus Sancti : mox peragit commemorationes, in quibus oblatio absolvitur.* Th. J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 230-232. Jean de Dara, au VIIIe siècle, répète la doctrine de Sévère sur les paroles dominicales. Lamy, *ibid.*, p. 36. Au XIIe siècle, Denys Bar Salibi, dans son *Commentaire de la messe*, résumera ses prédécesseurs. *Dioysius Bar Salibi : Expositio liturgiæ*, édit. J. Labourt, dans le *Corpus script. christ. orient.*, *Script. syr.*, t. XCIII, Paris, 1903.

La doctrine des Coptes nous est suffisamment manifestée par les trois liturgies dont ils se servent, et qui remontent sûrement à la période patristique. La liturgie dite de saint Grégoire présente cette particularité que l'épiclèse qui suit les paroles du Seigneur est adressée directement à Jésus-Christ. C'est à lui que la consécration est expressément attribuée : *Qui sanctificasti has oblationes propositas, et fecisti illas invisibiles ex visibilibus.* Cf. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, éd. de 1847, Francfort-sur-le-Mein, t. I, p. 31-34.

La liturgie arménienne, dérivée des liturgies grecques de saint Jacques et de saint Jean Chrysostome, abonde, comme toutes les liturgies, en affirmations dogmatiques sur l'eucharistie, sacrifice de la Nouvelle Alliance, offert pour les vivants et pour les morts. Chosrov le Grand, qui la commente, au Xe siècle, insiste sur le rôle de Jésus prêtre principal, à la manière de saint Jean Chrysostome et de Sévère d'Antioche. Cf. P. Vetter, *Chosroæ Magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missæ e lingua armeniaca in latinam versa*, Fribourg-en-Brisgau, 1880; S. Salaville, *Consécration et épiclèse d'après Chosrov le Grand*, dans les *Échos d'Orient*, 1911, t. XIV, p. 10-16.

III. La doctrine sur le sacrifice de la messe et le développement des rites liturgiques. — C'est surtout à partir du IVe siècle que les liturgies orientales se diversifient et s'enrichissent de nouvelles formules et de nouvelles cérémonies. Ces prières et ces cérémonies ont souvent une portée dogmatique, et traduisent, mieux peut-être que les textes des Pères et des docteurs, la pensée de l'Église. Il ne saurait être ici question d'entrer dans un examen détaillé des formules et des gestes symboliques qui composent la trame des messes orientales. Voir Orientales (*liturgies*). Nous allons nous borner à attirer l'attention des théologiens sur quelques expressions et quelques rites particulièrement significatifs.

Remarquons d'abord que, dans presque toutes les liturgies orientales, la mémoire de la résurrection du Sauveur est associée à la mémoire de sa passion, à la fin de la formule de consécration du pain. On fait dire à Notre-Seigneur : *Toutes les fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez à ce calice, vous annoncez ma mort et vous confessez ma résurrection*, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε. Sans doute, dans la prière qui suit, on rappelle non seulement la résurrection, mais aussi l'ascension et même le second avènement du Sauveur au dernier jour; mais la résurrection est l'objet d'une mention spéciale pour bien montrer que la divine victime de l'autel est dans son état glorieux et qu'elle ne peut être immolée que d'une manière symbolique. C'est vraisemblablement pour signifier la résurrection que, dans toutes les liturgies, on rencontre le rite de la mixtion des deux espèces, précédée de la fraction de l'hostie, qui représente le crucifiement. Ce double symbolisme est expressément marqué dans l'*Ordo communis* de la liturgie syriaque, Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 22; cf. aussi Eutychius de Constantinople, *Sermo de paschate*, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2396 A : ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου τοῦ τιμίου τὴν σφαγὴν δηλοῖ. Dans la liturgie copte de saint Basile, la résurrection est appelée le *complément du sacrifice mystique : Confitemur passionem ejus salutarem, mortem ejus annunciamus, credimusque ejus resurrectionem, mysterii complementum.* Renaudot, t. I, p. 21.

La messe byzantine présente plus d'une particularité intéressante. Sur la fin de la période que nous étudions, apparaissent les rites assez compliqués de l'avant-messe ou préparation des oblats. L'idée principale qui s'en dégage est que la messe est la reproduction mystique de sacrifice de la croix. Le prêtre, prenant de la main gauche un pain ou προσφορά, et tenant la lance de la main droite, fait un triple signe de croix sur le pain avec la lance en disant à chaque fois : *En mémoire de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ.* Puis il plante la lance dans le côté droit de la σφραγίς ou empreinte carrée gravée sur le pain, et coupe en disant : *Comme une brebis, il a été conduit à la boucherie.* Il fait la même opération dans le côté gauche de l'empreinte, en disant : *Et comme un agneau sans tache, muet devant celui qui le tond, il n'ouvre pas la bouche;* puis dans la partie supérieure, en disant : *Dans son humilité, son jugement a été exalté.* Introduisant en biais la lance du côté droit de la prosphora, il enlève le *saint pain* (qu'il doit consacrer et que les liturgistes appellent souvent *l'agneau*) en disant : *Sa vie est enlevée de la terre.* Le diacre : *Immolez l'agneau.* Le prêtre immole l'agneau, c'est-à-dire qu'il l'entaille assez profondément en forme de croix, en disant : *L'Agneau de Dieu est immolé, qui enlève le péché du monde, pour la vie et le salut du monde.* Puis il retourne le pain de manière à avoir en haut l'empreinte de la croix, et le diacre ayant dit : *Percez, Seigneur,* il perce le pain avec la lance du côté droit juste sous les lettres Ι Σ, en disant : *Un des soldats lui perça le côté de sa lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau.* Ces rites réalistes pratiqués sur le pain de l'oblation, avec les paroles qui les accompagnent, en disent assez long sur la relation entre le sacrifice de la messe et celui de la croix. Cf. S. Pétridès, *La préparation des oblats dans le rite grec*, dans les *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 65-78. C'est aussi au même symbolisme qu'il faut rapporter, d'après certains auteurs, la curieuse pratique de verser quelques gouttes d'eau chaude dans le calice, un

peu avant la communion, immédiatement après la fraction de l'hostie et le mélange des deux espèces. L'eau chaude ou ζέον rappelle l'eau qui coula du côté du Sauveur, quand le soldat le perça de la lance. Quelques auteurs cependant, comme Syméon de Thessalonique, *De divino templo*, 94, *P. G.*, t. CLV, col. 741, y voient le symbole de la divinité, qui ne fut pas séparée du corps du Sauveur après sa mort sur la croix, tandis que, d'après Nicolas Cabasilas, *Expositio liturgiæ*, c. XXXVII, *P. G.*, t. CL. col. 452, c'est la descente du Saint-Esprit, au jour de la Pentecôte, qui est signifiée par ce rite. Cette interprétation cadre mieux avec les paroles prononcées par le prêtre en bénissant le ζέον. Cf. Goar, *Euchologium Græcorum*, Venise, 1730, p. 127-128; sur l'antiquité de cet usage, voir Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 101-102.

Le rôle de Jésus pontife est bien marqué par ces paroles de la messe de saint Basile, telle qu'on la trouve dans l'euchologe Barberini de la fin du VIII[e] siècle : « Tu es celui qui offre et celui qui est offert, celui qui consacre et qui est consacré. Tu as été constitué notre pontife, et tu nous as confié le ministère sacré du sacrifice liturgique et non sanglant, Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ ἁγιάζων καὶ ἁγιαζόμενος. » Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I : *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 318. Les rubriques qui accompagnent la prononciation des paroles dominicales : *Hoc est corpus meum*, etc., indiquent suffisamment que la consécration des oblats s'opère à ce moment et contredisent l'opinion des Grecs modernes sur la valeur consécratoire de l'épiclèse du Saint-Esprit. Cf. Goar., *op. cit.*, p. 61 et 120. Signalons aussi l'expression : τὰ ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους, pour désigner l'eucharistie, qui se lit dans l'anaphore de la messe de saint Basile.

La liturgie syrienne avec ses nombreuses anaphores abonde aussi en rites et en formules à portée dogmatique. Elle se divise en trois parties. La première correspond à peu près à la *prothèse* des Grecs, et reçoit le nom de sacrifice de Melchisédech. En versant le vin dans le calice, le prêtre dit : *Hoc vinum, quod est typus sanguinis, qui fluxit nobis ex latere Filii tui dilecti Jesu Christi;* et en mélangeant au vin quelques gouttes d'eau, il ajoute : *Hanc etiam aquam, quæ est typus aquæ illius, quæ fluxit nobis ex latere dilecti Filii*, etc. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 3. La seconde partie, pendant laquelle le prêtre encense l'autel et les oblats et fait une première commémoraison des vivants et des morts, s'appelle le sacrifice d'Aaron. On y trouve ce passage, qui exprime bien l'idée totale de la messe, commémoraison non seulement de la mort du Sauveur — qui reste pourtant au premier plan — mais aussi de tous ses mystères : *Memoriam Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi totiusque ejus dispensationis salutiferæ pro nobis agimus. Ecce enim annuntiationis ejus per archangelum vigilem, nativitatis ejus in carne, baptismi ejus in Jordane, passionis ejus salutaris, elevationis ejus in cruce, mortis ejus vivificæ, sepulturæ ejus gloriosæ, resurrectionis præclaræ, ascensionis in cælum sessionisque ejus ad dexteram Dei Patris, juxta divinum ejus ad nos præceptum, commemorationem nunc celebramus super eucharistiam istam, quæ coram nobis proposita est.* Renaudot, *ibid.*, p. 16. Avec la lecture de l'Épître et de l'Évangile commence le sacrifice de Jésus-Christ. Parmi les nombreuses messes syriennes, la plus importante est celle de saint Jacques, frère du Seigneur. Elle insiste surtout sur le caractère propitiatoire du sacrifice eucharistique. Cf. Renaudot, *ibid.*, p. 37, 38, 41. Signalons dans une prière attribuée à Jacques docteur (on ne dit pas lequel) ce passage sur le prix du sacrifice de la messe : *Aspice delicta, sed aspice simul sacrificium quod pro ipsis offertur, quia multo majus est sacrificium et victima quam reatus. Ibid.*, p. 22.

Le travail qui précède ayant été fait directement sur les sources, nous croyons inutile de donner une longue bibliographie, qui ferait double emploi soit avec celle qui a été donnée dans cet article même pour les trois premiers siècles, soit avec celles qui se trouvent aux différentes sections de l'article EUCHARISTIE , ou à l'article ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE. Signalons seulement les ouvrages de quelques théologiens, où la preuve patristique sur le sacrifice de la Messe reçoit quelque développement : Bellarmin, *Controversiæ*, t. IV, *De eucharistia et sacrificio missæ libri sex*, Venise, 1724 ; Duperron, *Traité du S. Sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1622; Petau, *Dogmata theologica*, *De incarnatione*, l. XII, c. XII-XIII, et Thomassin, *Dogmata theologica : De Verbi Dei incarnatione*, l. X, c. XVI, pour l'exercice du sacerdoce de Jésus-Christ à la dernière cène; Arnauld et les autres auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, éd. Migne, 4 vol., *passim*; voir t. IV, la *VII[e] lettre du P. Scheffmacher sur le sacrifice de la messe*, col. 1107-1142; J. Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1751, t. IV, p. 25 sq.; N. Gihr, *Die heilige Sacramente*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 627-634; M. de La Taille, *Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921, *passim*, où la tradition orientale est largement utilisée.

Pour les liturgies orientales, voir Goar, *Euchologium Græcorum*, Paris, 1647, Venise, 1730, p. 47-190; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, Francfort-sur-le-Mein, 1847, 2 vol., avec de savantes introductions et notes ; C. A. Swainson, *Greek Liturgies*, Cambridge, 1884 ; Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896; P. de Meester, article *Grecques (Liturgies)*, dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. VI, col. 1591-1662.

VII. LA MESSE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE APRÈS LE IX[e] SIÈCLE. — I. Doctrine des théologiens de l'époque byzantine. II. Controverses sur le sacrifice de la messe (col. 1336). III. Doctrine des théologiens gréco-russes de l'époque moderne (col. 1343).

I. DOCTRINE DES THÉOLOGIENS DE L'ÉPOQUE BYZANTINE. — Pas plus sur le sacrifice de la messe que sur la plupart des autres questions dogmatiques, les théologiens de l'époque byzantine ne font notablement progresser par des spéculations originales l'intelligence de la doctrine traditionnelle. Ils se contentent généralement de répéter les affirmations des anciens Pères.

Ceux qui méritent le plus d'attirer l'attention sont les commentateurs de la messe byzantine. Quatre principaux commentaires nous sont parvenus : celui de Théodore, évêque d'Andida, au XII[e] siècle; celui du Pseudo-Germain, dont le texte actuel a subi plusieurs remaniements s'échelonnant entre le IX[e] et le XIII[e] siècle; celui de Nicolas Cabasilas, au XIV[e] siècle et celui de Siméon de Thessalonique, au XV[e]. Nous laissons de côté le court traité du pseudo-Sophrone, publié par Maï dans le t. IV du *Spicilegium romanum*, Rome, 1840, p. 31-48, et reproduit par Migne, *P. G.*, t. LXXXVII *b*, col. 3981-4002. Ce n'est qu'une compilation, qui emprunte beaucoup à Théodore d'Andida, et n'a rien qui ne se trouve dans le Pseudo-Germain.

1° Dans sa προθεωρία κεφαλαιώδης, *P. G.*, t. CXL, col. 417-468, *Théodore d'Andida* commence par déclarer que les rites accomplis dans le saint sacrifice ne sont pas seulement la représentation, τύπος, de la passion, de la sépulture et de la résurrection du Sauveur, comme le déclarent beaucoup de ceux qui sont revêtus de la dignité sacerdotale, mais qu'ils symbolisent aussi toute la vie du Sauveur, tout le mystère de l'*économie*. Cette idée, Théodore n'est pas le premier à l'exprimer : nous l'avons déjà trouvée expressément formulée dans certaines liturgies, et saint Théodore le Studite avait déjà dit avant lui que la messe est la *récapitulation de toute l'économie*,

συγκεφαλαίωσις τῆς ὅλης οἰκονομίας τόδε τὸ μυστήριον, *Antirrhet. I adv. Iconomachos*, *P. G.*, t. XCIX, col. 340 C. En fait, elle est commune chez les théologiens byzantins. C'est d'après cette conception que l'évêque d'Andida interprète les diverses formules et cérémonies de la messe byzantine. Il y trouve le symbole des divers mystères de la vie de Jésus, depuis sa conception virginale et sa naissance jusqu'à sa glorieuse ascension. Écrivant avant la controverse sur l'épiclèse, il manque de précision sur la forme de la consécration, mais il insinue assez clairement, col. 452-453, que l'épiclèse du Saint-Esprit a pour but d'exprimer la coopération de toute la Trinité au mystère de la transsubstantiation. Jésus est à la fois le prêtre et la victime du sacrifice, et les prêtres visibles tiennent sa place à l'autel, τὸ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως φέρουσι πρόσωπον. Col. 456 A.

2° Du traité du *Pseudo-Germain*, intitulé Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία, *P. G*, t. XCVIII, col. 383-454, il existait déjà au IX[e] siècle une première rédaction, qu'Anastase le Bibliothécaire a connue et qu'il a traduite en latin. Cf. S. Pétridès, *Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. X, p. 289-313, 350-364. Cette première ébauche est tout entière d'ordre symbolique. Elle abonde en affirmations dogmatiques. Donnons-en quelques-unes dans la traduction même d'Anastase. De l'autel il est dit : *Sacra mensa est ubi in sepultura sua positus est Christus, in qua superjacet verus et cœlestis panis Christus mystico et incruento sacrificio vivens hostia factus ut homo, qui et carnem suam et sanguinem in escam vitæ æternæ proposuit fidelibus. Revue de l'Orient chrétien, loc. cit.*, p. 310. Le vin mélangé d'eau symbolise le sang et l'eau qui coulèrent du côté du Sauveur percé par la lance. P. 352.

Le Pseudo-Germain écrit à une époque où la préparation des oblats, telle que nous l'avons décrite col. 1330, existait déjà. Il s'arrête à ces cérémonies d'un symbolisme si réaliste. Mais ce n'est pas seulement la passion et la mort du Sauveur qu'il voit dans les rites liturgiques. Il y trouve aussi des figures des autres mystères de la vie de Jésus. Pour lui, comme pour Théodore d'Andida, la messe est la représentation de toute l'écononomie de notre salut : *Concha est in similitudinem speluncæ, quæ fuit in Bethleem, in qua natus est Christus, et in similitudinem speluncæ in qua sepultus est.* P. 309. — *Quod summus sacerdos populum signat, venturum Christi secundum demonstrat adventum, in sex millesimo quingentesimo anno futurum* (= 992), *per computum digitorum ostendens sex millenarium quingentenarium numerum.* P. 357. Dans le traité interpolé, tel qu'il existe déjà au XIV[e] siècle, nous trouvons un passage très explicite sur Jésus-Christ, prêtre principal du sacrifice de la messe, continuant à exercer *actuellement* son sacerdoce : « Il ne s'est pas contenté de s'offrir et de s'immoler une seule fois pour cesser ensuite d'exercer son sacerdoce, mais *par celui-ci, qui est perpétuel, il est le ministre de notre liturgie*, se montrant par là notre avocat auprès de Dieu pour l'éternité, selon qu'il est écrit : « *Tu es prêtre pour l'éternité* ». Aussi, les fidèles ne doivent concevoir aucun doute sur la sanctification des dons pas plus qu'au sujet des autres sacrements, bien qu'ils s'accomplissent selon l'intention et aux prières des prêtres, οὐ γὰρ ἅπαξ ἑαυτὸν προσαγαγὼν καὶ θύσας, ἐπαύσατο τῆς ἱερωσύνης, ἀλλὰ διηνεκεῖ ταύτῃ λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῶν. » *P. G., t. cit.*, col. 433 D. Cela n'empêche pas le compilateur d'attribuer ensuite le changement des dons à l'intervention du Saint-Esprit, col. 436-437, car, comme beaucoup d'autres Byzantins, il ne se pique pas de logique.

Plus loin, col. 453, il déclare que Jésus-Christ « donna son propre corps et qu'il versa son propre sang et mélangea la boisson de la Nouvelle Alliance, en disant : *Ceci est mon corps et mon sang rompu et versé pour la rémission des péchés*, τὸ ἴδιον σῶμα δέδωκε καὶ ἴδιον αἷμα ἐξέχεε..., λέγων· Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου. » Remarquable aussi est l'opposition qu'il établit, col. 450 CD, entre l'*immolation mystique* que le prêtre opère à la prothèse en découpant avec la lance l'Agneau dans la προσφορά, et l'*immolation quasi-sanglante* qui se produit à la consécration : La communion du prêtre sous chacune des espèces séparément « montre que le divin Agneau est encore rouge du sang répandu à la divine et vivifiante immolation de la victime spirituelle, immolation que le prêtre avait faite mystiquement à la prothèse, οὐδὲν ἄλλο δηλοῖ εἰ μὴ αἱματώδη ἔτι εἶναι τὸν θεῖον ἀμνὸν ἀπὸ τῆς θείας καὶ ζωηφόρου σφαγῆς τοῦ νοητοῦ θύματος, ἣν ὁ ἱερεὺς ἐπεποιήκει μυστικῶς ἐν τῇ προθέσει ».

3° De tous les commentaires de la messe byzantine le plus original, le plus pieux et le plus doctrinal est sans contredit celui de *Nicolas Cabasilas*, Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, *P. G.*, t. CL, col. 367-491. Comme ses prédécesseurs, Cabasilas voit dans l'ensemble des cérémonies de la messe une représentation symbolique de tout le mystère de l'incarnation et de la rédemption, ἐν πᾶσι τοῖς ὑπὸ τῶν ἱερέων διὰ πάσης τῆς τελετῆς πραττομένοις ἡ οἰκονομία τοῦ σωτῆρος σημαίνεται, col. 369 D; cf. col. 372 B. Plus clairement qu'aucun autre, il distingue l'acte central du sacrifice de ce qui le précède et de ce qui le suit. Cet acte central, c'est la consécration des dons, c'est-à-dire leur changement au corps et au sang du Sauveur. Voilà ce qui, d'après lui, constitue vraiment le sacrifice et annonce la mort du Sauveur, sa résurrection et son ascension, ὁ μὲν γὰρ τῶν δώρων ἁγιασμὸς αὐτὴ ἡ θυσία· τὸν θάνατον αὐτοῦ καταγγέλλει, καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν ἀνάληψιν, ὅτι τὰ τίμια ταῦτα δῶρα εἰς αὐτὸ κυριακὸν μεταβάλλει σῶμα, τὸ ταῦτα πάντα δεξάμενον. Col. 372 A. Ce qui précède le sacrifice : prières, psaumes, chants, lectures, symbolise les mystères de la vie du Sauveur antérieurs à sa passion. Ce qui suit indique la descente du Saint-Esprit, la conversion des nations, la sanctification des fidèles. *Ibid.*, et c. XVI, col. 404-406.

En un chapitre spécial, le XXXII[e], col. 440-441, notre théologien s'arrête à considérer l'essence du sacrifice. La messe n'est pas une simple représentation ou image de sacrifice, mais c'est une véritable immolation, un vrai sacrifice, οὐ τύπος θυσίας οὐδὲ αἵματος, ἀλλὰ ἀληθῶς σφαγὴ καὶ θυσία. Ce n'est pas le pain et le vin qui sont immolés, mais c'est l'Agneau de Dieu qui, par son immolation enlève le péché du monde. Pour le prouver, il suffit de faire remarquer que le sacrifice est le passage de l'état de non-immolation à l'état d'immolation. Avant la consécration, le pain n'est pas immolé; après la consécration, il n'existe plus, il a disparu; il ne peut donc être la victime offerte. La victime, c'est le corps même de Jésus-Christ, en lequel le pain a été changé. Sans doute, à l'autel, le corps de Jésus n'est pas réellement mis à mort; mais il est réellement présent. Et l'état d'immolation, qui devait normalement avoir pour sujet le pain, par le fait du changement, est considéré comme existant non plus dans le pain, qui a disparu, mais dans le corps de Jésus-Christ, auquel il a été changé, ἐπεὶ δὲ ἀμφότερα μετεβλήθη, καὶ τὸ ἄθυτον καὶ ὁ ἄρτος, καὶ γέγονεν ἀντὶ μὲν ἀθύτου τεθυμένος, ἀντὶ δὲ ἄρτου τὸ σῶμα Χριστοῦ, διὰ τοῦτο ἡ σφαγὴ ἐκείνη, οὐκ ἐν τῷ ἄρτῳ, ἀλλ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ, οὐ τοῦ ἄρτου, ἀλλὰ τοῦ Ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ θυσία καί ἐστι καὶ λέγεται. Col. 440 D.

Cette manière ingénieuse de concevoir l'immolation du sacrifice eucharistique permet à la fois de montrer que c'est la consécration qui réalise cette immolation, et que le sacrifice eucharistique ne diffère pas, en réalité, du sacrifice de la croix. Car le théologien byzantin se pose l'objection tirée de l'unité de sacrifice de la Nouvelle Alliance si solennellement proclamée par saint Paul : « Ceci étant supposé, dit-il, rien ne force à introduire plusieurs oblations du corps du Seigneur, πολλὰς τὰς προσαγωγὰς τοῦ κυριακοῦ σώματος. Puisque ce sacrifice se produit non par l'immolation actuelle de l'Agneau, mais par le changement du pain en l'Agneau déjà immolé, il est clair que le changement a bien lieu, mais que l'immolation de la victime n'a pas lieu à ce moment; et ainsi, ce qui est changé est multiple, et le changement se répète souvent; mais rien n'empêche que le terme du changement (mot à mot : ce en quoi a lieu le changement) soit unique et reste le même; que, de même qu'il n'y a qu'un seul corps, il n'y ait aussi qu'une seule immolation du corps, πρόδηλον ὡς ἡ μὲν μεταβολὴ γίνεται, ἡ δὲ σφαγὴ οὐ γίνεται τότε, καὶ οὕτω τὸ μὲν μεταβαλλόμενον πολλά, καὶ ἡ μεταβολὴ πολλάκις· τὸ δὲ εἰς ὃ μεταβάλλεται, οὐδὲν κωλύει ἓν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. » Col. 441 A. Cette explication de l'essence du sacrifice de la messe diffère sensiblement, on le voit, des nombreuses théories de nos théologiens. Elle a cependant une grande affinité avec la conception de Suarez, et elle mérite considération.

A quel moment s'opère la consécration? C'est sur ce point que Cabasilas s'écarte de la doctrine catholique. Il affirme que la transsubstantiation a lieu au moment où le prêtre demande à Dieu d'envoyer son Saint-Esprit pour faire du pain le corps du Christ, et du vin son sang, τούτων εἰρημένων, τὸ πᾶν τῆς ἱερουργίας ἤνυσται καὶ τετέλεσται, καὶ τὰ δῶρα ἡγιάσθη καὶ ἡ θυσία ἀπηρτίσθη. C. XXVII, col. 425 A. Il expose longuement son opinion, et attaque les Latins, qui attribuent la consécration aux paroles du Seigneur. C. XXVIII-XXXI, col. 425-437. Cela ne l'empêche pas d'affirmer à maintes reprises que Jésus-Christ, à la messe, est à la fois le prêtre et la victime, que c'est lui qui est le ministre de notre sacrifice, λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῶν. C. XXVIII, col. 428 B. Mais il n'opère le changement des oblats, conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, *qui est sa vertu*, qu'au moment où le prêtre demande l'envoi du Saint-Esprit, πιστεύομεν αὐτὸν εἶναι τὸν ἐνεργοῦντα τὸ μυστήριον τὸν τοῦ Κυρίου λόγον, ἀλλ' οὕτω, διὰ ἱερέως, δι'έντεύξεως αὐτοῦ καὶ εὐχῆς. C. XXIX, col. 429 B.

Il faut remarquer aussi ce que notre théologien dit de l'offrande que Jésus fait de lui-même à son Père. Avant la consécration, le prêtre offre le pain et le vin et Jésus reçoit cette offrande. Mais quand les dons offerts deviennent lui-même, quand ils sont changés en son corps et en sang, alors le Christ s'offre lui-même à son Père. C'est parce qu'il s'offre lui-même qu'on dit que le même offre et est offert, et reçoit; il offre et il reçoit comme Dieu; il est offert comme homme, προσφέρει μὲν γὰρ καὶ ὁ Κύριος, ἀλλ'ἑαυτὸν τῷ Πατρί, καὶ τὰ δῶρα ταῦτα, ὅταν αὐτὸς γένωνται... προσφέρων μὲν καὶ προσδεχόμενος ὡς Θεός, προσφερόμενος δὲ ὡς ἄνθρωπος. C. XLIX, col. 477 BC.

Notons enfin que Nicolas Cabasilas est un des rares théologiens byzantins qui distingue clairement dans l'eucharistie le sacrement et le sacrifice, et le mode d'efficacité de l'un et de l'autre. « Ce saint mystère, dit-il en parlant de la messe, sanctifie d'une double manière : par mode de médiation et d'intercession, τῇ μεσιτείᾳ, et par la communion, τῇ μεταλήψει. Le premier mode est général et s'étend aux vivants et aux morts. Le sacrifice est, en effet, offert pour les uns et les autres et leur rend Dieu propice. La seconde manière n'est accessible qu'aux vivants, car les morts ne peuvent prendre cette nourriture et ce breuvage. » C. XLII, col. 457.

4° Nous trouvons dans les écrits liturgico-dogmatiques de *Siméon de Thessalonique*, mais avec moins de précision et de développement, les idées principales que nous avons relevées dans le commentaire de Nicolas Cabasilas.

Même doctrine, en particulier, sur la consécration par l'épiclèse du Saint-Esprit, après laquelle le sacrifice est achevé, *De divino templo*, 86, *P. G.*, t. CLV, col. 732-733, ταῦτα τετελεκὼς σφραγίδι σταυροῦ καὶ ἐπικλήσει Πνεύματος, τὸν ζῶντα εὐθὺς βλέπει προκείμενον Ἰησοῦν. Siméon parle de l'immolation *spirituelle* et *intelligible* de Jésus à la messe : l'autel symbolise le Christ immolé et vivant, gisant là comme sacrifié d'une manière intelligible et sans cesse immolé, καὶ αὐτὸν τυποῖ τὸν Χριστὸν ἐσφαγμένον καὶ ζῶντα, καὶ νοητῶς ἐκεῖσε θυόμενον κείμενον. *De sacra liturgia*, 98, *P. G.*, *ibid.*, col. 293 A; cf. col. 297 C. Il insiste sur le rôle de Jésus, prêtre principal : « Bien que chaque jour des milliers de prêtres offrent le sacrifice, il n'y a qu'un corps et un sang, et un seul sacrifice et non plusieurs, car le Verbe de Dieu est vivant, et c'est lui qui opère par les prêtres, qui lui sont subordonnés, présent qu'il est partout et au-dessus de tout, ἕν ἐστι τὸ σῶμα καὶ αἷμα, καὶ μία ἡ θυσία καὶ οὐ πολλαί·ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ Λόγος ζῶν ἐστι καὶ ἐνεργής... οὐδὲ ἡμεῖς ἐνεργοῦμεν τελοῦντες τὰ μυστήρια, ἀλλὰ λειτουργοῦμεν μόνον ἤτοι ὑπηρετοῦμεν. » *De sacramentis*, 41, *ibid.*, col. 181-184. Il traite la question de la consécration des parcelles, μερίδες, détachées du pain du sacrifice à la cérémonie de la préparation des oblats en l'honneur des saints et pour les vivants et les morts. Il enseigne que ces μερίδες ne sont pas changées au corps et au sang du Seigneur, mais qu'elles participent à une certaine sanctification, ἁγιασμός, par leur contact avec l'hostie consacrée. Mélangées au Précieux Sang, elles peuvent, à la rigueur, servir à communier les fidèles, parce qu'elles sont imbibées du liquide consacré. Notre théologien semble faire de ces parcelles comme une sorte d'oblation et de sacrifice secondaire, à côté du sacrifice du corps et du sang du Sauveur, *De sacra liturgia*, 94, col. 280-286; *De divino templo*, 102, col. 748-749, ἀντὶ προσώπων εἰσὶν ὑπὲρ ὧν προσάγονται, καὶ θυσία ἐστὶν ὑπὲρ αὐτῶν προσφερομένη Θεῷ.

II. CONTROVERSES SUR LE SACRIFICE DE LA MESSE. — Les controverses eucharistiques ne manquèrent pas, en Orient, pendant la période byzantine. On discuta avec les Latins sur les azymes, sur l'épiclèse, sur la communion sous les deux espèces, voire même sur la nécessité de la communion pour les petits enfants. Mais ces controverses regardaient plus le sacrement que le sacrifice, et nous n'avons pas à en parler ici. En dehors de ces querelles entre Grecs et Latins, surgirent au XIIe siècle deux autres questions se rapportant proprement au sacrifice de la messe, qui mirent aux prises les théologiens byzantins entre eux.

1° *Controverse sur la nature du sacrifice de la messe.* — Elle fut soulevée sur la fin de l'année 1155 ou au début de 1156 par le diacre Sotérikhos Panteugénos, au moment où il venait d'être élu patriarche d'Antioche. Il s'agissait de savoir si le sacrifice de la croix avait été offert par le Verbe incarné, prêtre et victime de ce sacrifice, aux trois personnes divines, ou seulement au Père et au Saint-Esprit. Sotérikhos trouvait une difficulté spéciale à admettre que le Verbe se fût offert à lui-même le sacrifice. Il voyait là une sorte de dédoublement hypostatique aboutissant à l'erreur nestorienne : Un offrant et un recevant, cela fait

deux personnes. Si l'on dit que c'est la nature humaine du Christ qui a offert et sa nature divine qui a reçu, cette séparation des natures ne se conçoit guère sans qu'on attribue à chacune une personnalité. Ainsi raisonnait Sotérikhos dans un petit dialogue qui nous a été conservé par Nicétas Akominatos dans son *Trésor de l'orthodoxie*, l. XXIII, *P. G.*, t. CXL, col. 140-148, et Maï, *Spicilegium romanum*, t. X, Rome, 1844, p. 3-15.

Quelques prélats et théologiens, parmi lesquels on nomme le métropolite de Dyrrachium, Eustathe, le prédicateur Basilakis, un certain Michel de Thessalonique, parurent se ranger à cette opinion. Mais la grande majorité des évêques présents à Constantinople et la plupart des théologiens, clercs ou laïques, affirmèrent que le sacrifice de la croix avait été offert à la Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit. Pour réfuter Sotérikhos, on fit appel au passage de la messe byzantine que nous avons cité plus haut, où il est dit qu'à la messe Jésus-Christ est à la fois *celui qui offre, celui qui est offert et celui qui reçoit*, Σὺ εἶ ὁ προσφέρων· καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος. C'est ainsi que du sacrifice de la croix la controverse passa au sacrifice de la messe. Sotérikhos chercha à répondre à l'objection, et interpréta ainsi le texte liturgique : Jésus offre ceux qui sont sauvés par lui. lui-même est offert par le sacrifice non sanglant, qui se fait en sa mémoire, et il reçoit comme Dieu ce que nous lui offrons. Il expliquait sa pensée en disant que Jésus-Christ ne s'offre pas de nouveau à la messe, mais qu'il est offert par le prêtre. Le Sauveur, en effet, d'après l'Apôtre, ne s'est offert qu'une fois à son Père par le sacrifice de la croix. Il n'avait pas besoin d'offrir à sa propre divinité cet unique sacrifice de son corps et de son sang, parce que son humanité avait été suffisamment sanctifiée par l'union hypostatique. Il insistait sur cette idée qu'à la messe Jésus n'est pas réellement immolé, mais que sa passion salutaire y est renouvelée en *imagination*, ou plutôt *d'une manière imagée et symbolique*, comme si elle avait lieu présentement, ὡς ἐνεστῶτα γὰρ τὰ πάλαι γεγενημένα καινίζει φανταστικῶς, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν εἰκονικῶς, ἡ ἀνάμνησις, ἣν ποιεῖν ἡμᾶς ἐπέταξεν ὁ σωτήρ. Maï, *loc. cit.*, p. 14; *P. G.*, *loc. cit.*, col. 148 AB. Le patriarche élu d'Antioche affirmait donc trois choses : 1. Le sacrifice de la croix n'a pas été offert au Verbe, mais seulement au Père et au Saint-Esprit; 2. Jésus-Christ n'a fait qu'une seule oblation de lui-même, au moment du sacrifice de la croix; il ne renouvelle pas cette oblation à la messe; c'est le prêtre qui fait cette oblation par le pain et le vin, qu sont changés en son corps et en son sang. Il reçoit cette oblation comme Dieu; 3° La messe est une sorte de drame purement symbolique représentant la passion du Sauveur.

Il ne faisait pas bon se livrer à des fantaisies théologiques sous le règne de Manuel Comnène (1143-1180), car le basileus se piquait de théologie plus qu'aucun autre de ses sujets. Aussitôt que courut le bruit de la discussion soulevée par Sotérikhos, on décida de convoquer le *synode permanent* (σύνοδος ἐνδημοῦσα) pour examiner la question. L'assemblée se tint au patriarcat, dans la chapelle Saint-Thomas, le 26 janvier 1156. Y assistèrent, outre le patriarche de Constantinople et les évêques alors présents dans la capitale, le patriarche de Jérusalem, plusieurs sénateurs et hauts dignitaires. Tous furent unanimes à condamner les idées de Sotérikhos sur le sacrifice de la croix et celui de la messe; et l'on produisit de nombreux textes des anciens Pères et aussi des théologiens plus récents, parmi lesquels figurent Photius, Léon de Bulgarie, et Eustrate de Nicée, pour appuyer la doctrine orthodoxe, qui est celle-ci : 1° Le sacrifice de la croix a été, et le sacrifice quotidien de la messe est offert non seulement au Père et au Saint-Esprit, mais aussi à la personne du Verbe considéré dans sa divinité; 2° Jésus-Christ n'a pas seulement offert le sacrifice de la croix, mais il offre aussi chaque jour le sacrifice de la messe; 3° Jésus-Christ, à l'autel, n'est pas simplement immolé en figure et d'une manière métaphorique, mais d'une manière réelle, quoique mystérieuse et non sanglante; 4° Le sacrifice de la messe et celui de la croix constituent un seul et même sacrifice.

Telle est la doctrine qui se dégage non seulement des actes de ce premier synode de 1156, mais aussi de ceux d'un second concile, plus nombreux et plus solennel que le premier, qui se tint deux ans après, au palais des Blakhernes, le 12 mai 1158, sous la présidence même de l'empereur. Le premier synode, en effet, ne mit pas fin à la controverse, et ne fut qu'une escarmouche entre les deux partis. Sotérikhos et plusieurs de ses amis n'avaient pas été convaincus par les autorités produites par les orthodoxes, et ils continuaient à discuter. Ils en vinrent même à soutenir que le sacrifice de la croix avait été offert au Père seul, à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit. Au second concile, Manuel Comnène lui-même argumenta contre Sotérikhos, qui allait jusqu'à dire que *recevoir* était une propriété hypostatique du Père. Enfin, il s'avoua vaincu par le théologien couronné, et signa cette déclaration : « Je me range à l'avis du saint et sacré concile pour confesser que : aussi bien le sacrifice offert maintenant, que celui qui le fut autrefois, l'est et l'a été par le Verbe incarné, attendu que c'est un seul et même sacrifice, ὁμοφρονῶ τῇ ἱερᾷ καὶ ἁγίᾳ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τὴν θυσίαν καὶ τὴν νῦν προσαγομένην καὶ τότε προσαχθεῖσαν, παρὰ τοῦ μονογενοῦς καὶ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου καὶ τότε προσαχθεῖσαν καὶ νῦν πάλιν προσάγεσθαι, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν, καὶ μίαν.» Maï, p. 76-77; *P. G.*, *t. cit.*, col. 189 C. Par cette soumission tardive, Sotérikhos ne réussit pas à s'assurer le siège d'Antioche, auquel il avait déjà été nommé. Il fut déposé, le lendemain 13 mai, par les membres du synode, à cause du scandale qu'il avait donné en défendant si longtemps une doctrine qualifiée d'hérésie. Celle-ci fut portée au *Synodicon* de la Grande Église pour être anathématisée chaque année, au dimanche de l'Orthodoxie, dans les termes suivants :

« Anathème à ceux qui disent que le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, notre Dieu et Seigneur et Sauveur, offert par lui pour le salut du monde, au temps de sa passion salutaire, au titre de pontife qu'il a reçu pour nous selon son humanité — il est, en effet, lui-même, le sacrificateur et la victime, d'après l'illustre théologien Grégoire — anathème à ceux qui disent qu'il a offert lui-même ce sacrifice à Dieu le Père, mais que le Monogène lui-même et le Saint-Esprit ne l'ont pas reçu avec le Père. Affirmer cela, en effet, est exclure des honneurs et de la dignité divine Dieu le Verbe lui-même et l'Esprit Paraclet, qui lui est égal en substance et en gloire;

« Anathème à ceux qui ne confessent pas que le sacrifice offert chaque jour par ceux qui ont reçu du Christ le pouvoir de célébrer les saints mystères n'est pas offert à la sainte Trinité; ils contredisent, en effet, les saints et divins Pères Basile et Chrysostome, avec lesquels s'accordent les autres Pères théophores dans leurs discours et leurs écrits;

« Anathème également à ceux qui, entendant le Sauveur dire au sujet de la célébration des saints mystères qu'il a institués : *Faites ceci en mémoire de moi*, ne donnent pas à ce mot *mémoire*, τὴν ἀνάμνησιν, son véritable sens, mais osent affirmer que le sacrifice quotidien offert par ceux qui célèbrent les saints

mystères suivant la prescription de notre Sauveur et Seigneur de toutes choses, *renouvelle en imagination et en image*, καινίζει φανταστικῶς καὶ εἰκονικῶς, le sacrifice que notre Sauveur fit de son corps et de son sang sur la croix, pour la rançon et la rédemption de tout le genre humain. Ils font ainsi entendre que ce sacrifice est différent de celui que le Sauveur a accompli autrefois, et n'a, avec ce dernier, qu'une relation artificielle et symbolique, καὶ διὰ τοῦτο ἄλλην εἶναι ταύτην παρὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῷ Σωτῆρι τετελεσμένην εἰσάγουσι, καὶ πρὸς ἐκείνην φανταστικῶς καὶ εἰκονικῶς ἀναφερομένην. Ils vident de son contenu le mystère du divin et redoutable sacrifice, ὡς κενοῦσι τὸ τῆς φρικτῆς καὶ θείας ἱερουργίας μυστήριον, par lequel nous recevons les arrhes de la vie future, et vont contre le saint Père Jean rempli de sagesse et aux paroles d'or, qui explique clairement, dans ses nombreux commentaires du grand Paul, que ces deux sacrifices ne sont pas dissemblables et constituent un seul et même sacrifice. » Maï, p. 55-57; *P. G.*, col. 177.

2° *Controverse sur l'incorruptibilité du corps eucharistique.* — Les Pères de 1156 et 1158 avaient bien affirmé contre Sotérikhos que l'immolation que Jésus victime subit à l'autel n'était pas purement fantomatique et métaphorique; mais ils n'avaient pas expliqué en quoi consiste cette immolation mystérieuse. C'est justement sur ce point que se porta l'esprit curieux et original de ce Michel Glykas, appelé aussi Michel Sikiditès, qui fut accusé de magie et de sorcellerie et, pour ce motif, aveuglé et emprisonné par ordre de Manuel Comnène, en 1156, l'année même où se tint le premier synode contre Sotérikhos. Le malheureux réussit à obtenir du basileus sa liberté, et se fit moine, profitant du peu de vue qui lui restait pour lire les Pères et s'occuper de théologie. C'est alors qu'il écrivit ses fameux *Chapitres sur les passages difficiles de l'Écriture sainte*, au nombre de 98, que Sophrone Eustratiadès a publiés sous le titre : Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, 2 vol., Athènes et Alexandrie, 1906-1912.

Parmi les questions que lui soumettent ses correspondants, ou qu'il se pose à lui-même, se trouve celle-ci : *La sainte communion du Christ* (ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ μετάληψις, c'est-à-dire le corps eucharistique du Christ) *est-elle corruptible ou incorruptible?* Glykas donne sa réponse dans le c. LIX, *op. cit.*, t. I, p. 133-135, qui n'est pas autre chose que la fameuse lettre faussement attribuée à Jean Zonaras par quelques manuscrits et par de nombreux auteurs jusqu'à nos jours : cf. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1073, n. 5. Il commence par faire allusion à la controverse qui a éclaté sur le sujet. « Plusieurs, dit-il, sont dans l'incertitude touchant la nature du corps du Christ présent dans les saints mystères. Ce corps est-il corruptible, passible, comme il l'était avant sa résurrection ? Ou bien est-il doué de l'impassibilité et de l'incorruptibilité propres au corps glorieux ? » Après avoir paru écarter la question comme curieuse et téméraire, il la résout pourtant d'une manière catégorique : d'après lui, le corps du Sauveur dans l'eucharistie est passible et mortel, comme il l'était, à la dernière cène, au moment de l'institution de ce sacrement. Cet état de passibilité dure depuis la consécration jusqu'à la communion. Enseveli dans l'estomac du communiant comme dans le sépulcre, ce corps divin passe alors à l'état glorieux et incorruptible, s'unissant à la substance de l'âme, qu'il garde pour la vie éternelle.

Glykas fut-il le premier à soulever cette question et à lui donner cette étrange solution? Nous ne saurions le dire. Ce que Nicétas Akominatos nous apprend dans le XXVII[e] livre du *Trésor de l'orthodoxie*, publié par S. Eustratiadès, *op. cit.*, t. I, p. κ'-μ', c'est que la controverse éclata sous le patriarche Georges II Xiphilin (1191-1198), et que le moine Michel Sikiditès (ou Glykas) y eut la principale part. Celui-ci, au témoignage de Nicétas, écrivit un ouvrage, βίβλος, où il développait longuement la théorie résumée dans le c. LIX, dont nous venons de parler. Il s'agit vraisemblablement de l'*Apologie adressée au moine Joanniee*, qui constitue le c. LXXXIII de l'édition de S. Eustratiadès, t. II, p. 348-379, et porte le titre suivant : *Apologie partielle contre le moine qui nous a appelés* κακοδόξους, *parce que nous disons que le pain de la prothèse est tel par nature, qu'était la sainte chair du Christ, qui fut donnée en nourriture aux disciples, à la cène mystique.* Grâce à ce document, nous sommes suffisamment renseignés sur l'incroyable système du théologien byzantin, et nous pouvons contrôler ce qu'en rapporte Nicétas Akominatos.

Le principal fondement de cette théorie est une conception ultra-réaliste de la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, et l'absence de toute explication des accidents eucharistiques dans la théologie grecque. Les Grecs, surtout depuis saint Jean Damascène et la controverse iconoclaste, ne voient plus qu'une seule *chose visible* dans l'eucharistie : à savoir le corps et le sang de Jésus-Christ. Ils n'ont pas du tout, comme l'ont nos théologiens, la vision d'accidents du pain et du vin restant séparés de la substance du pain et du vin après la consécration, et réellement distincts du corps et du sang du Sauveur cachés sous ces voiles. Pour eux, il n'y a pas de voiles : il n'y a que le corps de Jésus. Prenant à la lettre les paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps*, ils ne voient que le corps, et pas autre chose, substance ou accident. Certains d'entre eux, sans doute, s'inspirant des expressions d'anciens Pères, parlent des *antitypes*, des *symboles*, des *mystères* ou *sacrements* du corps et du sang de Jésus-Christ; mais ces mots ne sont pas pour eux l'équivalent exact de ce que nous appelons les accidents eucharistiques, et plusieurs le font bien voir, quand ils répètent, à la suite de saint Jean Damascène et des Actes du VII[e] concile œcuménique, que les oblats ne sont proprement appelés *antitypes du corps et du sang de Jésus-Christ* qu'avant la consécration, non après. Après, il n'y a que le corps et le sang. Dès lors, ce que le prêtre, à l'autel, touche de ses mains ou de ses lèvres, ce qu'il fractionne en plusieurs parties, ce qu'il broie entre ses dents, ce qu'il mange et boit, c'est le corps et le sang, et ce *n'est que le corps et le sang*. Si vous demandez une explication, ils vous répondent que c'est un mystère insondable, absolument comme lorsque vous les interrogez sur la différence qu'il y a entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. En d'autres termes, les Grecs parlent en général de l'eucharistie comme si les accidents du pain et du vin étaient devenus par la transsubstantiation les accidents mêmes du corps et du sang de Jésus-Christ, en étaient inséparables, ne faisaient qu'un avec eux.

Le second fondement de la théorie de Michel Glykas est d'ordre liturgique et se rapporte directement au sacrifice de la messe. La *liturgie* ou messe, avons-nous dit, est conçue par les Byzantins comme une sorte de reproduction de tous les mystères de la vie du Christ, de toute l'*économie*, comme ils disent. Le mystère de la mort occupe le centre du drame, mais il y a place aussi pour ce qui a précédé et pour ce qui a suivi. Par ailleurs, la messe, étant un vrai sacrifice, suppose une immolation. Certains anciens Pères, par exemple saint Jean Chrysostome, ont employé, pour parler de l'immolation de Jésus à l'autel, des expressions très réalistes. Glykas ne pouvait manquer d'y faire appel.

Un troisième principe guide notre théologien.

D'après lui, le corps glorieux est fait d'une matière subtile et éthérée : il n'a ni chair ni os; il est impalpable et, par nature, invisible à l'œil corporel. L'Évangile, il est vrai, par ce qu'il raconte de Jésus ressuscité, semble contredire ces affirmations, mais ce n'est qu'une apparence : Le Sauveur glorieux se laissa voir et toucher par ses disciples; il mangea même devant eux; mais ce fut *par condescendance* et *par économie*, κατὰ συγκατάβασιν καὶ κατ'οἰκονομίαν, c'est-à-dire par une sorte d'accommodation à la faiblesse humaine, qui ne correspondait nullement à la sublime réalité. Cf. c. XCII, Eustratiadès, t. II, p. 418-435, qui traite, *ex professo* de la nature des corps ressuscités, et aussi le c. LXXXIII dont nous nous occupons.

Avec de tels principes, qui lui étaient communs avec la plupart de ses contemporains, sinon avec tous, Glykas échafaude logiquement son système. Dans l'eucharistie, après la consécration, il n'y a plus de pain, il n'y a que le corps de Jésus-Christ. Or ce corps est palpable, visible quoique sous une apparence étrangère, il est brisé, il est broyé sous la dent du communiant. Donc, ce n'est pas un corps glorieux, impassible, immortel et incorruptible, mais un corps passible, soumis à la corruption de la mort, susceptible d'être partagé et divisé en morceaux. Tel était le corps du Sauveur, à la dernière cène. Si Jésus, dit notre théologien, avait institué l'eucharistie après la résurrection, les adversaires auraient quelque raison à faire valoir en faveur de leur opinion; mais c'est avant sa passion, alors que sa chair était passible et allait bientôt subir la mort, qu'il livra à ses disciples les saints mystères. La consécration rend Jésus présent sur l'autel dans l'état de passibilité où il se trouvait à la dernière cène. Et cela est nécessaire pour qu'il y ait véritable sacrifice et immolation réelle; car l'Agneau divin est réellement immolé par le prêtre, comme l'affirment les Pères et la liturgie.

Il suit de là qu'à l'autel le corps du Sauveur est réellement divisé en morceaux; qu'il passe par une mort mystérieuse; qu'en recevant une parcelle du pain consacré, le communiant ne reçoit pas le corps tout entier; mais une partie du corps. Glykas ne reculait pas devant ces conséquences de son système, que lui reprochaient ses adversaires. Il insistait sur ce point que la messe est la commémoraison, le rappel de la mort du Sauveur, et non celui de sa résurrection.

Mais de même qu'après avoir été mis à mort et enseveli, le corps du Sauveur avait échappé à la corruption totale ou διαφθορά, et était ressuscité incorruptible, impassible et glorieux; de même, à la messe, après l'immolation de la consécration, la division et la rupture des membres avant la communion, l'ensevelissement à la communion même, ce même corps ressuscitait mystérieusement au dedans du communiant à la vie immortelle et glorieuse, et allait se mélanger à la substance de son âme pour lui communiquer sa propre incorruptibilité :

« Si le pain de la prothèse était incorruptible, le Seigneur ne dirait pas par la bouche du prêtre : *Prenez, mangez : ceci est mon corps.* Comment, en effet, pourrions-nous prendre et manger ce qui ne peut naturellement être tenu par les mains et broyé par les dents ? Tu parais plaisanter, ô homme, en un sujet qui ne supporte pas la plaisanterie. Lui dit : *Prenez, mangez : Ceci est mon corps*, et toi tu affirmes que ce qui t'est donné est supérieur à la corruption. Et comment donc pourra-t-on le prendre et le manger, si, étant incorruptible, il ne peut être pris et mangé ? Laisse-là cette fausseté. Ou ce que le Seigneur nous donne est incorruptible, et alors, nous ne mangeons pas vraiment ce que nous mangeons; ou nous mangeons réellement sa chair et nous buvons réellement son sang, et alors il ne faut rien dire de plus... Sans conteste possible, c'est bien la chair de celui qui a été immolé que nous mangeons; c'est bien son sang que nous buvons, et c'est par là que nous annonçons sa mort... N'aie donc plus de doute, et ne renverse pas l'ordre : la croix et la mort précèdent; après la mort, suit l'ensevelissement de trois jours, et après l'ensevelissement, c'est l'incorruptibilité et la résurrection de la tombe. Songe que la même suite s'observe sur le pain de la prothèse. Car, suivant Jean de Damas, il est élevé par les mains du pontife, comme sur la croix; rompu, il est distribué; et il est enseveli en nous, et l'économie est pour ainsi dire consommée en lui; ensuite, il est rendu incorruptible. Et non seulement il est incorruptibilisé, mais il nous incorruptibilise nous-mêmes d'une manière merveilleuse. Apprends que lorsqu'il a été égorgé et mangé par nous, alors il passe à l'état incorruptible, et se mêle à l'essence de notre âme suivant saint Macaire l'Égyptien: πάσης οὖν ἀντιλογίας ἐκτός, τὴν σάρκα τοῦ σφαγιασθέντος ἐσθίομεν, τὸ αἷμα τοῦ σφαγιασθέντος πίνομεν· ἐφ'ᾧ καὶ τὸν θάνατον αὐτοῦ καταγγέλλομεν... Ὑψοῦται διὰ τῶν χειρῶν τοῦ ἀρχιερέως ὡς ἐπὶ σταυροῦ, καὶ κλώμενος διαδίδοται καὶ ἐν ἡμῖν θάπτεται, καὶ τελειοῦται κατ'ἐκεῖνον εἰπεῖν ἡ οἰκονομία, εἶθ'οὕτως ἀφθαρτίζεται. » Eustratiadès, t. II, p. 372, 376-377.

Les mêmes idées et, çà et là, les mêmes expressions se retrouvent dans deux documents apocryphes, fabriqués, il n'y a pas de doute, à l'époque de la controverse, et qui ont exercé la sagacité de plusieurs critiques : nous voulons parler de la fameuse *Lettre de Pierre Mansour à Zacharie, évêque de Doara*, et du discours inachevé du même *Sur le corps immaculé du Sauveur*, publiés d'abord par Pierre Plantin, à Anvers, en 1609, et insérés par Lequien au tome II des œuvres de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCV, col. 401-412. L'auteur de ce pastiche insiste surtout sur l'idée que la messe est une reproduction de toute l'*économie*, c'est-à-dire des mystères de l'incarnation et de la rédemption, et qu'on doit y retrouver la suite des principaux événements de la vie de Jésus, depuis sa naissance à Bethléem jusqu'à sa résurrection glorieuse.

La théorie de Michel Glykas ne souleva pas, à Byzance, la réprobation que l'on pourrait supposer *a priori*. Elle rencontra sans doute des adversaires résolus, mais elle recueillit aussi des adhésions illustres, et les opposants ne la réfutèrent pas avec les arguments qui viendraient naturellement sous la plume de nos théologiens. Le patriarche Georges Xiphilin, après avoir lu la dissertation du novateur, que nous avons résumée, se sentit gagné à sa thèse. Il passa le livre à Bacchus, évêque de Paphos, qui fut d'un avis contraire, et fit remarquer que la messe n'annonce pas seulement la mort du Sauveur mais aussi sa résurrection. Les théologiens se partagèrent bientôt en deux camps. Xiphilin, tant qu'il vécut, les laissa librement discuter et ne dissimula pas sa préférence pour la thèse du moine Sikiditès.

Son successeur, Jean X Camatéros (1198-1206), la favorisa encore davantage. Les partisans de l'incorruptibilité obtinrent que l'empereur Alexis III l'Ange (1195-1203) réunît un concile pour trancher le débat. Le concile, dont les Actes ne nous sont pas parvenus, se montra en majorité favorable à la thèse de l'incorruptibilité, et l'empereur pencha aussi de ce côté. Mais celui-ci n'avait ni le goût des controverses théologiques, ni la poigne d'un Manuel Comnène. Il ne prit pas résolument parti; et comme aux arguments de la minorité les tenants de l'incorruptibilité n'opposaient guère que des textes patristiques, auxquels les autres répondaient par d'autres textes de même provenance, le concile n'anathématisa personne et se

contenta d'interdire toute discussion ultérieure sur la question. Mais comment empêcher des Byzantins de discuter? Le patriarche fut le premier à violer la prescription synodale, et dans un mandement de carême parla de la controverse, en taisant les arguments des partisans de l'incorruptibilité.

La prise de Constantinople par les Latins, en 1204, vint interrompre les discussions, et chacun resta sur ses positions. Plusieurs dissertations furent composées de part et d'autre, et l'on en trouvera sans doute plus d'un écho dans l'énorme littérature théologique byzantine encore inédite. Signalons un court morceau, malheureusement coupé au milieu par une lacune, dans le *cod. Paris. græc. 1189*, du fonds grec, qui contient les œuvres du moine chypriote, Néophyte le Reclus († vers 1220). Aux fol. 199v°-200v°, Néophyte nous dit son sentiment sur la question soulevée par Michel Glykas. Il termine en se rangeant du côté des partisans de l'incorruptibilité, bien que, chose curieuse, les récits de visions eucharistiques qui précèdent fassent attendre une solution toute contraire et favorisent nettement la conception ultra-réaliste.

Malgré l'appui des patriarches Georges Xiphilin et Jean Camatéros, la thèse de la corruptibilité ne réussit pas à devenir la doctrine officielle de l'Église byzantine. Elle fut peu à peu abandonnée et même traitée d'hérésie. Elle s'opposait trop ouvertement à l'enseignement formel de la plupart des anciens Pères grecs, qui enseignent que Jésus-Christ se trouve dans l'eucharistie avec sa chair impassible, vivante et glorifié; que la division de l'hostie n'entraîne pas la division du corps; que Jésus est tout entier présent sous la moindre parcelle; que, si l'Agneau divin est immolé sur l'autel, c'est une immolation non sanglante, ἀναίμακτος θυσία, une immolation qui ne mérite pas ce nom, θυόμενος ἀθύτως. Glykas, sans doute, pouvait invoquer en sa faveur quelques expressions réalistes de saint Jean Chrysostome sur l'immolation de la victime de l'autel, expressions plus oratoires que théologiques, destinées à inculquer fortement à un auditoire populaire le dogme de la présence réelle. Il pouvait citer maint récit d'apparitions eucharistiques, où le Sauveur est dépeint sous la forme d'un petit enfant découpé en morceaux, à la fraction de l'hostie, et distribué sous cette forme aux communiants (voir, par exemple, l'histoire du moine incrédule à la présence réelle converti par saint Arsène, *P. L.*, t. LXXIII, col. 978 sq.; l'histoire du Juif assistant à la messe célébrée par saint Basile, histoire que rapporte Glykas lui-même dans sa dissertation, *loc. cit.*, p. 376). Il pouvait aussi se prévaloir jusqu'à un certain point de l'autorité d'Anastase le Sinaïte, dans l'*Hodégos*, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 291-298, où, discutant avec un gaïanite, Anastase paraît supposer que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est corruptible. Mais ces arguments d'autorité étaient trop peu nombreux et trop imprécis pour contrebalancer les évidentes affirmations patristiques et plusieurs passages des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, que citaient les partisans de l'incorruptibilité. Par ailleurs, la théorie de Glykas, qui transformait en véritable sacrifice sanglant l'hostie pacifique et non sanglante de nos autels, répugnait trop au sens chrétien pour s'imposer à la croyance des fidèles. Elle fut ruinée, du jour où les Byzantins prirent contact avec la théologie latine des accidents eucharistiques. C'est à peine si l'on en signale quelques traces chez les Grecs de la période moderne. Cf. Athanase de Paros, Ἐπιτομὴ τῶν θείων δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 369-372.

III. Doctrine des théologiens gréco-russes de l'époque moderne. — A partir du XVIe siècle, la théologie eucharistique de l'Église gréco-russe devient, dans une large mesure, tributaire de la théologie catholique. Pour réfuter les protestants, qui s'attaquent à la fois au sacrement et au sacrifice, les théologiens orientaux empruntent volontiers les arguments de nos grands théologiens des XVIe et XVIIe siècles.

Dès la fin du XVIe siècle, Jérémie II, patriarche de Constantinople, répondant aux professeurs luthériens de Tubingue et de Wittenberg, s'inspire surtout de l'*Exposition de la liturgie de Nicolas Cabasilas*, dont il transcrit plusieurs passages relatifs à la messe, représentation de toute l'économie et à la consécration, considérée comme l'essence du sacrifice. *Première réponse*, c. XIII, dans Gédéon de Chypre, Κριτὴς τῆς ἀληθείας, Leipzig, 1758, t. I, p. 64-65, 74.

Au XVIIe siècle, les négations protestantes sur le sacrifice de la messe comme sur la plupart des autres dogmes sont rejetées par plusieurs conciles locaux. La *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila affirme le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Ce sacrifice est propitiatoire pour les péchés des vivants et des morts; il est le mémorial de la passion du Sauveur, et durera jusqu'à la fin des temps, *Conf. orth.*, Ire p., q. XVIII, Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. I, Iéna, 1850, p. 183-184. Dosithée, dans sa *Confession de foi*, c. XV et XVII, n'est pas moins explicite : Le sacrifice non sanglant de la Nouvelle Alliance a été institué à la dernière cène, quand Jésus a dit : *Prenez et mangez : Ceci est mon corps*, etc. C'est un sacrifice véritable et propitiatoire, offert pour tous les fidèles vivants ou morts et pour l'utilité commune, comme on le voit par les prières qui l'accompagnent et que nous ont transmises les Apôtres, ἔτι εἶναι θυσίαν ἀληθῆ καὶ ἱλαστικὴν, προσφερομένην ὑπὲρ πάντων εὐσεβῶν ζώντων καὶ τεθνεώτων καὶ ὑπὲρ ὠφελείας πάντων. Kimmel, *ibid.*, p. 449, 461.

Les manuels de théologie composés à partir du XVIIIe siècle pour l'usage des séminaires et des académies ecclésiastiques exposent généralement, à la manière des manuels catholiques et dans le même ordre, les diverses questions relatives au sacrifice de la messe. Quelques-uns cependant ne distinguent pas nettement entre le sacrement et le sacrifice, et mêlent les deux notions. Les questions proprement scolastiques sur l'essence du sacrifice, sur la distinction des divers fruits, sont communément passées sous silence par les théologiens contemporains. Quelques-uns pourtant font de brèves allusions aux opinions sur l'essence du sacrifice, et adoptent celle qui voit cette essence dans la consécration des deux espèces considérées séparément. Ainsi C. Androutsos, Δογματική, Athènes, 1907, p. 373; Dyovouniotis, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1913, p. 120 : ἡ ἔννοια τῆς θυσίας ἐν τῇ θείᾳ εὐχαριστίᾳ ἔγκειται ἐν τῷ χωρισμῷ τοῦ ἄρτου καὶ οἴνου; Malinovskii, *Résumé de théologie dogmatique*, Serghiev Possad, 1908, p. 387.

La plupart affirment explicitement l'identité substantielle du sacrifice de la messe avec le sacrifice de la croix, tout en notant les différences qui les distinguent. Voir, par exemple, Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, éd. russe de Pétrograd, 1883, p. 420-421; Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 386-387; Androutsos, Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athènes, 1901, p. 301-302; Δογματική, p. 370-371; Dyovouniotis, *op. cit.*, p. 122-123. L'identité du prêtre principal, qui est Jésus-Christ lui-même, n'est pas oubliée. Mais Malinovskii, *op. cit*., p. 387, remarque que le Sauveur offrit *immédiatement* le sacrifice de la croix, tandis qu'il offre le sacrifice eucharistique *médiatement*, c'est-à-dire par l'intermédiaire des prêtres, sans exclure pour cela sa participation *actuelle*, quoique invisible à ce sacrifice. Il y a également accord complet entre

les théologiens gréco-russes et les théologiens catholiques sur les quatre fins du sacrifice de la messe.

A côté des manuels de théologie dogmatique, il faut mentionner les catéchismes et les explications des rites liturgiques, qui s'adressent surtout aux simples fidèles. Ces sortes d'ouvrages conservent une couleur byzantine très prononcée, et l'on y retrouve les principales idées exposées par les anciens commentateurs de la liturgie, surtout celle-ci : que la messe est la représentation de toute l'*économie*. Signalons, parmi ces ouvrages, celui de Jean Nathanaël : Ἡ θεία λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων, Venise, 1574, qui fut traduit en slavon et entra dans la composition de l'ouvrage intitulé *Scrigeal* approuvé par le concile moscovite de 1656 et publié par le patriarche Nicon; celui de Nicolas Bulgaris, Ἱερὰ κατήχησις ἤτοι ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας καὶ ἐξέτασις τῶν χειροτονουμένων, édité à Venise en 1683 et plusieurs fois reproduit depuis, encore très lu de nos jours dans les milieux grecs; le Ταμεῖον ὀρθοδοξίας de Théophile de Campanie, Venise, 1780, c. XIV-XVII, p. 28-43 de l'édition d'Athènes, 1908, resté également très populaire. Le *Grand catéchisme* de Philarète de Moscou, estimé par les Russes à l'égal d'une confession de foi, consacre, malgré sa brièveté, plusieurs questions au symbolisme des rites de la messe, et reproduit bien la conception byzantine : « Quelle part doivent prendre à la divine liturgie les simples assistants, qui ne communient pas ? *Rép.* : Ils peuvent et doivent prendre part à la messe par la prière, la foi et surtout par le souvenir ininterrompu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a justement recommandé de faire cela en sa mémoire.— Quel souvenir convient-il d'évoquer, au moment où a lieu la procession pour l'évangile (= la petite entrée) ? *Rép.* : Le souvenir de Jésus-Christ paraissant pour prêcher l'Évangile. Aussi pendant la lecture de l'évangile, il faut avoir l'attention et la piété que nous aurions, si nous voyions et entendions Jésus-Christ lui-même. — A quoi faut-il penser, quand a lieu la procession pour le tranfert des dons à l'autel (= la grande entrée)? *Rép.* : Il faut penser à Jésus-Christ allant à son émouvante passion comme une victime à l'immolation, et se souvenir aussi que plus de douze légions d'anges sont là prêtes à le garder comme leur tsar (*Le tsar des tsars et le Seigneur des Seigneurs s'avance pour être immolé*, dit un tropaire de la messe du samedi saint). — A quoi faut-il penser au moment même de l'accomplissement du mystère, et quand les ministres sacrés communient à l'autel? *Rép.* : A la cène mystique de Jésus-Christ lui-même avec les Apôtres, à sa passion, à sa mort et à son ensevelissement. — Que représentent, après cela, l'écartement du voile du sanctuaire, l'ouverture des portes impériales et l'apparition des saints dons ? *Rép.* : L'apparition de Jésus-Christ lui-même, à la résurrection. — Que représente la dernière ostension des saints dons au peuple, après laquelle ceux-ci sont cachés? *Rép.* : L'ascension de Jésus-Christ au ciel. » Mieux que l'exposé technique d'un manuel de théologie dogmatique, ces brèves demandes et réponses, nous disent la foi vivante de l'Église russe au sacrifice de la messe mémorial de la passion du Sauveur, évocation mystique des principaux mystères de sa vie.

Sur la controverse : *Tu es celui qui offre qui est offert et qui reçoit*, voir : Maï, *Spicilegium Romanum*, t. X, Rome, 1844, p. 1-96; Migne, *P. G.*, t. CXL, col. 137-202; Nicétas Acominatos, *De Manuele Comneno*, l. VII, 5, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 560-564; Allatius, *De perpetua consensione Ecclesiæ occidentalis atque orientalis*, l. II, c. XII, 5, Cologne, 1648, col. 690-692; du même, *In Roberti Creyghtoni apparatum, versionem et notas ad historiam concilii Florentini scriptam a Sylvestro Syropulo de unione inter Græcos et Latinos exercitationes*, *Exerc.* XXVI, p. 522-538 ; Kinnamos, *Histor.*, l. IV, c. XVI, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 517-521; Andronic Dimitracopoulos, Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ Πατρὶ μόνῳ, Leipzig, 1865; du même, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, Leipzig, 1866, p. 345 sq.

Sur la controverse relative à l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie : Nicétas Acominatos, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας, l. XXVII, publié dans les Prolégomènes à l'édition des chapitres théologiques de Michel Glykas par Sophrone Eustratiadès, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, t. I, Athènes, 1906, p. κ'-μ'; Michel Glykas, c. LIX et LXXXIII, publiés par S. Eustratiadès, *op. cit.*, t. II, p. 133-135, 348-379, Alexandrie, 1912 (comme nous l'avons dit dans le corps de l'article, le c. LIX, n'est pas autre chose que la fameuse lettre attribuée à Jean Zonaras sur la corruptibilité du corps du Christ, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1073, n. 5); Pierre Mansour, *Lettre à Zacharie, évêque de Doara*, et *Discours sur le corps immaculé du Christ reçu à la communion*, avec la préface de Lequien, *P. G.*, t. XCV, col. 397-412 (nous avons dit que ces deux pièces étaient des écrits supposés, reproduisant des passages entiers des deux chapitres de Michel Glykas sur le sujet); Néophyte le Reclus, Συνοπτικὴ παρεξέτασις περὶ τῆς νεοφανοῦς διχονοίας εἴτε ἄφθαρτον, εἴτε φθαρτὴν ὁ Χριστὸς προσελάβετο σάρκα (faux titre, puisque l'auteur ne parle que du corps eucharistique), ἐκ πνευματικῶν δὲ ῥήσεων ἀναμφιβόλων ἡ παρεξέτασις παριστῶσα τὰς ἀποδείξεις, dans le *Cod. Paris. græc. 1189*, fol. 199 v°-200 v°; Nicétas Acominatos, *De Alexio Isaaci Angeli fratre*, l. III, 3, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 893-898; Allatius, *De perpetua consensione*, l. II, c. XIII, 3, col. 702-703, et *Exercit.* XXVI *in Creightonum*, p. 538-549; les auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, édit. Migne, t. I, col. 711-725, et t. IV, col. 565-593, sur le XXIIIe chapitre de l'*Hodégos* d'Anastase le Sinaïte; t. IV, col. 677-696, sur la *Lettre à Zacharie* et le *Discours sur le corps du Seigneur* de Pierre Mansour; t. IV, col. 611-642, sur la controverse soulevée par Michel Glykas (cf. sur le même sujet, t. I, col. 413-419); t. IV, col. 523-526, sur l'histoire de saint Arsène.

M. JUGIE.

VIII. LA MESSE DANS LA LITURGIE. — Notre tâche dans cet article devra se borner à traiter : 1° de la messe dans les plus anciens documents liturgiques, la παράδοσις de saint Hippolyte (la question de la *Didachè* a été traitée dans une section précédente, col. 865), l'*Anaphore de Sérapion*, les *Constitutions apostoliques*, l'*Anaphore de Balizeh*; 2° La messe dans les liturgies grecques et orientales étant étudiée à ORIENTALES (*Liturgies grecques et*), il nous restera à traiter de la messe dans les liturgies latines, à l'exception de la liturgie romaine; et dans le 3° de la messe romaine. La question de la messe ambrosienne est traitée au mot AMBROSIENNE (*liturgie*), et celle de la messe mozarabe au mot MOZARABE (*liturgie*).

I. L'ANAPHORE D'HIPPOLYTE. — 1° *Le texte.* — Ce texte désormais fameux a été édité en latin d'abord par Ed. Hauler, *Didascaliæ Apostolorum fragmenta veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Ægyptiorum reliquiæ*, fasc. prior, Leipzig, 1900. L'anaphore est p. 106-107.

C'est là que dom Cagin l'a trouvée et il en a fait un commentaire d'une richesse incomparable dans son *Eucharistia, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (Rome, Paris, Tournai, 1912), rapprochant le texte de cette anaphore de celui des autres liturgies, étudiant à cette occasion le canon de la messe romaine et

les autres formules eucharistiques. Il arrivait même à cette conclusion, comme on le voit par le sous-titre, que ce document n'est rien de moins que l'anaphore primitive, l'anaphore apostolique, la formule même laissée par les apôtres à l'Église. Dès ce moment, et tout en admirant l'érudition et l'ingéniosité de ces recherches, on était tenu de faire les plus expresses réserves sur ces conclusions. Depuis ce temps les travaux de dom Connolly, dont la théorie concordait avec celle de Ed. Schwartz, sont arrivés à démontrer de la façon la plus convaincante que cette anaphore est l'œuvre de saint Hippolyte, et qu'elle a été composée à Rome dans les trente premières années du IIIe siècle. Ces conclusions ont été adoptées par la plupart des savants, et dom Cagin lui-même, non sans quelques réserves, s'est rangé à cette opinion. Nous donnerons tout à l'heure l'énoncé des principaux travaux composés autour de ce texte célèbre.

Nous nous contenterons de dire ici en quelques mots que l'anaphore d'Hippolyte est donnée à propos de l'ordination d'un évêque dans un ouvrage que l'on a longtemps appelé la *Constitution égyptienne* ou les *Statuts des apôtres*, et qui se trouve être en réalité l'ἀποστολικὴ παράδοσις ou *traditio apostolica* de saint Hippolyte (HIPPOLYTE, col. 2502 sq.). Nous ne l'avons pas dans l'original mais dans une traduction latine, les *fragmenta veronensia* cités ci-dessus, puis dans des traductions en copte, en arabe et en éthiopien. Ces dernières éditées et traduites par G. Horner, *The statutes of the apostles*, 1904, p. 244 sq. et 306 sq. Ajoutons que la traduction de l'anaphore dont nous avons à nous occuper se trouve p. 138, 139 de cet ouvrage, et que les *Constitutions apostoliques*, l'*Épitomè* en grec, les *Canons d'Hippolyte* en arabe, et le *Testament de N.-S.* en syriaque, ont tous exploité sans réserve la *traditio apostolica;* et ce n'est pas le moindre avantage de la découverte de dom Connolly d'avoir changé nos perspectives sur ce point, et de nous avoir permis un classement rigoureux de ces divers ouvrages si longtemps discutés. Pour les travaux de Funk, Achelis et autres, voir CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.

L'importance d'un texte eucharistique daté et situé n'échappera à personne. Aussi le donnerons-nous ici d'après Hauler en prévenant le lecteur qu'il ne faut pas considérer comme définitif un texte qui n'est qu'une traduction de l'original grec. L'*apostolica traditio* attend maintenant un philologue habile et consciencieux dont la tâche ne sera du reste pas facile. Tel quel, notre texte permet de se rendre compte de la conception eucharistique d'Hippolyte.

...quicumque factus fuerit episcopus, omnes os offerant pacis, salutantes eum, quia dignus effectus est.

Illi vero offerant diacones oblationem, quique imponens manus in eam cum omni præsbyterio dicat gratias agens.

Dominus vobiscum, et omnes dicant : Et cum spiritu tuo.
Sursum corda. Habemus ad Dominum.
Gratias agamus Domino. Dignum et justum est.
Et sic jam prosequatur :

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuæ ;
qui est verbum tuum inseparabilem,
per quem omnia fecisti et bene placitum tibi fuit ;
misisti de cælo in matricem virginis,
quique in utero habitus incarnatus est,
et filius tibi extensus est ex Spiritu Sancto et virgine natus ;
qui voluntatem tuam complens
et populum sanctum tibi adquirens,
extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt;
qui cumque traderetur voluntariæ passioni, ut mortem solvat,
et vincula diaboli dirumpat
et infernum calcet
et justos inluminet
et terminum figat
et resurrectionem manifestet,
accipiens panem, gratias tibi agens dixit : accipite, manducate :
hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur.
similiter et calicem dicens : Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur;
quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Memores igitur mortis et resurrectionis ejus offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus, ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctæ Ecclesiæ ; in unum congregans de omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus, per puerum tuum Jesum Christum per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio cum Sancto Spiritu, in sancta Ecclesia tua, et nunc et in sæcula sæculorum. Amen.

Hauler, *op. cit.*, p. 106, 107; dom Cagin, *Eucharistia*, a reproduit ce texte, p. 121 et aussi p. 294, où il a essayé, non sans succès, une restitution du texte grec original. Connolly en a donné une traduction en anglais. Voir plus loin le titre des travaux publiés sur ce sujet.

Nous ferons sur ce texte précieux les observations suivantes. Cette anaphore assez sommaire, comme on le voit, n'est donnée par son auteur que comme un modèle de prière eucharistique proposé à l'évêque, et non comme la norme à suivre, moins encore le prototype de toutes les liturgies émané des apôtres eux-mêmes. Un point sur lequel il faut insister, et sa composition en est une nouvelle preuve, c'est que l'improvisation est à cette époque la loi de la prière. On improvise les doxologies, les prières litaniques, même l'anaphore eucharistique. A l'appui de ce fait, il existe des textes très nombreux que l'on pourrait citer ici. Dom Cagin lui-même en est convenu dans son *Anaphore apostolique*.

Nous reconnaissons volontiers du reste que ces improvisations ne s'écartaient pas d'un certain thème général et même que certaines formules, celles du *Credo*, celle du baptême, celle de la consécration par exemple, avaient une tendance à se fixer *ne varietur*. De cet usage aussi on pourrait donner de nombreux exemples.

Un docteur comme Hippolyte s'inspirait naturellement de la tradition, et l'on a pu faire à propos de son anaphore des comparaisons intéressantes avec les lettres de saint Ignace, celle de Polycarpe, et surtout avec saint Paul. Tous ces *archaïsmes* que l'on a soigneusement relevés ne sont pas pour nous étonner.

On remarquera aussi que la *traditio apostolica* ne prétend pas donner le texte de la messe au complet, mais seulement l'anaphore, c'est-à-dire la prière récitée par le prêtre sur l'eucharistie. Il n'est pas question d'avant-messe, ni de fraction, ni de communion qui cependant faisaient à cette époque partie intégrante de la messe. Mais plus loin, dans le même document à propos des ordinations et du baptême, nous trouvons des allusions à la messe et à la communion que nous devons donner.

Après le baptême et les onctions d'huile une allusion, selon nous, à la prière des fidèles. En effet la prière des fidèles avait lieu après que les catéchumènes et les pénitents avaient été congédiés, c'est-à-dire après la messe des catéchumènes.

Et postea jam simul cum omni populo orent (qui baptizati et uncti sunt), non primum orantes cum fidelibus, nisi omnia hæc fuerint consecuti.

Et cum oraverint, de ore pacem offerant. Et tunc offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exemplum quod dicit Græcus antitypum, corporis Christi ; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit Græcus similitudinem, sanguinis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum ; lac et melle mixta simul ad plenitudinem promissionis, quæ ad patres fuit,

quam dixit terram fluentem lac et mel, quam et dedit carnem suam Christus, per quam sicut parvuli nutriuntur, qui credunt, in suavitate verbi amara cordis dulcia efficiens ; aquam vero in oblationem in indicium lavacri, etc.

...frangens autem panem [episcopus] singulas partes porrigens dicat : Panis cælestis in Christo Jesu. Qui autem accipit, respondeat : Amen. Presbyteri vero si non fuerint sufficientes teneant calices et diacones et cum honestate adstent et cum moderatione : primus qui tenet aquam, secundus, qui lac, tertius, qui vinum. Et gustans, qui percipient, de singulis ter dicente eo, qui dat : « In Deo Patre omnipotenti. » Dicat autem, qui accipit : « Amen. » « Et domino Jesu Christo et Spiritu Sancto et sancta Ecclesia. » Et dicat : « Amen. » Ita singulis fiat. Cum vero hæc fuerint, festinet unusquique operam bonam facere. Hauler, *op. cit.*, p. 111-113.

Plus loin il est recommandé au fidèle de prendre l'eucharistie avant toute autre nourriture. C'était l'eucharistie que le fidèle avait emportée dans sa maison. Aussi lui prescrit-on de la mettre en sûreté dans un endroit où aucun animal, souris ou autre, ne puisse approcher

(et) ne quid cadeat et pereat de eo [pane]. Corpus enim est Christi edendum credentibus et non contemnendum. [Calicem] in nomine Dei benedicens accepisti quasi antitypum sanguinis Christi. Quapropter nolito effundere, ut non spiritus alienus velut de contemnente illud delingat : reus eris sanguinis, tanquam qui spernit præputium quod comparatus est. *Ibid.*, p. 117, 118.

2° *Analyse du texte.* — Si l'anaphore d'Hippolyte ne peut être considérée comme l'*anaphore apostolique*, elle est, à coup sûr, un précieux témoin de la tradition. Voici les idées essentielles qui sont exprimées dans ce document. Nous les classons dans un cadre qui nous servira pour étudier l'anaphore de Sérapion, les prières des *Constitutions apostoliques* et quelques autres documents.

1. *Le début de l'anaphore.* — S'il n'est pas question dans l'anaphore de la messe des catéchumènes, ce n'est pas que l'existence en soit ignorée à Rome. Mais Hippolyte n'avait pas à s'en préoccuper, n'ayant d'autre but que de fournir à l'évêque un thème pour la prière eucharistique. On peut voir une allusion à la messe des catéchumènes dans le passage que nous avons cité sur les catéchumènes admis après leur baptême à la prière des fidèles.

La messe est par excellence la prière d'action de grâces : *Gratias agamus Domino, Gratias tibi referimus Deus.* Cette action de grâces est adressée à Dieu par les hommes. Dans la préface romaine aujourd'hui Dieu est appelé *Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus.* Ces titres sont bien dans la tradition. Une vieille forme de canon romain dont nous aurons à nous occuper (le missel de Stowe) nous dit : *Deus es unus et immortalis, Deus incorruptibilis et inmotabilis, Deus invisibilis et fidelis*, etc. Le titre *omnipotens*, παντοκράτωρ, revient d'ordinaire dans ces anaphores comme dans d'autres prières, comme dans les symboles en particulier : *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ.* Ici nous n'avons aucune épithète ajoutée à *Deus*.

2. *Prière du Christ.* — Cette action de grâces nous l'offrons *per Jesum Christum.* Hippolyte développe ce thème avec complaisance; il nous décrit à ce propos toute la mission du Fils sur la terre; son anaphore tourne au symbole de foi, et c'est avec raison que l'on a attiré sur ce point notre attention, car c'est une des caractéristiques de son anaphore que cet exposé de doctrine : *Per dilectum puerum tuum, salvatorem, redemptorem, angelum voluntatis tuæ, verbum tuum inseparabilem, quem misisti de cælo*, etc.

Ce développement dogmatique si intéressant sera abandonné dans la suite, ou simplement résumé, ou présenté sous d'autres formes, *qui post resurrectionem suam omnibus discipulis suis manifestus apparuit, qui ascendens super omnes cætos, per quem majestatem tuam*, etc.

3. *Récit de l'institution.* — Ce développement amène assez naturellement le récit de l'institution : *gratias tibi agens dixit.* Ce point est important aussi à noter. Le *Sanctus* auquel aboutissent nos préfaces eucharistiques et la plupart des préfaces, n'est pas mentionné à cette place. Ce trait a été justement relevé aussi comme un indice d'antiquité, dont on a cherché à trouver des traces dans les liturgies d'une date très postérieure. Les termes de l'institution : *accipiens panem, similiter et calicem*, sans les additions *in sanctas ac venerabiles manus, elevatis oculis, benedixit*, etc., sont aussi à retenir.

4. *Anamnèse et oblation sacerdotale.* — Ces deux actes sont résumés d'un mot. Ici, nous retrouvons ce caractère de simplicité et de grandeur, et aussi de concision, qui sont un des caractères de cette anaphore. Le canon romain, qui suit la même ligne, commentera et paraphrasera ce qui est dit ici en une courte proposition. La même disposition est bien plus sensible encore dans le VIII° livre des *Constitutions apostoliques* qui garde les termes d'Hippolyte, mais les noie dans une paraphrase prolixe.

5. *L'épiclèse.* — Même caractère dans l'épiclèse dont l'allure est si particulière et qui ne fait qu'un avec la consécration.

Pour la communion le *quod dicit græcus antitypum*, une addition, sans doute du traducteur latin, se rencontre dans les anciens documents, comme nous le verrons dans la formule du *De sacramentis*, et dans l'anaphore de Sérapion, dans le sens de *sacramentum.* L'allusion au lait et au miel est aussi caractéristique et bien romaine. Les autres détails de la communion, dont quelques-uns ont été maintenus longtemps dans la messe romaine, comme nous le verrons aussi, sont d'accord avec les coutumes décrites par Tertullien.

6. *Doxologie et finale.* — La doxologie qui est la finale ordinaire du canon, est amenée sans effort ici par l'épiclèse. Elle ne mérite pas moins que celle-ci d'être remarquée, parce qu'elle est unique en son genre et qu'elle est une confirmation de l'attribution de l'anaphore à Hippolyte qui dans ses ouvrages emploie des formules analogues. C'est une doxologie nettement trinitaire, et la personne du Fils y est même ramenée d'une façon que l'on a traitée à tort de maladroite, mais qui se justifie par le désir d'encadrer le nom du Fils entre le Père et le Saint-Esprit. La mention à deux reprises de la *sainte Église : in oblationem sanctæ Ecclesiæ, in sancta Ecclesia tua*, n'est pas moins remarquable, et rappelle la doxologie de saint Paul : *Ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu in omnes generationes sæculi sæculorum.* Eph., III, 21.

Cette anaphore est bien conforme à la théologie d'Hippolyte qui, dans ses luttes contre le sabellianisme ou patripassianisme et les trithéistes, s'efforce de maintenir la doctrine de Dieu, principe unique et créateur, du Verbe, *Logos* divin par qui le Père a créé et racheté le monde. Voir HIPPOLYTE. On comprendra mieux du reste la portée de cette anaphore en la comparant à celles des *Constitutions apostoliques* et du *Testamentum D. N. J. C.*

Après dom Hugh Connolly à qui revient le mérite d'avoir identifié la *Constitution égyptienne* ou *Statuts des apôtres* avec l' Ἀποστολικὴ παράδοσις ou *traditio apostolica* de saint Hippolyte, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents* (*Texts and studies*, t. VIII), Cambridge, 1916, et E. Schwartz qui dès 1910 arrivait, avec une démonstration beaucoup moins complète, à des conclusions analogues, *Ueber die pseudapostolischen Kirchenordnungen*, il faut citer les travaux de Funk, d'Achelis, de Hauler, de Horner, de Riebel qui ont travaillé à préparer ces résultats. On en trouvera la nomenclature complète dans A. J. Maclean, *The ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, et dans

dom Wilmart, *Un règlement ecclésiastique du début du IIIe siècle, La tradition apostolique de saint Hippolyte*, dans la *Revue du Clergé français*, 1918, t. XCVI, p. 81 sq. Voir aussi du même, *Le texte latin de la* Paradosis *de saint Hippolyte*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, t. IX, p. 62-79.

Les travaux de dom Cagin sur ce texte sont l'*Eucharistia, canon primitif de la messe ou formulaire premier de toutes les liturgies* (c'est le texte de l'anaphore que nous avons donné), in-4°, Paris, Rome, Tournai, 1912. Une sorte de résumé en a été donné sous ce titre : *L'anaphore apostolique et ses témoins*, in-12, Paris, 1919. L'*Eucharistia* ne contient que les deux premières parties du travail de dom Cagin ; des fragments de la troisième ont été donnés sous forme de *Mémoire* au congrès eucharistique de Lourdes, in-4°, Desclée, 1914, qui n'est pas dans le commerce.

M. Vigourel, converti à la théorie de dom Cagin et qui s'est donné pour mission d'en vulgariser les résultats, a publié plusieurs articles, notamment : *Le canon romain et la critique moderne*, Paris, 1925, et tout dernièrement un volume intitulé, *Liturgies et spiritualité. Origines apostoliques*, Paris, 1927. Après avoir fait des réserves expresses sur ce livre dont la thèse de fond ne saurait être admise, on pourra s'édifier à l'exposé des théories mystiques et même s'instruire, car les données théologiques de l'anaphore y sont étudiées.

II. L'ANAPHORE DE SÉRAPION. — Un autre texte qui ne le cède guère en valeur au précédent est celui de Sérapion, évêque de Thmuis. Il fut publié en 1899 dans les *Texte und Untersuchungen*, par G. Wobermin, sous ce titre : *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, Neue Folge, t. II, fasc. 3, Leipzig, 1899. Cette édition passe d'ordinaire pour la première, mais en réalité le texte avait été édité, à l'insu de Wobermin, quelques années plus tôt, en 1894, dans *Trudy, the journal of the ecclesiastical Academy of Kief*.

Il a été réédité par F. E. Brightman, dans le *Journal of theological Studies*, oct. 1899, et janv. 1900, avec l'érudition que l'on peut attendre de l'éditeur des *Eastern and western Liturgies;* dans les *Early Chureh Classics*, J. Wordsworth en a donné la traduction anglaise avec les notes et une introduction, *Bishop Sarapion's Prayer Book, an Egyptian sacramentary dated probabty about A. D. 350-356*, Londres, 1910; F. X. Funk l'a aussi édité avec une traduction latine dans *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, t. II, p. 158-195; P. Batiffol, *L'eucharistie*, 5e éd., 1913, a traduit en français une partie de l'anaphore; cf. aussi du même un article dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1899, p. 75 sq.

Comme on le voit par les titres qui précèdent, on connaît l'auteur qui fut le contemporain et l'ami de saint Antoine et de saint Athanase. Ce n'est pas le moindre mérite de ce document que l'on puisse ainsi le situer exactement quant à sa date et à son lieu d'origine. Le manuscrit d'où ce texte a été tiré est le n° *149* du monastère de Lavra au Mont-Athos. Il paraît du XIe siècle et contient quelques autres ouvrages en grec dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Le texte liturgique se présente sous la forme de trente et une prières, chacune avec son titre, celui de la première et celui de la quinzième contiennent le nom de Sérapion, 'Ευχὴ προσφόρου σαραπίωνος ἐπισκόπου, et προσευχὴ σαραπίωνος ἐπισκόπου Θμούεγως. εὐχὴ εἰς τὸ ἄλειμμα τῶν βαπτιζομένων. L'histoire de cet évêque est assez connue; il a laissé plusieurs ouvrages qui sont venus jusqu'à nous; il lutta avec saint Athanase contre l'arianisme et son nom est au calendrier des saints au 21 mars. Voir les ouvrages de lui qui nous ont été conservés dans *P. G.*, t. XL, col. 899 sq.; le card. Pitra et Brinkmann ont publié quelques autres fragments de moindre importance.

1° *L'ordre des prières du livre de Sérapion.* — La première question qui se pose à l'occasion de ces prières est de rechercher l'idée qui a présidé à cette collection et l'ordre que l'on doit y établir. A première vue, d'après l'inspection du ms., les divers groupes de prières ne paraissent pas présenter beaucoup de suite. Ainsi les prières de l'avant-messe ou pro-anaphoriques sous les n° 19-30, devraient de toute évidence précéder l'anaphore, qui comprend les n° 1-6. Mais il ne faudrait pas pour cela crier au désordre, et attribuer l'arrangement actuel à une erreur ou à une fantaisie d'un copiste d'âge postérieur. Il est possible, il est probable même que l'ordre actuel soit celui qu'avait choisi Sérapion, et il se justifie assez aisément. Le voici avec les titres du manuscrit :

I. Prière d'anaphore de l'évêque Sérapion;
II. Fraction et prière de fraction ;
III. Imposition des mains sur le peuple après la communion des clercs ;
IV. Prière après la communion du peuple ;
V. Prière pour ceux qui offrent les huiles et les eaux ;
VI. Imposition des mains après la bénédiction de l'eau et de l'huile ;
VII. Bénédiction des eaux ;
VIII. Prière pour les candidats au baptême ;
IX. Prière après la renonciation (à Satan) ;
X. Prière après la réception (du baptême) ;
XI. Prière après le baptême ;
XII. Imposition des mains pour l'ordination des diacres ;
XIII. Imposition des mains pour l'ordination des prêtres ;
XIV. Imposition des mains pour la consécration de l'évêque ;
XV. Prière de Sérapion évêque de Thmuis pour l'onction de l'huile aux baptisés ;
XVI. Prière pour le chrême dont sont oints les baptisés ;
XVII. Prière pour l'huile des malades ou pour le pain et l'eau ;
XVIII. Prière pour l'enterrement d'un défunt ;
XIX. Première prière du dimanche ;
XX. Prière après l'homélie ;
XXI. Prière pour les catéchumènes;
XXII. Prière pour les malades ;
XXIII. Prière pour l'abondance des fruits ;
XXIV. Prière pour l'Église ;
XXV. Prière pour l'évêque et pour l'Église ;
XXVI. Prière à dire à genoux ;
XXVII. Prière pour le peuple ;
XXVIII. Imposition des mains aux catéchumènes ;
XXIX. Imposition des mains aux laïques ;
XXX. Imposition des mains aux malades.

D'après ces titres, on voit que ce livre contient, avec les prières de la messe, quelques autres prières et bénédictions à l'usage de l'évêque. Le titre d'*euchologe* de Sérapion, qui lui a été donné, répond assez bien à ce contenu.

Toutes ces prières peuvent se grouper sous six chefs principaux.

1. Anaphore eucharistique avec la bénédiction de l'huile et de l'eau, n. I, II, III, IV, V, VI.
2. Prières pour le baptême, n. VII, VIII, IX, X, XI.
3. Prières d'ordination, n. XII, XIII, XIV.
4. Bénédiction de l'huile pour le baptême, du chrême pour la confirmation, de l'huile pour les malades, du pain et de l'eau, n. XV, XVI, XVII.
5. Prière pour les morts, n. XVIII.
6. Prières avant l'anaphore, n. XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX.

Cette dernière partie doit si évidemment se placer avant le groupe I-VI, qu'elle se termine par cette rubrique : Πᾶσαι αὗται εὐχαὶ ἐπιτελοῦνται πρὸ τῆς εὐχῆς τοῦ προσφόρου.

Une première remarque c'est que toutes ces prières, quelle que soit leur vraie place, sont du même auteur. Je crois que sur ce point tout le monde est d'accord. Wordsworth qui était un excellent helléniste, a fait dans le petit ouvrage que nous avons cité, quelques remarques sur l'emploi de certains termes, μονογενής, φιλάνθρωπος, ζωή, ζῶν (en un sens particulier),

ἐνέργεια, ἐπιδημία, etc., qui s'opposeraient à toute hypothèse contraire.

Une seconde remarque c'est que l'ouvrage est à l'usage de l'évêque seul; il ne contient, avec une seule exception, que les prières qu'il doit réciter durant le service, si bien même que par deux fois, ce qui est rare pour les prières liturgiques surtout à cette époque, il emploie la première personne du singulier ἐκτεινῶ τὴν χεῖρα (n. III), et παρακαλῶ σε (n. XIX). Il pouvait donc réunir ces prières selon l'ordre qui lui convenait. Mais cet ordre n'est du reste pas fantaisiste. L'anaphore étant la partie la plus importante de la liturgie prend naturellement la première place (n. I-VI); puis viennent les prières pour le baptême, pour l'ordination, pour diverses bénédictions et pour les morts (n. VII-XVIII). Les prières d'avant-messe sont reléguées à la fin, comme moins importantes. Du reste elles offrent d'assez grandes variations dans les recueils que nous connaissons. Rien n'empêche de supposer non plus que les bénédictions (n. XXVIII-XXX) forment une collection séparée où l'évêque pouvait puiser *ad libitum.* Mais en somme le recueil suit un ordre logique.

2° *Analyse.* — *1. Avant-messe.* — C'est pour la première fois que dans un document liturgique nous trouvons des prières d'avant-messe (n. XIX-XXVII).

Cet office consiste ici en une première prière au *Père du Fils unique, Maître de l'univers, qui a tout créé,* et à qui l'évêque demande son secours et sa grâce pour les fidèles; qu'Il envoie son Esprit-Saint dans nos intelligences pour comprendre les Écritures, « par ton Fils unique Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint, par qui est à toi gloire et puissance maintenant et dans les siècles des siècles. *Amen.* »

La seconde prière, prière après l'homélie (n. XX), qui a dû suivre les lectures non mentionnées ici, est adressée : au *Dieu sauveur, Dieu de l'univers, Maître du monde, Père du Fils monogène, que tu as envoyé pour sauver les hommes...* pour qu'il ouvre les cœurs (probablement des catéchumènes) et crée un peuple fidèle par le Christ « ton Fils unique dans le Saint-Esprit par qui est à toi, etc. » La prière suivante est aussi, et nommément, sur les catéchumènes pour que Dieu les prépare au baptême et les en rende dignes. Elle se termine par la même doxologie. La prière du n. XXVIII, bénédiction des catéchumènes, devait suivre celle-ci, puisque les catéchumènes quittaient l'église à ce moment. C'est aussi la fin de l'avant-messe. Les prières qui suivent (n. XXII, XXIII, XXIV, XXV) peuvent être considérées comme la prière des fidèles qui précédera l'offertoire.

2. Messe des fidèles. — *a) Prière des fidèles.* — Elle se compose d'une prière pour les malades (n. XXII) qui devait être suivie de la bénédiction des malades (n. XXX); d'une prière pour la bénédiction des fruits (n. XXIII); d'une prière sur l'Église (n. XXIV); d'une prière pour l'évêque, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs, les interprètes, les solitaires, les vierges, les chrétiens mariés, les enfants. Il est possible que cette dernière fût dite par un des prêtres, car tous alors concélébraient avec l'évêque. Puis une prière dite à genoux (n. XXVI) et enfin une prière sur le peuple, vraie prière litanique qui, selon Wordsworth et Brightman, est la prière des diptyques, prière pour les fidèles, pour tout le peuple, pour les souverains, pour les hommes libres et les esclaves, les vieillards et les enfants, pour les voyageurs, les affligés, les malades. Chacune des prières est terminée par la doxologie. Le baiser de paix n'est pas mentionné ici, pas plus que l'offertoire qui certainement devait suivre ces prières.

b) L'anaphore. — L'anaphore qui suit l'offertoire comprend les prières I à VI inclusivement. Elle rentre tout naturellement dans le cadre que nous avons donné pour celle d'Hippolyte.

a. Le prélude. — L'anaphore débute comme toutes les préfaces par le *Vere dignum et justum est.* Le Père est ἀγένητος, le Dieu increé, ineffable, incompréhensible, Père du Fils monogène... Ce Dieu Père invisible est la source de toute lumière, de toute vie, de toute grâce, de toute vérité... à lui est due toute louange, etc.

b. C'est lui qui nous a envoyé son Fils unique, le *Logos* par qui nous connaissons le Père, par lui et le Saint-Esprit nous louons le Père.

Mais déjà dans l'anaphore de Sérapion, à la différence de celle d'Hippolyte, la préface au lieu d'aboutir directement au récit de l'institution, revient à la louange du Père, entouré de myriades d'anges, d'archanges, de trônes, de dominations, de principautés, de pouvoirs; auprès de lui se tiennent les deux séraphins avec leurs six ailes; à eux tous nous nous unissons pour dire : *Sanctus.*

c. Institution. — Mais l'idée du sacrifice revient aussitôt et va amener le récit de l'institution :

Imple etiam hoc sacrificium virtute tua et communicatione tua. Tibi enim obtulimus hoc sacrificium vivum, oblationem incruentam. Tibi obtulimus hunc panem, similitudinem corporis Unigeniti. Hic panis sancti corporis est similitudo, quoniam Dominus Jesus Christus, in qua nocte tradebatur, accepit panem ac fregit deditque discipulis suis dicens : accipite et manducate, hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum.

Propterea et nos similitudinem mortis celebrantes panem obtulimus, et deprecamur : per hoc sacrificium reconciliare nobis omnibus et propitiare, Deus veritatis ; et sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est in unum, ita et Ecclesiam tuam sanctam collige ex omni gente et omni terra et omni urbe et vico et domo, et redde unam vivam catholicam Ecclesiam.

Obtulimus etiam calicem, similitudinem sanguinis, quoniam Dominus Jesus Christus accepit calicem, postquam cenavit, et dixit discipulis suis : accipite, bibite, hoc est novum testamentum, quod est sanguis meus, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.

Le récit de l'institution suit, comme les anaphores orientales, le texte de saint Paul, *in qua nocte,* au lieu du *qui pridie* du canon romain et des autres canons latins, sans en excepter, on peut le dire, la liturgie mozarabe. Les mots *similitudo corporis* et *similitudo sanguinis,* τὸ ὁμοίωμα, ont ici un sens spécial qui a été souvent expliqué, et sur lequel nous reviendrons à l'occasion de l'anaphore du *De sacramentis.* Dès maintenant rappelons, l'ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας qui ne signifie certes pas dans la pensée de saint Paul, Rom., VIII, 3, que le corps du Christ n'était qu'une apparence, mais que, corps réel, il n'avait qu'une ressemblance avec la chair du péché qui est celle des autres hommes avant la régénération. La comparaison du pain dispersé sur la monragne déjà employée dans la *Didachè,* est très caractéristique.

d. et *e. Anamnèse et épiclèse :*

Propterea obtulimus etiam nos calicem, similitudinem sanguinis exhibentes. Adveniat, Deus veritatis, sanctum tuum verbum super hunc panem, ut panis fiat corpus verbi, et super hunc calicem, ut calix fiat sanguis veritatis. Et fac, ut omnes communicantes remedium vitæ accipiant ad curandum omnem morbum et ad confortandum omnem profectum ac virtutem, non in condemnationem, Deus veritatis, neque in contumeliam et opprobrium. Te enim increatum invocavimus per unigenitum in Sancto Spiritu : misericordiam consequatur hic populus, profectu dignus fiat, mittantur angeli adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesiæ.

Ici prend place un élément qui n'est pas mentionné dans l'anaphore d'Hippolyte, la lecture des diptyques des morts avec une prière, et une prière pour les

vivants, spécialement pour ceux qui ont offert :

Deprecamur etiam pro omnibus defunctis, quorum est et commemoratio.

Post enuntiationem nominum : Sanctifica has animas ; tu enim omnes cognoscis ; sanctifica omnes in Domino defunctas et connumera omnibus tuis sanctis virtutibus, et da eis locum et mansionem in regno tuo.

Suscipe etiam gratiarum actionem populi et benedic eos, qui obtulerunt oblationes et gratiarum actiones, et largire sanitatem et integritatem, et lætitiam et omnem profectum animæ et corporis cuncto huic populo.

f. Doxologie finale de l'anaphore :

Per unigenitum tuum Jesum Christum in Sancto Spiritu sicut erat et est et erit in generationes generationum, et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

L'anaphore d'Hippolyte se terminait à la doxologie. Celle de Sérapion est suivie d'une prière de fraction et d'autres prières qui se rapportent à la communion (n. II, III, IV). La première mentionne la communion sous les deux espèces; la bénédiction du peuple se fait par l'imposition des mains; chacune de ces prières se termine par une doxologie. La dernière mérite d'être citée :

Benedic nos, benedic hunc populum, fac nos partem habere cum corpore et sanguine per unigenitum tuum Filium, per quem tibi gloria et imperium in Sancto Spiritu et nunc et semper et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

Une observation doit être faite en terminant, qui nous intéresse davantage, sur le caractère et la forme de cette liturgie de la messe qui la ferait classer parmi les liturgies d'origine égyptienne, même si l'auteur ne nous en était pas connu. On a relevé les analogies avec la liturgie des jacobites coptes avec celle de saint Marc, et même avec le *De virginitate* attribué à tort ou à raison à saint Athanase. Ces analogies ont été relevées par les auteurs que nous avons cités, notamment par Funk.

III. LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. — Tout ce qui concerne les *Constitutions apostoliques*, leur origine, leur patrie, la date des interpolations, les éditions, et leurs relations avec les documents analogues, a été traité à l'art. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, t. III, col. 1520-1537. Nous n'avons pas à y revenir.

Nous nous contenterons de dire qu'au point de vue liturgique, qui seul nous occupe ici, ce document a joui parmi les liturgistes, même au XIXe siècle, d'un grand crédit, plusieurs, comme Bickell ou Probst, par exemple, voulant y trouver les éléments de la liturgie primitive. La découverte de la *Didachè*, de l'anaphore d'Hippolyte et de celle de Sérapion, a rejeté au second plan l'importance liturgique des *Constitutions apostoliques*. Mais quand on aura admis que, sous leur forme actuelle, elles ne remontent pas au delà du commencement du Ve siècle ou de la fin du IVe, et même que leur interpolateur avait des tendances hérétiques, elles ne méritent pas moins de retenir l'attention des archéologues, des théologiens et des liturgistes. Il est incontestable qu'elles ont joui pendant des siècles d'une grande faveur, et qu'elles sont la source principale de la plupart des liturgies grecques et orientales.

Après tous les travaux qui leur ont été déjà consacrés, il resterait à leur appliquer un traitement analogue à celui que dom Cagin a fait subir à l'anaphore d'Hippolyte, et à établir, d'une part, quels sont les éléments anciens qu'elles ont conservés, et de l'autre quelle est la nature des emprunts que leur ont faits les anciennes liturgies.

En tout cas leur témoignage pour l'histoire et la conception de la messe, vers le milieu ou la fin du IVe siècle, est de premier ordre.

Les *Constitutions apostoliques*, comme le *Sacramentaire* de Sérapion, contiennent les prières de l'avant-messe. Elles y reviennent à deux reprises, au l. II, c. LVII, et au l. VIII, c. V-XI.

C'est l'évêque qui annonce la réunion, comme étant le pilote du vaisseau Église; il prescrit aux diacres qui en sont l'équipage, de placer les fidèles à leur place, et de faire observer en tout la discipline. La description de l'église est donnée ici; il faut qu'elle soit tournée vers l'Orient, la chaire de l'évêque au milieu, autour de lui les prêtres et les diacres; les femmes sont séparées des hommes. Le lecteur, au milieu, sur un lieu élevé, lira les livres de Moïse, de Josué, des Juges, des Rois, des Paralipomènes et ceux sur le retour de l'exil, puis les livres de Job et de Salomon, et les seize prophètes. Après deux lectures, un autre lecteur chante les psaumes dont le peuple reprend le refrain. Puis on lit les Actes des apôtres, les épîtres de Paul, inspirées du Saint-Esprit. Après cette lecture, le diacre ou le prêtre lit l'évangile selon Matthieu, Marc, Luc ou Jean. Pendant cette lecture tous se tiennent debout et en silence. Puis les prêtres font une exhortation au peuple, l'un après l'autre, et enfin l'évêque, pilote du navire, prend le dernier la parole. L'auteur semble tenir à cette comparaison de l'église et du navire; l'ordre, comme sur un navire, doit être maintenu dans l'église par les portiers du côté des hommes, et par les diaconesses du côté des femmes. Mais l'église est aussi un bercail et chacun doit y être à sa place.

Après la prédication, tous se lèvent; on fait sortir les catéchumènes et les pénitents; les fidèles se tournent vers l'Orient pour prier Dieu *qui ascendit ad Orientem*, où était situé aussi le paradis terrestre. Un des diacres exhorte alors les fidèles à la paix, *ne quis contra aliquem*. Puis hommes et femmes, séparément, se donnent le baiser de paix. Ensuite a lieu la prière litanique : *Post hoc precetur diaconus pro universa Ecclesia, pro toto mundo, et ejus partibus, et frugibus terræ, pro sacerdotibus et principibus, pro pontifice ac rege, pro pace universali.* Puis l'évêque bénit le peuple en ces termes : *Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic hereditati tuæ quam acquisivisti pretioso sanguine Christi tui et appellasti regale sacerdotium, ac gentem sanctam.* Après quoi on procède au sacrifice ou à la messe proprement dite.

La description du l. VIII, c. V, comprend les mêmes éléments, lecture de la Loi et des prophètes, épîtres et actes des apôtres, de l'évangile, homélie. On renvoie alors les infidèles et ceux qui ne devaient pas assister à la messe, *P. G.*, t. I, col. 1076.

Les prière litaniques sont données ici avec plus de détail : Le diacre annonce la prière et tous les fidèles disent *Kyrie eleison.* Le diacre reprend : *pro catechumenis... aperiat* [Deus] *aures cordis eorum, confirmet eos in pietate... mundet ipsos... inhabitet in eis...* Le peuple répond : *Kyrie eleison.* Les catéchumènes courbent la tête, et l'évêque les bénit en ces termes : *Deus omnipotens, ingenitus et inaccessus, solus Deus verus, Deus et Pater Christi tui unigeniti Filii tui, Deus Paracleti, ac omnium Dominus... respice super servos tuos... per Christum... per quem tibi gloria, et adoratio in Sancto Spiritu, in sæcula. Amen.*

On prie ensuite pour les énergumènes. L'évêque prononce un exorcisme, prière adressée au Christ : *qui fortem ligasti... qui tangis montes et fumant... unigenite Deus, Magni Patris Fili... quia tibi gloria, honor ac veneratio et per te Patri tuo, in Sancto Spiritu, in sæcula, Amen;* puis pour les *competentes*, pour les pénitents, prière avec le *Kyrie eleison*, et l'imposition des mains sur les pénitents par l'évêque qui dit une autre prière : *Omnipotens Deus æterne, Domine universorum, creator et rector cunctorum. Ibid.*, col. 1081.

Telle est la description de l'avant-messe dont les éléments se sont conservés, avec plus ou moins de

fidélité, dans la plupart des liturgies. Certains rites, comme ceux du vendredi saint et du samedi saint dans l'Église romaine, lectures, traits, collectes, évangile, oraisons litaniques, nous la donnent même sous sa plus ancienne forme.

Messe des fidèles. — Les pénitents renvoyés, il ne reste plus que les fidèles à qui le diacre s'adresse en ces termes :

Qui fideles sumus, flectamus genu. Precemur Deum per Christum ejus.

Pro pace et tranquillitate mundi atque sanctarum Ecclesiarum oremus, ut Deus universitatis perpetuam et stabilem suam pacem nobis tribuat ; ut nos conservet perseverantes in plenitudine piæ ac religiosæ virtutis.

Pro sancta catholica et apostolica Ecclesia, a finibus usque ad fines extensa, oremus...

Et pro sancta hac parœcia oremus...

Pro universo sub cælis existente episcopatu...

Et pro episcopo nostro...

Etiam pro presbyteris nostris oremus...

Pro universo Christi diaconio...

Pro lectoribus, cantoribus, virginibus, viduis et pupillis oremus... pro iis qui in matrimonio... pro eunuchis in sanctitate ambulantibus, pro iis qui continentem et religiosam agunt vitam, pro iis qui in sancta Ecclesia oblationes faciunt, ac eleemosynas pauperibus dant, pro iis qui Domino Deo nostro hostias et primitias offerunt,

et la litanie continue pour les malades, pour ceux qui naviguent ou qui voyagent, pour ceux qui sont condamnés aux mines, à l'exil, à la prison, aux fers, pour la foi, pour les esclaves, pour nos ennemis, pour nos persécuteurs, pour ceux du dehors, enfin pour nous-mêmes :

Salva et erige nos Deus, misericordia tua. Surgamus. Orantes intente, nos ipsos atque mutuo, viventi Deo, per Christum ejus commendemus.

L'évêque dit alors sur les fidèles une très belle prière, c. XI, Ἐπίκλησις τῶν πιστῶν, qui se termine comme à l'ordinaire, par une doxologie, col. 1089, et ensuite les fidèles se donnent le baiser de paix, puis a lieu l'oblation ou offertoire.

C'est alors que commence l'anaphore, où nous retrouvons toujours les mêmes éléments que dans la *Traditio apostolica*, mais sensiblement plus développés et plus compliqués.

Le prélude. — L'évêque se signe sur le front avec ces mots :

Gratia omnipotentis Dei, et charitas D. N. J. C. et communicatio Spiritus Sancti, sit cum omnibus vobis. — ℟. Et cum spiritu tuo. — Sursum mentem. — ℟. Habemus ad Dominum — Gratias agamus, etc.

Le Père est ainsi qualifié :

Te verum Deum ante creaturas existentem, ex quo omnis paternitas... solum ingenitum, principii expertem, rege ac domino carentem, nullo indigentem, omnis boni largitorem, omni causa et origine superiorem... a quo cuncta processerunt...

Le Fils intervient alors.

Qui omnia e nihilo protulisti per unigenitum Filium tuum : ipsum vero ante omnia sæcula genuisti voluntate, et potentia, et bonitate, absque intermedio, Filium unigenitum, Verbum Deum, sapientiam viventem, primogenitum omnis creaturæ, angelum magni consilii tui, pontificem tuum, regem autem et dominum omnis naturæ, quæ intelligi ac sentiri potest, quique ante omnia et per quem omnia. Tu namque, Deus æterne, cuncta per ipsum condidisti, et per ipsum cuncta dignaris convenienti providentia... Deus et Pater unigeniti Filii tui, qui per eum ante omnia fecisti cherubinos et seraphinos, sæcula et exercitus, virtutes et potestates... per eum fabricasti hunc qui apparet mundum, cunctaque quæ in eo sunt. Nam tu es qui cælum ut cameram statuisti...

Le pontife détaille ici l'œuvre de la création; c'est Dieu qui a fait la lumière, établi la distinction du jour et de la nuit, créé l'eau pour étancher la soif, l'air pour respirer, le feu pour réchauffer, les animaux, les poissons, les oiseaux, donné les fruits et les végétaux. Tous les bienfaits de la Providence sont ainsi passés en revue avec un détail et une prolixité qui finit par fatiguer. Puis vient l'histoire de l'homme que Dieu a placé dans le Paradis terrestre, mais il s'est laissé tromper par le serpent, et en a été chassé. Suit l'histoire du déluge, celle d'Abraham et des patriarches, la délivrance de la tyrannie des Égyptiens par Moïse, l'établissement dans la terre promise. L'anaphore aboutit, après bien des longueurs, au *Sanctus* dit par tout le peuple.

Le *Sanctus* nous ramène au Fils; le Pontife reprend en effet :

Sanctus enim vere es, sanctus quoque unigenitus tuus Filius, Dominus noster et Deus, Jesus Christus... Legislator sub legibus; pontifex, hostia; pastor, ovis; et te suum Deum ac Patrem placavit... factus ex virgine, factus in carne, Deus Verbum, dilectus Filius, primogenitus omnis creaturæ... factus est in utero virginis... incarnatus est, qui carnis expers, qui sine tempore genitus, in tempore natus est... voluntatem tuam implevit, opus quod ei dedisti, consummavit... traditus est Pilato præsidi, judicatus est, judex ; condemnatus est, salvator ; cruci affixus est, qui pati non potest ; mortuus est natura immortalis ; sepultus est, vitæ affector ; ut illos propter quos advenerat, a passione solveret, et a morte eriperet, ut diaboli vincula rumperet... resurrexit e mortuis tertia die : quadraginta diebus commoratus cum discipulis, assumptus est in cælos ; et ad dexteram assidet tibi, Deo ac Patri suo.

Memores igitur eorum quæ propter nos pertulit, gratias agimus tibi, Deus omnipotens, non quantum debemus, at quantum possumus ; et constitutionem ejus implemus.

Le récit de l'institution est donné avec des détails et des termes qu'il faut retenir, car de lui se sont inspirées la plupart des liturgies orientales, et c'est une de leurs caractéristiques les plus importantes qui les distingue des liturgies latines. La liturgie mozarabe, par une singularité bien curieuse, fait seule exception.

In qua enim nocte tradebatur, pane sanctis ac immaculatis manibus suis accepto, et elevatis oculis ad te Deum suum ac Patrem, fregit, et dedit discipulis, dicens : Hoc est mysterium Novi Testamenti, accipite ex eo, manducate : hoc est corpus meum, quod pro multis frangitur, in remissionem peccatorum; similiter calicem miscuit ex vino et aqua, sanctificavit, ac dedit iisdem, dicens : Bibite ex eo omnes : hic est sanguis meus, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et bibetis hunc calicem, mortem meam annuntiabitis, donec veniam.

L'anamnèse, qui ne fait qu'un ici avec l'épiclèse, est aussi conçue en termes intéressants, que l'on rapprochera de ceux d'Hippolyte :

Itaque memores passionis ejus, et mortis, et a mortuis resurrectionis, atque in cælum reditus ; necnon secundi adventus, quem idem facturus est, in quo cum gloria et potestate veniet judicare vivos et mortuos, et reddere singulis juxta opera eorum; tibi regi ac Deo panem hunc et calicem hunc offerimus, secundum constitutionem ejus, gratias tibi per eum agentes, quia nos dignos habuisti, qui staremus coram te, ac sacerdotio fungeremur tibi ; et poscimus te, ut super hæc dona in conspectu tuo proposita placata respicias, tu qui nullius indiges Deus, et beneplaceas in eis ad honorem Christi tui, atque supra hoc sacrificium mittas Sanctum tuum Spiritum, testem passionum Domini Jesu, ut exhibeat panem hunc corpus Christi tui, et calicem hunc sanguinem Christi tui, quo participes illius ad pietatem confirmentur, remissionem peccatorum consequantur, diabolo ejusque errore liberentur, Spiritu Sancto repleantur, digni Christo tuo fiant, vitam sempiternam impetrent, te illis reconciliato, Domine omnipotens.

Le thème d'Hippolyte a été ici commenté et développé. L'auteur dans l'anamnèse insiste en particulier sur le second avènement; c'est à l'épiclèse qu'est attribuée la vertu de la consécration.

Un nouvel élément est ici introduit qui, au temps

d'Hippolyte, n'avait pas encore pris place, dans le corps de l'anaphore, mais qui probablement la précédait. Les liturgies grecques et orientales suivront d'ordinaire cet exemple et inséreront ici des prières litaniques. On remarquera qu'elles font double emploi avec celles de l'oraison des fidèles qui précède. C'est du reste souvent le cas de ce document qui, comparé à l'anaphore d'Hippolyte, se présente comme la paraphrase et le développement d'une composition beaucoup plus brève et plus simple.

La position de Probst et autres liturgistes qui ont considéré cette liturgie clémentine des *Const. apost.* comme la liturgie primitive et la source de toutes les autres, est plus difficile encore à maintenir aujourd'hui après les études qui fixent au commencement du IIIe siècle la composition de la *Tradition apostolique.*

La prière litanique est très complète et conçue en termes élevés, mais nous n'en pouvons donner ici qu'un résumé :

Adhuc oramus te, Domine, pro sancta Ecclesia tua, quæ a finibus ad fines extenditur, quam acquisisti pretioso sanguine Christi tui ; ut eam inconcussam ac minime fluctuantem conserves usque in sæculi consummationem. *Ibid.*, col. 1106.

On prie ensuite pour l'épiscopat, pour les prêtres, les diacres, tout le clergé, pour le roi et ceux en charge, pour l'armée, pour les saints, les patriarches, les prophètes, les justes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, chantres, vierges, veuves, laïques, pour les fidèles qui assistent au sacrifice (*regale sacerdotium, gens sancta*), pour les continents, les gens mariés, les enfants, les malades, les exilés, les proscrits, les voyageurs, pour nos ennemis, pour les catéchumènes, les pénitents, pour la sérénité de l'air, la fertilité de la terre, pour les absents.

La litanie se termine comme toutes les prières par une doxologie :

Quoniam tibi omnis gloria, veneratio, gratiarum actio, honor, adoratio, Patri et Filio et Spiritui Sancto, nunc et semper et in infinita ac sempiterna sæcula sæculorum. ℟. Amen. — L'évêque : Pax Dei sit cum omnibus vobis. Col. 1107.

On pourrait croire que cette doxologie est la conclusion de l'anaphore et de toute cette partie du service, et peut-être en était-il ainsi à l'origine. Toutefois la litanie, qui a été dite par l'évêque, est suivie d'une autre litanie qui donne la même énumération que la précédente (prière pour l'Église, pour les évêques, le clergé, etc.), mais celle-ci est dite par le diacre, et l'évêque la termine par cette prière :

Deus qui magnus et magni nominis es... Deus et Pater sancti Filii tui Jesu salvatoris nostri, respice super nos ac super gregem tuum hunc, quem per eum delegisti ad nominis tui gloriam ; et sanctifica corpus nostrum et animam nostram, concede ut effecti puri, etc., per Christum tuum ; cum quo tibi gloria, honor, laus, glorificatio, gratiarum actio, et Sancto Spiritui, in sæcula. Amen.

La partie qui suit peut être étudiée à part. C'est un service pour la communion qui est très complet, et dont tous les détails sont minutieusement réglés. La plupart des liturgies orientales s'en inspirent aussi, et y ont même ajouté de nouvelles prières. Nous devons donc le résumer aussi.

Le service débute par des avertissements, des invocations et des doxologies :

Diaconus dicat : attendamus. Ac episcopus ita ad populum proloquatur : Sancta sanctis. Populusque respondeat : Unus sanctus, unus Dominus, unus Jesus Christus, in gloriam Dei Patris, benedictus in sæcula. Amen. Gloria in altissimis Deo, et in terra pax, in hominibus bona voluntas. Hosanna filio Davidis : benedictus qui venit in nomine Domini, Deus Dominus, et apparuit nobis : Hosanna in altissimis.

L'évêque communie, et à leur tour, les prêtres, les diacres, sous-diacres, lecteurs, chantres et ascètes, diaconesses, vierges, veuves, les enfants et tout le peuple. L'évêque en distribuant la communion dit : *Corpus Christi*, et celui qui la reçoit répond : *Amen.* Le diacre tient le calice et en le présentant dit : *Sanguis Christi, calix vitæ*, et celui qui boit répond aussi : *Amen.* Pendant la communion on chante le ps. XXXIII. A la fin de ce chant, le diacre dit une courte prière de communion :

Percepto pretioso corpore et pretioso sanguine Christi, agamus gratias ei, qui dignos effecit nos ut participes essemus sanctorum ejus mysteriorum ; rogemusque id nobis non in judicium ac damnationem fieri, sed in salutem, etc. Col. 1110.

L'évêque à son tour dit une prière de communion qui a une allure de litanie :

Sacerdotes conserva; reges tuere ; magistratus in justitia ; aerem in temperie ; fruges in ubertate ; mundum in omnipotente providentia ; gentes seda, errantes converte, etc.

Elle se termine par la doxologie trinitaire :

Nosque omnes congrega in regnum cælorum, in Christo Jesu D. N., etc.

Et par la bénédiction donnée par l'évêque :

Deus omnipotens, verax et incomparabilis, qui ubique existis, ac omnibus præsens es, et in nullo instar eorum quæ insunt contineris : qui locis non circumscriberis, temporibus non vetustescis, sæculis non terminaris, verbis non seduceris ; qui ortui non es subjectus, et custodia non indiges, et supra extraque interitum es, ac conversionem recipere nequis, atque natura es immutabilis, qui lucem habitas inaccessam, et natura invisibilis es... Deus Israelis, vere videntis, in Christum credentis populi tui... benedic iis qui tibi inclinarunt cervices suas, atque da eis... quoniam tibi gloria, laus, majestas, cultus, adoratio ; et Filio tuo Jesu, Christo tuo, nostro Domino, Deo ac regi : et Sancto Spiritui ; nunc et semper, et in sæcula sæculorum. Amen.

Le diacre dit : *Ite in pace*, et le service est terminé. Col. 1114.

L'influence de ce VIIIe livre sur les liturgies grecques et orientales a été telle qu'il nous a paru nécessaire d'en donner les principales parties. La plupart en procèdent et n'ont guère fait, tantôt que les abréger, tantôt que les développer. Leur inspiration, moins sensible sur les liturgies latines, s'y découvre cependant sans peine, soit qu'elle ait été directe, soit qu'elle les ait influencées par l'intermédiaire d'une autre liturgie, la liturgie byzantine, par exemple.

Quoique cette liturgie représente, pense-t-on généralement, plus spécialement la liturgie des Églises d'Antioche et de Jérusalem, il est difficile de dire exactement dans quelle mesure et à quelle époque elle a été suivie. Mais il n'est pas douteux qu'elle ne soit dans ses traits essentiels un témoin de la liturgie du IVe siècle, et c'est ce qui en fait le grand intérêt théologique.

On sait que l'éditeur est probablement le même qui a interpolé les épîtres authentiques de saint Ignace, et qu'il est, sinon arien, du moins subordinatien. On pourrait relever dans la liturgie du VIIIe livre quelques-unes de ces tendances. Pourtant il faut avouer qu'en général il s'est tenu dans la ligne traditionnelle, et que même les quelques expressions que l'on a relevées ont été expliquées par certains liturgistes dans un sens orthodoxe.

IV. Le testament de Notre-Seigneur. — C'est en 1899 que Mgr Ignatius Ephraem II Rahmani publia à Mayence le *Testamentum domini nostri Jesu Christi*, texte syriaque, traduction latine, des prolégomènes et sept dissertations sur le texte. L'auteur ne craignait pas d'en faire remonter la date au temps

de saint Irénée, le commencement ou le milieu du IIe siècle. Mais les critiques n'ont pas souscrit à ce jugement. Malgré les archaïsmes que contient ce document, on ne peut le situer avant le milieu du IVe siècle (Zahn, dom Morin), et même quelques critiques le placent plus bas, au Ve siècle (Wordsworth, Harnack, Batiffol, Funk). Nous citerons plus loin les principaux travaux sur ce document. Pour le moment nous nous contenterons de dire que les relations entre le *Testament* et les *Constitutions apostoliques* sont nombreuses, et qu'il n'est pas possible de faire remonter sa rédaction dernière à une époque de beaucoup antérieure à ce dernier document.

Quelle que soit la date qu'on lui assigne le *Testament* n'en reste pas moins un document précieux pour la liturgie, notamment pour l'histoire de la messe, et il nous conserve des traditions anciennes.

Le l. I, c. XIX, nous donne une description détaillée de l'église (Rahmani, p. 23) qui peut nous aider à nous rendre compte des divers rites de la messe au IVe-Ve siècle. L'auteur nous décrit, comme celui des *Constitutions apostoliques* l'avant-messe. A cette époque les deux rites sont étroitement liés et semblent n'en plus faire qu'un. Elle a lieu après un office matinal, *l'oratio* ou *laudatio auroræ*. L. I, c. XXVI. Après quoi le lecteur lit les prophéties et les autres leçons. Au prêtre ou au diacre est réservée la lecture de l'évangile. Suit l'homélie. Rahmani compare cette messe des catéchumènes avec les deux types qui nous sont donnés dans les *Const. apost.*, l. II, c. LVII et l. VIII, c. V-XI. Les deux descriptions ne diffèrent pas essentiellement. Cf. p. 170 sq.

Le diacre donne alors congé aux catéchumènes et à tous ceux qui ne doivent pas assister au sacrifice. P. 83. La prière litanique dite par le diacre suit la même ligne que celle des *Const. apost.*, qui a été conservée avec des changements plus ou moins importants dans les liturgies orientales, et même dans quelques liturgies latines. *Pro pace... pro fide... pro concordia*, etc. L'énumération est très complète; on prie pour les apôtres, les prophètes, les confesseurs, l'évêque et tous les ordres, les catéchumènes, les princes, les voyageurs, les défunts, etc. Après cette proclamation le diacre dit la prière : *Surgamus in Spiritu Sancto* p. 87, et l'évêque conclut par une prière qui est simplement indiquée par ces mots : *Episcopus deinceps perficiat. Populus dicat : Amen.* P. 89.

A un autre endroit, l. I, c. XXVIII, p. 59, l'auteur nous donne une instruction : *Mystagogia quæ profertur ad fideles ante oblationem.* Elle est récitée seulement pour Pâques, l'Épiphanie, la Pentecôte, le samedi et le dimanche. Dans ce texte l'évêque fait un exposé théologique, une sorte de commentaire très étendu du symbole de foi. Le Fils est homme et Dieu tout ensemble; il a vaincu la mort et le démon; il est descendu aux enfers; il est le roi du royaume éternel, il est la sagesse, la puissance, il est le Seigneur, il est le bras du Père. Lumière, salut, sauveur, docteur, libérateur, pasteur, porte, vie, remède, nourriture et breuvage, juge, il est tout cela. Avec Dieu avant les siècles, il s'est incarné pour sauver les hommes; sa croix est notre vie. Ces thèmes sont développés avec une piété touchante mais prolixe. C'est l'instruction mystagogique qui se termine par la doxologie et le peuple répond : *Amen.* P. 59-67.

La messe des fidèles est longuement décrite et avec tous les détails. L. I, c. XXIII, p. 35.

Pour l'offrande, l'évêque offre le samedi trois pains, symbole de la Trinité; quatre le dimanche, symbole des évangiles. Il offre avec les prêtres, les diacres, les veuves, les sous-diacres, les lecteurs et ceux qui ont des charismes. L'ordre suivi est minutieusement décrit. Les prêtres concélèbrent et imposent avec l'évêque la main sur les pains. Avant l'offrande a lieu le baiser de paix. Le diacre proclame longuement ceux qui ne doivent pas assister à la messe ou participer :

Si quis odium contra proximum habet, reconcilietur ; si quis conscientia incredulitatis versatur, confiteatur; si quis pollutus, locum det ; si quis prophetas despicit, semet segreget ; etc., etc.

Enfin le dialogue de la préface *Dominus vobiscum, Sursum corda, Sancta per sanctos* (dit l'évêque) et il entonne l'anaphore : *Gratias tibi agimus.*

C'est le même thème, quelquefois mot pour mot, que celui d'Hippolyte, mais longuement paraphrasé.

1° Dieu est le Père saint,

Animarum nostrarum corroborator, vitæ nostræ donator, Pater unigeniti tui salvatoris nostri, quem ultimis temporibus misisti ad nos redemptorem et præconem tui consilii, etc.

2° Le Fils est :

Virtus Patris, gratia gentium, scientia, sapientia vera, etc.

C'est le Père qui l'a envoyé, le Père :

Fundator excelsorum, rex thesaurorum lucidorum, inspector Sion cælestis, etc. Tu domine, Verbum tuum, filium tuæ mentis, per quem omnia fecisti, cum ipso complacueris, in uterum virginalem misisti... qui voluntatem tuam adimplens et præparans populum sanctum... qui cum traderetur passioni voluntariæ, etc., même développement que dans Hippolyte.

3° Le récit de l'institution est aussi à peu près calqué sur l'*Apostolica traditio*, pour la consécration du pain. Celle du calice au contraire est conçue en termes assez insolites :

Similiter calicem vini quod miscuit dedit in typum sanguinis, qui effusus est pro nobis.

L'éditeur fait remarquer qu'il y a ici erreur du copiste qui a omis les paroles consécratoires : *hic est sanguis meus qui effunditur pro vobis.* Les passages parallèles, notamment la liturgie des *Canons ecclésiastiques* empruntée à celle-ci, ont en effet ces paroles.

4° L'anamnèse paraphrase la *Traditio apostolica* en ces termes :

Memores ergo mortis tuæ et resurrectionis tuæ offerimus tibi panem et calicem, gratias agentes tibi, qui es solus Deus in sæculum et salvator noster, quoniam nos dignos effecisti, ut staremus coram te et tibi sacerdotio fungeremur. Quapropter gratias agimus tibi, nos tui famuli, Domine.

Et le peuple répète cette formule.

5° L'évêque reprend la prière d'oblation qui aboutira comme celle de la *Traditio* à une épiclèse de même nature. Mais ici intervient un élément qui faisait défaut dans l'anaphore d'Hippolyte, c'est une prière d'intercession litanique, mais sans la réponse du peuple qui est un des éléments de cette prière :

Curam habe eorum qui tuam voluntatem semper faciunt ; viduas visita orphanosque adjuva.
Memento eorum qui in fide obdormierunt...

à noter en particulier la mention des charismes qui est une des curiosités du *Testamentum :*

Eos qui sunt in charismatibus revelationum sustine usque in finem, qui sunt in charismate sanationis, confirma, qui habent virtutem linguarum, robora, qui laborant in verbo doctrinæ, dirige.

L'épiclèse consiste en une simple prière au Saint Esprit :

Da deinde, Deus, ut tibi uniantur omnes, qui participando accipiunt ex sacris [mysteriis] tuis, ut Spiritu Sancto repleantur ad confirmationem fidei in veritate ut tribuant tibi semper doxologiam et Filio tuo dilecto Jesu Christo, per quem tibi gloria et imperium cum Spiritu Sancto in sæcula sæculorum. Le peuple dit : Amen.

Le Saint-Esprit est encore mentionné par l'évêque :

Da nobis concordem mentem in Spiritu Sancto, et sana animas nostras per oblationem...

Quelques avertissements sont donnés pour recevoir la communion, avec des prières. En recevant le pain consacré on dit : *Amen*, puis :

Sancta, sancta, sancta Trinitas ineffabilis, da mihi ut sumam hoc corpus in vitam, non in condemnationem...

En recevant le calice :

Amen, in plenitudinem corporis et sanguinis.

Et quand tous ont communié, le diacre fait une prière d'action de grâces : *confiteamur Domino*, etc.

L'évêque en fait une autre de son côté : elle se termine par une doxologie trinitaire, à laquelle le peuple répond : *Amen*, p. 48, 49.

6° Une doxologie a été dite à la fin de l'épiclèse, une autre après les prières d'action de grâces. La messe se termine sur la bénédiction :

Sit nomen Domini benedictum in sæcula. Populus : Amen. Benedictus qui venit in nomine Domini, benedictum nomen gloriæ ipsius. Populus : fiat, fiat.

L'évêque : Emitte gratiam Spiritus super nos.

Après la publication du texte par Rahmani (voir ci-dessus) divers articles ont paru sur son livre : Aremzen, dans *Journal of theological Studies*, t. II et III, 1901, 1902; P. Batiffol, *Le soi-disant Testament de N.-S. J.-C.*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 253-260 ; H. Achelis, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 705 ; F. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901 ; cf. *Der Katholik*, 1900, t. I, p. 9 ; A. J. Maclean, *The ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, p. 163 ; du même, *Recent discoveries illustrating early christian Life and Worship*, Londres, 1915, p. 119, 120 ; dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1900, p. 25 ; A. Harnack, *Comptes rendus de l'Acad. des sciences de Berlin*, 30 nov. 1899 ; J. Wordsworth, deux articles dans *Church Quarterly Review*, janv. et avril 1900, et un art. dans *Revue internationale de théologie*, 1900, t. XXXI ; James Cooper et A. J. Maclean ont publié *The Testament of our Lord*, trad. anglaise sur le syriaque avec introd. et notes, Édimbourg, 1902.

V. L'ANAPHORE DE BALYZEH. — On donne ce nom à des fragments d'une liturgie égyptienne sur papyrus trouvés dans les ruines d'un monastère copte détruit depuis plus de dix siècles, Dèr Balyzeh ou le couvent de Balyzeh, aux environs d'Assioût, dans la Haute-Égypte.

Recueillis par les membres de la mission anglaise, *The British School of Archaeology in Egypt*, sous la direction du professeur Flinders Petrie, ces fragments furent confiés à M. Walter E. Crum qui reconnut dans ces débris épars de manuscrits liturgiques, « un document écrit sur papyrus en caractères élégants du VIIe ou du VIIIe siècle, contenant des portions de la prière litanique, de l'action de grâces eucharistique, et du *Credo* en grec, dont le texte différait de celui des anaphores publiées jusqu'ici. » F. Petrie, *Gizeh and Rifeh*, Londres, 1907, p. 40, dans le chapitre ajouté par M. W. S. Crum. Cf. aussi la note publiée par ce dernier dans le *Journal of theological Studies*, t. IX, p. 312-313. Dom P. de Puniet, à qui fut communiquée la copie du document, a été le premier à en tirer parti dans un mémoire intitulé : *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, qui a été publié dans le *Report of the nineteenth Eucharistic Congress held at Westminster*, sept. 1908, Londres, 1909, p. 367-401; cf. aussi la *Revue bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 34 sq. Dans notre article *Canon*, du *Diction. d'archéol.*, t. II, col. 1881-1895, nous avons donné le texte de ce document avec tous les détails et notes qu'il comporte. Nous y renvoyons le lecteur, et nous nous contenterons de donner ici la restitution du texte d'après dom P. de Puniet avec la traduction latine, et de faire remarquer que c'est le plus ancien fragment manuscrit d'une liturgie grecque, et si la date du papyrus est du VIIe ou VIIIe siècle, celle du texte remonte beaucoup plus haut. Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, 5e édit., p. 327 sq., donne le texte grec et la traduction d'une partie de ce document.

Les premiers fragments reproduisent une partie de l'ancienne προσευχή ou prière litanique, qui en Égypte comme ailleurs, se récitait au commencement de la messe des fidèles :

Qui [petentibus] dat petitionem cordis eorum, præstet nunc pacem suam qui est dominator sanctus et verus, Dominus nomen illi, qui in altis habitat et humilia respicit, qui est super cælos ; ipsi gloria in sæcula. Amen... [petimus] Domine et Dominator omnipotens, universæ carnis visitator magnifice,... Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi qui fecisti universa...

Tu es adjutor noster tu [fortitudo nostra], tu refugium nostrum [in die tribulationis], tu susceptor noster [in omnibus], ne derelinquas nos sed libera nos ab omni periculo...

... fidem confitetur : Credo in Deum Patrem omnipotentem et in unigenitum Filium ejus Dominum nostrum Jesum Christum, et in Spiritum Sanctum et in carnis resurrectionem et sanctam catholicam Ecclesiam.

... [gratia] doni tui [fiat] in virtutem Spiritus Sancti, in confirmationem et augmentum fidei, in spem futuræ vitæ æternæ, per Dominum nostrum Jesum Christum per quem tibi Patri gloria cum Sancto Spiritu in sæcula. Amen.

Ce qui est surtout à noter ici c'est la mention, à cette place, du symbole de foi. C'est l'antique symbole des Églises égyptiennes qui apparaît ici pour la première fois dans sa rédaction originale.

Il est curieux de trouver à une date aussi ancienne la présence d'un symbole de foi et d'une formule différente de celle de Nicée-Constantinople. Cette dernière a été admise dans le service eucharistique, le symbole des apôtres restant réservé au baptême. Le cas de l'anaphore de Balizeh reste donc, croyons-nous, unique en son genre.

Le fragment qui suit est la fin d'une formule, peut-être d'une oraison d'offertoire.

Les fragments suivants reproduisent l'anaphore :

[Tibi assistunt mille millia et dena milia denum millium sanctorum angelorum et archangelorum ; tibi assistunt seraphim, sex alæ] uni et sex alæ alteri, duabus alis velabant faciem, et duabus pedes, et duabus volabant. Omnes autem semper te sanctificant. Sed et cum omnibus te sanctificantibus accipe et sanctificationem nostram dicentium tibi : Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus sabaoth, plenum est cælum et terra gloria tua.

Reple et nos gloria tua quæ apud te est, et mittere dignare Spiritum Sanctum tuum in has creaturas, et fac panem quidem corpus Domini et salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem Novi [Testamenti quia ipse Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur accepit panem eumque benedicens fregit deditque] discipulis [suis et apostolis] dicens : [accipite, manducate omnes] ex eo : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur in remissionem peccatorum. Similiter, postquam cœnavit, accipiens calicem benedixit et bibit et dedit eis dicens : accipite, bibite ex eo omnes : Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.

[Hoc facite in meam commemorationem.]

Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem illum bibetis, mortem meam annunciate et resurrectionem meam confitemini. Mortem tuam annuntiamus et resurrectionem tuam confitemur et deprecamur...

Le reste de cette précieuse anaphore manque; mais la partie que les papyrus de Balizeh nous ont conservée nous permet de faire plusieurs constatations. La préface, ici comme partout, à l'exception de l'anaphore de saint Hippolyte, aboutit à la mention des anges et au *Sanctus*. L'absence du *Benedictus qui venit* dans le *Sanctus* est un trait commun aux liturgies orientales. L'absence du *Vere sanctus* qui, dans les liturgies

gallicanes et dans une partie des liturgies orientales, sert de transition entre le *Sanctus* et le récit de l'institution, indique aussi que notre anaphore appartient à la liturgie alexandrine qui présente, comme on le voit, de nombreuses et frappantes analogies avec la liturgie romaine.

Plus caractéristique encore est la suite de la prière. Elle s'appuie sur les derniers mots du *trisagion* pour introduire l'épiclèse *Reple nos*. Cette formule d'épiclèse, si intéressante déjà par ses termes mêmes, l'est peut-être encore davantage par la place qu'elle occupe *avant* la consécration. On sait en effet que dans les liturgies l'épiclèse vient après le récit de l'institution et elle est conçue en de tels termes, qu'il semble souvent que le mystère de la transsubstantiation n'a lieu qu'à ce moment. Ce fut là depuis des siècles, un sujet de controverse entre l'Église latine et l'Église grecque. Le canon romain en effet suppose que les paroles de l'institution ont produit tout leur effet. On est même de plus en plus disposé aujourd'hui à reconnaître qu'il n'y a pas d'épiclèse proprement dite dans le canon romain (voir plus loin *MESSE DANS LA LITURGIE ROMAINE* et art. ÉPICLÈSE). Or cette anaphore, témoin si précieux et si vénérable des liturgies égyptiennes, contient l'épiclèse *avant* la consécration. Ainsi se trouve confirmée, par un document d'une authenticité incontestable, l'hypothèse déja émise par le Dr Baumstark, que le rit alexandrin primitif devait posséder l'épiclèse avant la consécration. *Liturgia romana e liturgia del l'Esarchato*, Rome, 1904, p. 46-47. C'est plus tard, et sans doute pour se conformer aux usages byzantin et syrien, que le rite alexandrin rejeta son épiclèse à la suite des paroles de l'institution. Ces fragments sont en tout cas une nouvelle preuve des relations étroites entre le canon romain et le canon alexandrin. Dom de Puniet en conclut que l'épiclèse romaine doit être cherchée plutôt dans la formule *Quam oblationem* que dans le *Supplices*. *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne*, p. 389 sq.

VI. LA RÉVOLUTION LITURGIQUE DU IVe SIÈCLE. — La victoire de Constantin et la paix rendue aux chrétiens ouvraient pour l'Église une ère nouvelle.

Les conséquences s'en firent immédiatement sentir dans le culte et dans la liturgie, comme dans la discipline générale et l'administration. Jusque-là et presque dans toutes les provinces, les chrétiens étaient traités en proscrits ou en suspects. S'ils purent jouir parfois d'une certaine tolérance, ils ne devaient jamais oublier que leur droit à l'existence et à la liberté n'était pas reconnu, et cette hostilité de l'État écartait de la profession du christianisme un nombre considérable de gens qui, portés peut-être vers la nouvelle religion par leurs sympathies, n'entendaient pas compromettre pour s'y agréger leur position ou leur sécurité. Le jour où Constantin se déclara ostensiblement pour l'Église, le nombre des chrétiens décupla, et l'État permit à l'Église de s'afficher librement. Elle n'était plus le *pusillus grex* des origines, ni même la société qui ne s'ouvrait qu'à des recrues de choix, à des initiés connus pour leur moralité et leur ferveur. La crainte de la persécution et des apostasies possibles supprimée, on reçut les candidats en plus grand nombre, et beaucoup qui redoutaient les obligations qu'entraînait le baptême, ou retardaient par calcul la date de sa réception, se contentèrent du titre de catéchumène, et jouirent ainsi, sans aucun risque et sans de trop pénibles devoirs, de la plupart des avantages de la société chrétienne. Le culte fut ouvert au grand public et prit une solennité inconnue jusque-là.

Une des conséquences de cette révolution fut que l'on s'appliqua à réglementer avec plus de précision les fonctions du culte, à les adapter aux nouvelles circonstances, et, tout en donnant plus d'éclat à certaines cérémonies, à abréger certains rites et par exemple celui de la messe. Probst l'a démontré longuement. Mais ceci n'intéresse pas directement l'histoire dogmatique et nous pouvons le laisser de côté.

Mais une autre révolution se produisit en Occident à cette époque sur laquelle nous devons nous arrêter un peu plus longuement, parce qu'elle eut au contraire une portée considérable sur la théologie liturgique.

Jusqu'ici tous les documents que nous avons étudiés nous décrivent une même messe, un type unique. L'anaphore peut varier dans sa teneur, et même d'une façon assez importante, comme on peut le voir en comparant celle d'Hippolyte aux formules de Sérapion ou des *Constitutions apostoliques*. La liberté d'improvisation est encore laissée à l'officiant, mais elle s'exerce toujours sur le même thème.

C'est, sauf la liberté d'improvisation qui a été depuis longtemps limitée et même abolie, le système qui s'est maintenu en Orient pendant tout le Moyen Age et jusqu'à nos jours. Ainsi par exemple dans l'Église de Byzance, il y a deux types de messe : celle de saint Basile et celle de saint Jean Chrysostome, mais pas d'autre.

Au contraire, que l'on étudie les liturgies latines : romaine, gallicane ou mozarabe, les prières de la messe, collecte, préface, secrète, postcommunion, changent presque tous les jours, surtout les jours de fête; les chants, introït, graduel, trait, alleluia, offertoire, communion, suivent la même loi. Le *Communicantes* lui-même admet des rédactions différentes, et ces variations dans les prières de la messe étaient encore beaucoup plus fréquentes du VIe au IXe siècle et même au delà.

Cette différence entre l'Orient et l'Occident est de telle importance qu'elle peut fournir une base selon nous, pour la classification des liturgies en deux familles distinctes, celles d'Orient et celles d'Occident, et relègue au second plan les autres différences que l'on a pu relever entre les unes et les autres, comme la place à la messe de la lecture des diptyques ou du baiser de paix.

Cette révolution s'opéra, semble-t-il, vers la fin du IVe siècle, et eut peut-être à Rome son centre ou du moins son premier foyer. Les Gaules et l'Espagne suivirent sans retard.

Si nous y insistons, encore une fois, c'est qu'elle eut des conséquences théologiques assez importantes. A partir de ce moment, on se mit en Occident à composer des oraisons, des préfaces, d'autres pièces liturgiques. C'est une page nouvelle qui s'ouvre dans l'histoire de la liturgie, et ce développement ne fut pas sans conséquence dans l'éclosion des familles liturgiques latines en Gaule, en Espagne ou ailleurs. Il donna naissance à des ouvrages liturgiques nombreux, les *Sacramentaires léonien, gélasien, grégorien*, pour l'Église de Rome, les autres recueils des liturgies gallicane, mozarabe, ambrosienne ou celtique. Pendant ce temps l'Orient restait stationnaire; il gardait ses anciennes formes et n'admettait de variété que dans les leçons ou dans les compositions des mélodes.

Ces recueils liturgiques occidentaux sont d'ordinaire anonymes. On signale bien des recueils de prières par Musée, par Voconius, par Damase, par Maximin de Ravenne. Mais que sont devenus leurs ouvrages? Quel est l'auteur des *messes gallicanes*, du *Missel de Bobbio* et des autres *Sacramentaires?* Ceux même attribués à saint Léon, à Gélase, à Grégoire sont encore contestés; en tout cas ils ont reçu de nombreuses additions ou modifications de la part d'auteurs inconnus pour la plupart.

Il fallait signaler cette situation avant d'entrer dans l'étude de ces liturgies.

VII. LE *DE SACRAMENTIS* DU PSEUDO-AMBROISE. — Ce texte a une réelle importance dans l'histoire liturgique, parce qu'il contient de longs fragments qui se retrouveront presque mot pour mot dans le canon romain.

L'ouvrage est attribué à tort ou à raison à saint Ambroise; il n'est pas en tout cas postérieur à la fin du IVe siècle, et s'il n'est pas de saint Ambroise, comme le veulent encore quelques critiques, il semble composé d'après des notes rédigées sur son enseignement. Son lieu d'origine, d'après L. Duchesne, pourrait être « une de ces Églises du Nord de la péninsule italique où l'usage de Rome se combinait avec celui de Milan, à Ravenne peut-être. » En tout cas ses analogies avec le *De mysteriis* de saint Ambroise sont frappantes.

Pour toutes ces raisons nous donnerons ici ce texte comme le témoin le plus important et le plus ancien du canon romain, de façon que la comparaison des deux textes soit rendue facile. Texte du *De sacram.* dans *P. L.*, t. XVI, col. 462-464.

Texte du *De sacramentis*	*Canon romain*
. . . .	Te igitur.....
. . . .	
. . . .	Memento Domine....
. . . .	Communicantes....
. . . .	Hanc igitur oblationem...
Fac nobis (inquit sacerdos) hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Jesu Christi.	Quam oblationem tu Deus, in omnibus, quæsumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris : ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.
Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : accipite et edite ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur.	Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas, ac venerabiles manus suas : et elevatis oculis in cælum, ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens : accipite et manducate ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum.
Similiter etiam calicem, postquam cœnatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus.	Simili modo postquam cœnatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens : accipite et bibite ex eo omnes :
	Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti : mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
	Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.
(Et sacerdos dicit :) Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis et ab inferis resurrectionis, in cælum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ ;	Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatæ passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ ascensionis : offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.
et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.	Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.
	Supplices te rogamus, omnipotens Deus : jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ majestatis tuæ, etc.

Il faut tout d'abord remarquer que le texte du *De sacramentis* n'est pas, comme le canon romain, un texte proprement liturgique; c'est une citation donnée par un écrivain au cours d'un traité sur la messe, texte qu'il explique et qu'il commente, ce qui a permis à certains auteurs, Funk, par exemple, de n'en pas faire grand cas. Il faut ensuite compléter ce texte que nous avons cité, ce qu'on ne fait pas toujours, par les passages qui suivent et qui font partie de la messe.

Le *Hæc quotiescumque feceritis*, qui manque dans le texte précédent est donné un peu plus loin, IV, VI, 26, col. 464 : *Vide quid dicat : quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis donec iterum adveniam.*

D'après un autre passage les fidèles disaient *Amen* après la communion. IV, V, 25, col. 463. A la communion on chante le ps. XXII : *Dominus pascit me et nihil mihi deerit.* V, III, 13, col. 468.

On peut même supposer que le *Pater* dont le commentaire est donné, V, IV, 18 sq., col. 469, se disait à ce moment et se terminait par une doxologie, qui diffère de celle usitée dans les liturgies occidentales mais se rapproche de la doxologie orientale. VI, V, 24, col. 480.

Texte du « De sacramentis » :

Quid requiritur? audi quid dicat sacerdos : per Dominum nostrum Jesum Christum in quo tibi est, cum quo tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum Spiritu Sancto a sæculis, et nunc et semper, et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

On aura remarquée aussi que dans le texte du *De sacramentis* manquent les mots *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, ajoutés par saint Léon.

L'auteur nous donne cette prière comme la formule de consécration, et il est clair par son commentaire que, pour lui, la transformation des éléments s'opère à ce moment. Il semble bien, quoique certains auteurs croient le contraire, que la formule du *De sacramentis* soit antérieure à la rédaction du canon romain au moins sous sa forme actuelle. Malheureusement l'auteur ne nous dit pas à quelle prière se rattache sa formule. Se reliait-elle directement au *Sanctus*, ou à la préface en l'absence du *Sanctus?* Dans l'un et l'autre cas, ce serait un argument, et on n'a pas manqué d'en user, en faveur de ceux qui rejettent le *memento* des vivants avant les prières du canon. De même rien de certain pour les prières qui suivaient, sinon que le canon ne pouvait se terminer brusquement sur l'allusion au sacrifice de Melchisédech. L'auteur n'a cité évidemment dans le texte de la messe que ce qui l'intéressait pour sa démonstration.

Les différences que l'on remarque entre les deux textes ne manquent pas d'importance. Le canon romain a rejeté les mots *quod figura est corporis et sanguinis Jesu Christi*, qui pourraient prêter à une équivoque, encore qu'ils soient conformes à une tradition dont on retrouve des exemples notamment dans l'ana-

phore de Sérapion. Le sens n'est pas que l'eucharistie n'est qu'un symbole ou une figure. Le contexte du *De sacramentis* prouve au contraire combien l'auteur est persuadé de la réalité de la présence du corps et du sang du Christ après les paroles de la consécration. Le *figura corporis* répond en réalité à *sacramentum corporis*. Il en est de ce terme comme de celui de ὁμοίωμα qui en est le synonyme, et d'ἀντίτυπα dont les Grecs se sont servis longtemps et qui eût pu être employé dans un sens orthodoxe. Mais le danger d'une équivoque les a fait abandonner de bonne heure. Cf. Batiffol, *L'eucharistie*, p. 362 sq. Ici, comme toujours, l'Église romaine nous donne une preuve de son orthodoxie scrupuleuse et vigilante.

Le canon romain supprime l'incise *quod pro multis confringetur*, qui existe sous cette forme ou sous des formes analogues dans de nombreuses liturgies; il se contente *du pro nobis et pro multis effundetur;* la répétition du *pridie quam pateretur* a été supprimée aussi dans la consécration du calice. Au contraire la formule même de consécration du calice est plus sommaire dans le *De sacramentis* et, si l'on peut dire, plus ramassée, la formule romaine plus ample et plus explicite.

Dans l'anamnèse romaine, l'addition *nos servi tui sed et plebs tua sancta*, et de l'incise *præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis*, et les répétitions *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, le *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*, sont d'importance, et accusent une rédaction plus appliquée; ils conservent aussi des éléments traditionnels, comme le *de tuis donis ac datis*. Ce n'est pas une simple paraphrase, ce sont des précisions d'une certaine portée. La prière au Père d'accepter ce sacrifice est aussi plus solennelle et plus précise. La substitution du *per manus angeli tui* au *per manus angelorum tuorum* est heureuse, car c'est le plus souvent sous la forme du singulier qu'il est fait allusion, dans la liturgie et même dans l'Ancien Testament, à l'*ange du Seigneur*. On sait du reste à combien d'interprétations ont donné lieu ces termes sous lesquels on a même vu le Saint-Esprit ou le Verbe de Dieu. La finale de l'oraison romaine *ut quotquot* dont il n'est pas fait mention dans le *De sacramentis*, a aussi une haute signification.

Le texte romain est donc plus étudié, plus complet, plus riche de sens que celui du *De sacramentis*. Nous y reviendrons dans l'étude de la messe romaine.

Sur le *De sacramentis*, cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., p. 187-189. On pourra voir que parmi les critiques l'accord n'est pas encore fait : AMBROISIEN (*rit*) t. I, col. 955 ; Probst, *Liturgie des IV. Jahrhundertes*, p. 233; dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1894, p. 76, et plus récemment P. Batiffol, *L'eucharistie*, 5e édit., p. 346, 353, 355.

VIII. LA MESSE GALLICANE. — La description de la messe gallicane a été donnée jusqu'aujourd'hui par presque tous les auteurs, en prenant pour base les *Lettres dites de saint Germain* qui étaient considérées comme authentiques et donc de la seconde moitié du VIe siècle. Saint Germain fut en effet évêque de Paris de 555 à 576.

Elles furent découvertes par Martène et Durand à Autun et données dans leur *Thesaurus novus anecdotorum*, au t. V, et rééditées dans *P. L.*, t. LXXII, col. 83-98. Elles ont eu jusqu'ici, comme nous l'avons dit, une étrange fortune et Lebrun, Rivet, Duchesne, Probst, Lejay, Netzer, Thalhofer-Eisenhofer, Batiffol s'en sont servis dans leurs ouvrages pour décrire la messe gallicane. A l'instigation d'Edmond Bishop, dom Wilmart a repris l'examen du procès, et il arrive à ces conclusions qui nous paraissent solidement établies, à savoir que ces lettres ne sont pas de saint Germain, qu'elles ne sont pas en réalité des lettres, et n'appartiennent pas davantage au VIe siècle; c'est plutôt un petit traité anonyme de la fin du VIIe siècle; la liturgie qui y est décrite est celle d'une église de la Bourgogne, peut-être Autun. L'auteur s'inspire de la liturgie wisigothique et notamment de saint Isidore, et aussi de la liturgie byzantine à laquelle il fait des emprunts. Dom Wilmart les définit en dernière analyse « comme une glose édifiante autour des décisions d'un synode franc, par ailleurs inconnu, qui dut se réunir au déclin du VIIe siècle, ou même un peu plus tard pour statuer sur des rites censés traditionnels. » Les renseignements fournis par ce texte gardent une certaine valeur, mais le point de vue général est complètement changé, et les diverses conclusions que l'on avait tirées de ce document sur les origines de la liturgie gallicane, ses affinités avec la liturgie byzantine et autres questions de même genre doivent être abandonnées ou modifiées. C'est de Grégoire de Tours, des auteurs et des conciles du VIe siècle, que l'on devra désormais s'inspirer, comme l'avait tenté déjà Mabillon qui ne connaissait pas encore l'existence des prétendues lettres de saint Germain, pour décrire la messe gallicane. C'est aussi ce que nous ferons dans l'exposé suivant, en nous inspirant le plus souvent des savantes remarques de dom Wilmart.

L'étude de dom Wilmart a paru dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, 1e part., *Germain de Paris* (*Lettres attribuées à saint*), col. 1049 à 1102. Divers travaux sur ces lettres avaient été publiés avant cet article, notamment par Martène, le premier éditeur, par Ed. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, p. 89; dans R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, et *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 131, n. 1; par Mgr Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, etc. Cf. Wilmart, *loc. cit.*, col. 1049-1102.

1° *La messe des catéchumènes*. — L'avant-messe gallicane ou messe des catéchumènes a déjà pris de grands développements : chants d'antiennes, de psaumes, de cantiques, lectures et litanies.

Elle débute par une antienne et un psaume, pendant que le prêtre vient de la sacristie à l'autel. Ce chant exécuté par les clercs existe aussi dans la messe mozarabe, et répond à l'introït romain et à l'*ingressa* du rit milanais. Grégoire de Tours, quoi qu'on en ait dit, ne fait pas allusion à cette antienne d'introduction.

Le diacre enjoint le silence, probablement par ces mots : *Silentium facite*. L'évêque salue l'assistance par la formule : *Dominus sit semper vobiscum*. A Rome et à Milan le salut est *Dominus vobiscum*. Mais au mozarabe on trouve aussi le *Dominus sit semper vobiscum*.

Les lettres du Pseudo-Germain annoncent ici le chant solennel de l'*aios* en latin et en grec. Quel était ce chant? Ce n'est pas le *sanctus*, comme on l'a cru à tort, et qui est parfois appelé, à tort aussi, le *trisagion*. Ce dernier titre doit être réservé à un chant d'origine byzantine dont l'histoire est connue. Il y fut introduit sous Théodose II (408-450), mais peut-être est-il plus ancien. Il est conçu en ces termes : Ἅγιος ὁ θεός, Ἅγιος ἰσχυρος, Ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς. Pierre le Foulon († 477) y ajouta les mots ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, et l'on se battit sur cette formule qui avait pour son auteur un sens monophysite et qui fut adoptée par les Syriens jacobites; nous avons dans la liturgie romaine le *Trisagion* sous sa double forme primitive grecque et latine au vendredi saint et, bien entendu, sans l'addition du Foulon. Il se présente sous une autre forme encore dans la liturgie mozarabe, mais nous n'avons pas à l'étudier pour le moment (cf. dom Férotin, *Liber ordinum*, col. 737, 760 et 809).

Le *Kyrie eleison* est chanté ensuite par trois enfants, et une seule fois. Nous avons parlé ailleurs des recherches qui ont été faites récemment sur le *Kyrie eleison* et sur son usage; nous nous contentons de renvoyer à cet article *Kyrie eleison* dans *Diction. d'archéol.*

Le chant de la prophétie dont il est question ensuite est le chant du *Benedictus*. Ce point est désormais acquis, et la *collectio post prophetiam* dans les livres gallicans est l'oraison qui suit. Sur la portée de ce cantique à la messe, nous pouvons renvoyer aussi à notre article *Cantiques (évangéliques)*, du *Diction. d'archéol.*

Ici s'insère une première lecture. Selon le Pseudo-Germain elle est tirée des prophètes ou des livres historiques, de l'Apocalypse pendant le temps pascal; aux fêtes des saints, on lit leurs actes, *gesta sanctorum confessorum ac martyrum in solempnitatibus eorum.* L'usage d'une leçon prophétique a disparu presque complètement dans la messe romaine dès le ve siècle; il a été maintenu plus longtemps à Milan, et les livres gallicans confirment le témoignage, sur ce point, du Pseudo-Germain. Le rit mozarabe a aussi conservé l'antique usage de cette lecture.

On aura remarqué aussi l'importance de la lecture à la messe des vies des saints, point confirmé aussi par Grégoire de Tours et par les livres gallicans. Même usage en Espagne et à Milan.

La seconde lecture de la messe est tirée des Actes des apôtres et des épîtres. Après ces deux leçons, chant du cantique des trois enfants dans la fournaise, *Benedictus es*, appelé aussi *Benedictio*. Le fait est aussi confirmé par les mêmes témoignages. L'importance attachée à ce rite est démontrée par ce fait que le Concile de Tolède de 633 présidé par saint Isidore, établit que « dans toutes les églises d'Espagne et de Gaule, en la solennité de toutes les messes, ladite hymne sera chantée dans la chaire du lecteur ». Seulement dans la liturgie mozarabe l'hymne s'insérait entre la première et la seconde lecture. Le chant du *Benedictus es* au samedi des quatre-temps dans l'Église romaine est une vieille tradition qui rappelle cet usage. Dans le *Missel de Bobbio* il est fait mention d'une collecte *post benedictionem*, mais il semble que ce soit ici une dérogation à l'usage attesté par plusieurs témoins d'un répons chanté, qui doit être identifié avec le *psallendum*, le *versus* ou *clamor*, ou *psalmellus*; à Rome on avait, après les lectures, le répons et l'alleluia, remplacé parfois par le *Tractus*. Le concile de Tolède que nous avons cité interdit l'usage qui s'était introduit dans quelques églises d'Espagne de chanter des *laudes* entre l'épître et l'évangile. Sous ce nom il faudrait entendre avec saint Isidore, l'*alleluia*. Dom Wilmart, *op. cit.*, col. 1072.

Le Pseudo-Germain note ici la reprise du chant de l'*agios* ou *Trisagion*. C'est une innovation dont on ne trouve pas d'autre exemple à cet endroit de la messe, dans aucune liturgie; le but de ce chant à cette place était de donner une plus grande solennité à la lecture de l'évangile qui va suivre. C'est ce que souligne l'auteur de notre document en ces termes qui sont à remarquer. *Egreditur processio sancti evangelii velut potentia Christi triumphantis de morte, cum prædictis armoniis et cum septem candelabris luminis... ascendens in tribunal analogii... clamantibus clericis : Gloria tibi, Domine.* Le *tribunal analogii* désigne un ambon ou tribune élevée et décorée, d'où aussi l'évêque prêchera, et sur laquelle il paraît comme un juge sur son tribunal. L'acclamation *Gloria tibi, Domine*, ou le *Gloria Deo omnipotenti*, dont parle Grégoire de Tours, répond à l'annonce du diacre *Lectio sancti evangelii.*

L'évangile est d'ordinaire suivi d'un chant. Le Pseudo-Germain nous dit qu'on reprend ou que l'on continue le *Trisagion* entonné avant l'évangile. A Milan, l'évangile était suivi du *Dominus vobiscum* et d'un triple *Kyrie* avec une antienne; en Espagne on chantait une antienne avec *alleluia*. A Rome, le pape saluait le diacre du *Pax tibi*, puis disait le *Dominus vobiscum* et l'*Oremus*. L'homélie d'ordinaire suivait l'évangile.

Ici se placent les prières litaniques que l'on peut rattacher à l'avant-messe, au moins dans l'usage des Gaules, puisque on ne renvoyait les catéchumènes qu'après ces prières.

Le Pseudo-Germain décrit ainsi cette prière : *precem* [psallunt levitæ] *pro populo, audita* [apostoli] *prædicatione, levitæ pro populo deprec*(a)*ntur et sacerdotes prostrati ante dominum pro peccatis populi interced*(u)*nt.*

Il n'est pas douteux qu'il ne faille reconnaître ici la litanie diaconale dont il a déjà été question dans les pages précédentes, et qu'on ne doit pas confondre, comme l'a fait Duchesne et d'autres après lui, avec la prière des fidèles. Dom Wilmart après Edmond Bishop a insisté sur ce point. Cf. Ed. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, p. 117-121; *Journal of theological Studies*, 1910-1911, t. XII, p. 406-413; et *Liturgica historica*, p. 122, 124; Connolly, *Journal of theological Studies*, 1919-1920, t. XXI, p. 219-232; dom Wilmart, *art. cité*, col. 1075. Duchesne, dans sa 5e édit. des *Origines du culte chrétien*, p. 211, n. 2, discute l'attribution à Gélase du *Dicamus omnes*. La prière diaconale et la prière des fidèles présentent des analogies et appartiennent, croyons-nous, au genre des prières litaniques, mais elles se distinguent cependant par certains caractères qu'il faut énoncer ici, parce que la question a son importance.

La *prière des fidèles* est une prière récitée après le départ des catéchumènes par les seuls fidèles et qui fait donc partie de la messe des fidèles. Cette prière s'appelle indifféremment la prière de l'Église, la prière commune, la prière des fidèles. En Occident, notamment à Rome, elle est récitée de la façon suivante; le pontife invite les fidèles à la prière; le diacre intime l'ordre de fléchir les genoux; l'évêque prononce la prière, les fidèles répondent par l'*Amen*. Bishop remarque finement à ce propos que cette prière porte le cachet de l'Église romaine, où l'autorité ecclésiastique maintient toujours ses droits; la part des fidèles y est réduite au minimum, tandis qu'en Orient l'initiative du peuple chrétien est bien plus large. De telle sorte que la *prière des fidèles* à Rome serait plus justement nommée la *prière pour les fidèles*. Nous avons un type bien conservé de cette prière dans les *Orationes sollemnes* du vendredi saint. Mais toute autre trace en a disparu dans la liturgie romaine. La prière des fidèles, sous une forme analogue, a existé dans les liturgies gallicanes au VIe siècle, à preuve un texte d'un concile de Lyon sous Sigismond (516-523) qui fait allusion à l'*oratio plebis quæ post evangelium legitur. Concilia ævi merovingici*, p. 34. Mais elle a disparu depuis, comme à Rome, et l'on ne trouve plus dans les recueils de la liturgie gallicane que des litanies diaconales imitées de celles de la liturgie byzantine.

Ces litanies ou διακονικά sont récitées par le diacre, et font partie de l'avant-messe. A chaque invocation du diacre, le peuple répond *Kyrie eleison*, et à la fin le célébrant conclut par un oraison. Ce type de prière, créé sans doute à Antioche, fut adopté à Constantinople et de là transporté à Rome et en Gaule au Ve siècle. La *supplicatio litaniæ* dont il est question dans la règle de saint Benoît, les *preces deprecationes letaniæ*, le *Kyrie* de la messe romaine en sont dérivés.

De cette prière diaconale dont nous avons dit ailleurs l'origine et les destinées, plusieurs exemples existent dans les livres gallicans encore, ainsi le

Divinæ pacis, et le *Dicamus omnes*. Elles sont données l'une et l'autre par Mgr Duchesne dans son chapitre sur la messe gallicane (5e éd., p. 210 et 211); aussi nous contenterons-nous d'y renvoyer. Du reste elles présentent les plus grandes analogies avec celles des *Constitutions apostoliques* que nous avons citées, avec la *Deprecatio sancti Martini* du *Missel de Stowe* et la *Deprecatio pro universali Ecclesia* que de bons juges, malgré l'opinion de Duchesne, continuent à attribuer au pape Gélase (492-496). Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 221, n. 2, et dom Wilmart, *art. cité*, col. 1076; cf. aussi art. *Litanies* du *Diction. d'archéol.*

Avec la prière diaconale, la messe des catéchumènes est décidément terminée et le diacre les renvoie. La formule n'est pas donnée ici, mais on en trouve une équivalente au rituel milanais : *Si quis catechumenus procedat, si quis judæus procedat, si quis paganus procedat, si quis hæreticus procedat, cujus cura non est procedat.* Saint Grégoire nous rappelle encore la formule : *Si quis non communicet det locum*, et le Pontifical jusqu'aujourd'hui contient à l'ordination des exorcistes cette curieuse formule : *Exorcistam oportet... dicere populo ut qui non communicat det locum.* Le Pseudo-Germain rappelle à ce propos les termes énergiques de l'évangile : *nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas ante porcos.*

Toutes ces précautions nous prouvent l'importance de l'action qui se prépare, et de nouveaux avertissements du diacre réveilleront l'attention et le respect des fidèles. La formule était *silentium facite*, ou *pacem habete*, comme au rit milanais; le Pseudo-Germain qui souvent commente ou interprète le rite, nous dit que l'on fait le signe le croix sur les yeux, les oreilles, la bouche *ut hoc solum cor intendat, ut in se Christum suscipiat.*

2° *La messe des fidèles.* — L'offrande du pain et du vin en Gaule comme ailleurs était faite par les fidèles. Ce que nous devons remarquer ici et ce qui est propre, dans une certaine mesure, à la messe gallicane, ce sont les honneurs dont on entoure les « oblats » c'est-à-dire les éléments qui seront consacrés. Des coutumes analogues existaient dans les liturgies orientales, et l'on est tenté de retrouver ici encore l'influence byzantine. Duchesne, *op. cit.*, p. 216, dom Wilmart, *art. cité*, col. 1080. On est même surpris de voir le Pseudo-Germain désigner, par prolepse, ces éléments en ces termes : *Procedente ad altarium corpore Christi, præclara Christi magnalia dulci melodia psallit Ecclesia. P. L.*, t. LXXII, col. 93. Grégoire de Tours s'exprime en termes analogues, quand il nous dit que le *mysterium dominici corporis* était contenu dans des vases en forme de tours, tours en bois, parfois revêtues d'or. *Glor. mart.*, 86; *Hist. Franc.*, X, XXXI, 13, *P. L.*, t. LXXI, col. 781, 569. Le vin à consacrer est apporté dans un calice, *sanguis Christi... offertur in calice.* L'eau est ajoutée au vin, comme dans tous les autres rits. Une patène recevait le pain. Il est fait allusion aussi aux voiles qui recouvrent les oblats, un premier voile, *palla*, de lin ou de laine, un second voile de pur lin qui supporte les oblats, *corporalis palla*; enfin un tissu précieux de soie et d'or, orné de pierreries couvrira l'oblation. Quoique l'on rencontre ailleurs des rites analogues, quelques-uns de ceux que nous venons de décrire semblent propres aux Églises gallicanes. Ils nous disent en tout cas de quels soins et de quel respect sont entourés les éléments, même avant la consécration. Pour le détail et la comparaison avec les autres rits, cf. dom Wilmart, *op. cit.*, col. 1081 sq.

Le *sonum quando procedit oblatio* désigne un cantique particulier, analogue au *Cheroubicon* des Grecs. Quand les oblats sont placés sur l'autel le chœur chante les *Laudes*, triple *alleluia.* Duchesne donne comme équivalent de ce chant les *Laudes* de Noël au mozarabe : *Alleluia. Redemptionem misit Dominus populo suo; mandavit in æternum testamentum suum; sanctum et terribile nomen ejus, alleluia.* Ces chants *sonum* et *laudes* répondent à peu près au psaume d'offertoire usité à Rome et à Milan.

Ici se place la lecture des diptyques, comme dans la plupart des liturgies, mais nous n'avons pas de renseignements particuliers sur ce rite dans les Églises gallicanes. Les noms des morts pour lesquels on offrait le sacrifice, des vivants qui offraient les oblations et d'autres personnages, étaient lus à ce moment. Ce rite a son importance au point de vue théologique, parce que l'inscription aux diptyques est un signe que l'on était en communion avec ceux dont le nom est lu. On biffait celui des hérétiques; cette pratique donna lieu souvent à d'aigres controverses; enfin le nom du pape était d'ordinaire à la place d'honneur. Cf. art. *Diptyques* dans *Diction. d'archéol.* Nous donnons comme type la formule suivante d'après Duchesne, *Origines du culte*, p. 221 : *Offerunt Deo domino oblationem sacerdotes nostri* (il s'agit des évêques d'Espagne), *papa Romensis et reliqui, pro se et pro omni clero ac plebibus Ecclesiæ sibimet consignatis vel pro universa fraternitate... Item pro spiritibus pausantium, Hilarii, Athanasii*, etc. Cette lecture est suivie, dans les rits gallican et mozarabe, d'une oraison : *Collectio post nomina.* Les nombreuses formules conservées dans ces livres seraient à étudier de près, car il y est fait souvent allusion aux effets du sacrifice de la messe. Voir art. MOZARABE (*liturgie*). L'ensemble de ce rite des diptyques a, du reste, un grand intérêt, car il est une preuve de la foi à l'intercession de l'Église, à l'efficacité du sacrifice et à l'union de tous les fidèles dans l'Église sur la terre et avec les saints du ciel.

Le baiser de paix qui suit est aussi accompagné d'une oraison, *collectio ad pacem.* Dans les livres gallicans et mozarabes celle-ci varie avec toutes les fêtes, comme la précédente. C'est une riche collection de textes souvent expressifs et dont nous nous contenterons de citer un exemple. C'est la *collectio ad pacem*, de l'Assomption de la sainte Vierge célébrée chez les gallicans en janvier. Elle est tirée du *Missale gothicum*, *P. L.*, t. LXXII, col. 245 :

Deus universalis machinæ propagator, qui in sanctis spiritaliter, in matre vero virgine etiam corporaliter habitasti ; quæ ditata tuæ plenitudinis ubertate, mansuetudine florens, caritate vigens, pace gaudens, pietate præcellens, ab angelo gratia plena, ab Elisabeth benedicta, a gentibus merito prædicatur beata ; cujus nobis fides mysterium, partus gaudium, vita protectum, discessus attulit hoc festivum ; precamur supplices, ut pacem quæ in adsumptione Matris tunc præbuisti discipulis, solenni nuper (*sans doute* sollempniter) largiaris in cunctis, salvator mundi, qui cum Patre.

On sait que, sur la place des diptyques et du baiser de paix, la liturgie romaine présente des différences assez importantes avec les liturgies gallicanes et mozarabes, dont les rites sur ce point se rapprochent davantage de ceux de Constantinople. Mais on a vu par ce qui précède que ces emprunts sont souvent assez tardifs. Cf. notre article *Baiser de paix* du *Diction. d'archéol.*

La *collectio ad pacem* est suivie dans les livres gallicans d'une prière plus importante encore et qui dans ces livres est appelée d'ordinaire *Contestatio* ou *Immolatio*; elle correspond à la *préface* romaine et débute par le *Sursum corda* et la réponse *Habemus ad Dominum.* Le prélude est aussi le même : *Vere dignum et justum est.* Mais les *contestationes* gallicanes, comme les *immolationes* mozarabes ont des caractères très différents des préfaces romaines. C'est, si l'on peut dire, un fruit du terroir. Le génie gallo-romain du

VI[e] au VIII[e] siècle s'y donne librement carrière. Le latin de cette époque n'est plus le style classique des Romains du siècle d'Auguste. Il est souvent prolixe et l'on y relève des antithèses, des ornements, même des concetti qu'on voudrait voir bannis de ces compositions ecclésiastiques. La manière romaine, surtout au temps de Gélase et de Grégoire, a incontestablement plus de discrétion et de dignité, l'expression est aussi d'une orthodoxie plus surveillée. Mais, pour le point de vue qui seul nous intéresse ici, cette riche collection de *contestationes* qui nous est conservée dans les livres gallicans, est un trésor encore peu exploré par les théologiens où l'on pourrait étudier les doctrines de cette Église sur l'eucharistie, sur la grâce, sur l'incarnation et la rédemption, mieux peut-être qu'en aucun autre recueil. Nous ne pouvons que signaler ici cette source de l'histoire de la théologie de l'Église gallicane, car l'exposition détaillée demanderait une longue thèse. Nous citerons presque au hasard la suivante pour donner une idée de cette littérature :

Dignum et justum est : qui dives infinitæ clementiæ copioso munere plasmam tuæ creaturæ in tantum digneris erigere, ut vernaculo limi patiaris homine de terrena compage claves cæli committeres, et ad judicandas tribus solium excelsæ sedis in sublime componeres. Testis est dies hodierna, beati Petri cathedra episcopatus exposita, in qua fidei merito revelationis mysterium, Filium Dei confitendo, prælatus apostolos ordinatur. In cujus confessione est fundamentum Ecclesiæ, nec adversus hanc petram portæ inferi prævalent, nec serpens vestigium expremit, nec triumphum mors obtinet. Quid vero beato Petro diverso sub tempore accessit laudis et gloriæ, quæ vox, quæ lingua, quis explicet? Hinc est quod mare tremulum fixo calcat vestigio, et inter undas liquidas pendula planta perambulat. Hic ad portam speciosam contracti tendit vestigia, et tactus Petri digito, claudus non indiget baculo. Hinc carceratus dum dormitat, Christus cum ipso pervigilat, et retrusus ergastulo, foras procedit per angelum. Hinc paralyticum erexit decubantem in lectulo, ac debilitato verbo dedit vestigium. Hinc Tabitham mulierem revocavit de funere, et virtute imperanti prædare non licuit. Hinc tanta fidei dotem inter apostolos petiit, ut curaret universos languores dum præterit, et cadavera viverent umbra salubris quæ tetigit, per Christum... *P. L.*, t. LXXII, col. 257.

Comme dans toutes les autres liturgies la *contestatio* aboutit au *Sanctus*.

Mais les liturgies gallicanes et la liturgie mozarabe ont une autre oraison, la *collectio post sanctus*, qui est une transition entre le *Sanctus* et le récit de l'institution. Elle commence généralement par les mots *Vere sanctus*. Ainsi dans une des messes de Mone : *Vere sanctus, vere benedictus dominus noster J. C. filius tuus qui pridie. P. L.*, t. CXXXVIII, col. 866. Mais d'ordinaire elle donne lieu à de plus amples développements où la question dogmatique est souvent abordée, ainsi dans la suivante de la même collection, *loc. cit.*, col. 873 :

Hic inquam Christus dominus noster et Deus noster, qui sponte mortalibus factus adsimilis per omne hunc ævi diem immaculatum tibi corpus ostendit, veterisque delecti idoneus expiator sinceram inviolatamque peccatis exhibuit animam, quam sordentem rursus sanguis elueret, abrogataque in ultimum lege moriendi, in cælo corpus perditum atque ad patris dexteram relevaret, per Dominum nostrum qui pridie.

Le passage est altéré dans le manuscrit, mais on devine le sens (voir la note de Denzinger, *loc. cit.*); le *post sanctus* répond aussi à une prière de même genre dans les liturgies orientales. La liturgie romaine n'a pas de prière qui réponde au *Vere sanctus*.

Le récit de l'institution, introduit par le *Vere sanctus* dans les liturgies gallicanes, suit le texte de saint Mathieu et de saint Marc avec les mots qui *pridie quam pateretur*. Ici au contraire l'accord est complet entre les liturgies gallicanes et la liturgie romaine, et le fait n'est pas de mince importance pour l'histoire et le groupement des liturgies latines, mais nous ne pouvons que renvoyer sur ce point aux remarques des liturgistes, notamment à celles de dom Cagin qui a fort bien tiré les conclusions de ce fait. Les liturgies orientales suivent donc une autre tradition et disent avec saint Paul *in qua nocte tradebatur*. L'Espagne, il est vrai, dit aussi *in qua nocte*, mais cette anomalie est attribuée d'ordinaire à une influence byzantine d'âge postérieur. C'est d'autant plus vraisemblable que les livres espagnols appellent l'oraison qui suit, *Post pridie*. Cf. sur ce point dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. v, p. 55 sq.; Duchesne, *loc. cit.*, p. 230, n. 1; dom Wilmart, *art. cité*, col. 1085. On a discuté aussi pour savoir si ces liturgies ne portaient pas primitivement l'incise, *pro nostra et* OMNIUM *salute*. Cf. *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 513 sq. Les mots *mysterium fidei* semblent aussi avoir été adoptés en Gaule, comme dans la formule romaine, et probablement sous son influence.

Les paroles de la consécration en Gaule sont accompagnées d'un signe de croix tracé sur l'oblation, geste auquel on reconnaît la vertu spéciale d'accomplir le mystère et qui est ratifié par le ciel. Le Pseudo-Germain, qui parle de la « transformation » opérée par la consécration du pain et du vin, fait allusion à l'ange de Dieu qui bénit l'hostie, *Angelus Dei ad secreta super altare tamquam super monumentum descendit, et ipsam hostiam benedicit instar illius angeli qui Christi resurrectionem evangelizavit.* On a fort opportunément à ce propos rappelé le trait, cité par Grégoire de Tours, de saint Martin qui apparut dans la basilique à lui dédiée dans cette ville et bénit, *dextera extensa*, le sacrifice offert sur l'autel, *juxta morem catholicum signo crucis superposito. Vitæ Patrum*, XVI, 2, *P. L.*, t. LXXI, col. 1075. Cf. dom Wilmart, col. 1086.

La prière qui suit est de première importance pour la théologie de la messe. Elle porte le nom *post secreta* et ailleurs *post mysteria, post eucharistiam.* Ce titre, assez souvent son contenu, le miracle de saint Martin que nous avons rapporté, le fait que Grégoire de Tours appelle les paroles de la consécration *verba sacra* (*Glor. mart.*, 87, *P. L.*, t. LXXI, col. 782), et d'autres textes que nous pourrions citer, prouvent assez que les paroles de l'institution était considérées comme opérant le mystère de l'eucharistie.

Mais il faut bien ajouter qu'assez souvent cette oraison est conçue en des termes qui feraient croire au contraire que la transsubstantiation est opérée par l'épiclèse, ainsi la suivante :

Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus et pater D. N. J. C., tu de cælis tuis propitius affavens (*apparens?*) hoc sacrificium nostrum, indulgentissima pietate prosequere, discendat domine plenitudo magistatis, divinitatis, pietatis, virtutis benedictionibus (benedictionis) et gloriæ tuæ super hunc panem, et super hunc calicem et fiat nobis legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis domini, ut quicumque et cotienscumque ex hoc panem et ex hoc calice libaberimus, sumamus nobis monimentum fidei, sinceram dilectionem, tranquilla spem resurrectionis adque immortalitatis æternæ in tuo filiique tui. *Messes de Mone, P. L.*, t. CXXXVIII, col. 871. Cf. une oraison dans le même sens, *P. L.*, t. LXXII, col. 257.

Nous n'insisterons pas sur ce point, car toutes ces difficultés ont été envisagées et expliquées au mot ÉPICLÈSE. Cf. aussi dom Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 220 sq., et *Revue bénéd.*, 1911, t. XXVIII, p. 386 sq.

Dans tous les cas la collection de ces oraisons *post secreta* est l'une de celles qu'il faut étudier avec le plus de soin dans les liturgies gallicanes, pour se

rendre compte de la foi de ces Églises au mystère eucharistique.

Du mot *post secreta* on a conclu assez naturellement que la formule de la consécration était faite à voix basse, tandis que la contestation et le *post sanctus* étaient dits à haute voix. Nous ne reprendrons pas ici la question si chaudement débattue au XVIIe et au XVIIIe siècle entre théologiens et liturgistes sur le *secret des mystères*. Elle a perdu, nous semble-t-il, de son actualité, et nous nous contenterons de renvoyer sur ce point à Ed. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, p. 121-126, et à notre art. *Amen* du *Diction. d'archéol.*

A l'oraison *post secreta* se rattachent les rites de la fraction et de la *commixtio*. La fraction est dans la messe primitive un rite de première importance. Le nom de *fractio panis* donné à l'eucharistie à l'origine, la place du mot *fregit* dans le récit de l'institution, l'insistance des liturgies les plus antiques dans cette formule sur les mots [*corpus meum*] *quod pro vobis confringetur*, et d'autres indices nombreux, suffiraient à cette démonstration. On trouve pour ce rite de nombreuses variétés dans les liturgies. Nous verrons, pour la messe celtique, que les Irlandais divisent l'hostie de sept façons différentes suivant les fêtes. En Gaule on les divisait en neuf parcelles, en forme de croix. Parfois on les arrangeait sur la patène de manière à dessiner une forme humaine. Le concile de Tours de 567 interdit cette pratique comme superstitieuse et ordonna de disposer les parcelles en forme de croix. Le sens attaché à ce geste est donné par un chant de fraction qui s'appelle *confractorium* ou *ad confractionem*. Nous en avons cité quelques-unes dans notre article *Fractio panis*, du *Diction. d'archéol.* En voici une :

Credimus Domine, credimus in hac confractione corporis et effusione tui sanguinis nos esse redemptos : confidimus etiam quod spe hic interim jam tenemus, in æternum perfrui mereamur. Per.

La *commixtion* ou *immixtion* a, comme la fraction, une portée dogmatique. L'officiant trempe dans le calice une ou plusieurs des parcelles consacrées et en laisse tomber une dans le calice. Sous cette forme et avec les paroles dont elles est accompagnée dans plusieurs liturgies, ce rite ne semble avoir d'autre but que de montrer aux fidèles avant la communion que c'est bien le corps et le sang du Christ qu'ils vont recevoir, et que la séparation de l'un et de l'autre sous les espèces différentes du pain et du vin, n'est qu'une apparence. Quoique à cette époque la communion sous les deux espèces fût à peu près universelle, la doctrine n'en était pas moins admise que le Christ était tout entier sous l'une ou l'autre espèce. Les rites de commixtion et d'immixtion qui se rattachent à cette partie de la messe, nous semblent favoriser cette interprétation. Voir *Immixtion* du *Diction. d'archéol.*

La récitation du *Pater* suit la fraction et la commixtion. La récitation du *Pater* à la messe et à cette place ou à une place voisine de la fraction et de la communion, est une pratique presque universelle. A la vérité on a pu citer quelques exceptions. Les *Constitutions apostoliques* ne parlent pas du *Pater*, pas plus que saint Hippolyte, Sérapion ou l'anaphore de Balizeh. Mais ce sont là des exceptions. Le *Pater* a sa place, et une place d'honneur, à la messe romaine; il y est entouré de rites particuliers. Chez les gallicans, comme dans la plupart des autres liturgies, il est encadré entre un prélude ou protocole et unc conclusion ou embolisme.

Voici ces deux textes d'après le *Missale gothicum :*

Non nostro præsumentes, Pater sancte, merito, sed domini nostri Jesu Christi Filii tui obedientes imperio, audemus dicere : *Pater noster*, etc.

Libera nos, omnipotens Deus, ab omni malo, ab omni periculo, et custodi nos in omni opere bono, perfecta veritas et vera libertas, Deus, qui regnas in sæcula sæculorum.

Protocole et embolisme varient du reste chez les gallicans, comme la *contestatio* ou le *Post sanctus* ou l'*Ad pacem*.

Ces rites divers ont pour but de mettre en relief l'importance de cette prière enseignée à ses disciples par le Christ et qui est la prière des prières. Cette importance a été dès l'originc reconnue et attestée par la liturgie. La finale du *Pater* fut enrichie d'une doxologie, commc nous le voyons dans la *Didachè*, et dans quelques-uns des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament, et l'on ne s'étonne pas trop de l'assertion de saint Grégoire, qui s'indignant de voir le *Pater* relégué après le canon, le fait remonter jusqu'à la fraction, en disant qu'à l'origine le *Pater* était la prière sur laquelle les apôtres consacraient. Voir col. 983. Le *Pater* a aussi une place d'honneur au baptême et dans d'autres sacrements.

A la messe gallicane le *Pater* est récité par l'assistance tout entière, comme c'était aussi la coutume chez les Grecs, tandis qu'en Afrique, en Espagne et à Rome, le célébrant prononçait seul à haute voix le *Pater*, et le peuple répondait *Amen*, ou *sed libera nos a malo.*

Avant la communion l'évêque ou même le prêtre bénit les fidèles. Cette bénédiction a aussi son importance dans la liturgie; elle n'est pas spéciale à la liturgie gallicane, mais elle avait lieu en Afrique au temps de saint Augustin; elle existe aussi dans les liturgies orientales, et tout indique que Rome l'a connue, bien qu'elle y ait été transformée et déplacée. Cf. dom Wilmart, *op. cit.*, col. 1088; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 179 sq.

Le sens de cette bénédiction, sorte d'absolution ou de purification dernière avant la communion, est déterminé par les formules qui l'accompagnaient. Le diacre disait : *Humiliate vos benedictioni*, ou chez les Grecs : *Inclinons nos têtes devant le Seigneur.* Le Pseudo-Germain nous cite celle-ci : *Pax, fides et caritas, et communicatio corporis et sanguinis D. N. J. C. sit semper vobiscum*, et il nous dit que la bénédiction du prêtre devait être plus courte et moins solennelle que celle de l'évêque. C'est une allusion discrète aux discussions qui sans doute eurent lieu à cette époque, et dont quelques conciles portent la trace au Ve et au VIe siècle, dans les canons qui ont pour objet soit de réserver exclusivement à l'évêque le droit de bénir le peuple, soit de marquer la différence entre l'une et l'autre, commc ici. (Cf. notamment concile d'Agde de 506, can. 44.) La formule variait selon les jours; il existe dans les manuscrits des recueils de *bénédictions episcopales* dont quelques-uns ont été édités, et qu'il ne faut pas négliger, car ils sont aussi un des éléments de la liturgie théologique. Voir notre article *Bénédictions épiscopales* du *Diction. d'archéol.*

Une certaine hiérarchie, ou si l'on veut un ordre rigoureux était maintenu pour la communion; les prêtres et les diacres communiaient à l'autel, les autres clercs devant l'autel, les laïques hors du chœur. C'était du moins l'usage en Espagne. En Gaule les fidèles entraient dans le chœur et venaient communier à l'autel. Les hommes recevaient l'hostie sur la main nue, les femmes la recevaient dans un linge appelé dominical. Duchesne, *op. cit.*, p. 257.

Pendant la communion on exécutait un chant : *antiphona ad accedentes*. Selon la plus ancienne tradition, c'était le ps. XXXIII, *Benedicam Dominum in omni tempore*, ou du moins quelques-uns de ses versets qui s'appliquent si bien à l'eucharistie : *accedite ad*

eum et illuminamini, iste pauper clamavit et Dominus exaudivit eum, et surtout : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. v, p. 22-25, a réuni les principaux témoignages de cette tradition. Il est intéressant de constater que la Gaule l'avait conservée. Le Pseudo-Germain, après d'autres, nous le rappelle, mais en insistant pour démontrer que ce chant qu'il appelle *Trecanum* est un acte de foi en sa Trinité. — Et, en effet, trois versets qui se répétaient d'une certaine façon et se terminaient sans doute par la doxologie trinitaire, comme dans le mozarabe, enseignaient à ceux qui recevaient la communion « que le Père est dans le Fils, le Fils dans le Saint-Esprit, l'Esprit-Saint dans le Fils, et de nouveau le Fils dans le Père. » D'autres chants pour la communion accompagnèrent celui-ci ou s'y substituèrent, ainsi la belle hymne *sancti venite* des liturgies celtiques. Ailleurs, chez les Mozarabes et les Orientaux, on récite le symbole de Nicée-Constantinople à ce moment. C'est toujours la préoccupation qui est à noter, de faire précéder la participation au corps et au sang du Christ, d'un acte de foi, car l'eucharistie est par excellence le mystère de l'union au Christ, et par lui entre les fidèles dans la foi et la charité.

Après la communion on dit une oraison dont le texte aussi est variable. Les *postcommunions* conservées dans les livres de la liturgie gallicane sont aussi à étudier, car elles expriment la foi de ces liturgies dans la présence réelle et dans les effets du sacrement sur l'âme.

Après ces prières avait lieu le renvoi des fidèles comme dans les autres liturgies. C'est l'*Ite missa est*, dans la liturgie romaine, le *Missa acta est, In pace* dans le missel de Stowe, le *Procedamus in pace, in nomine Domini* dans le rit ambrosien, une formule plus solennelle chez les Mozarabes. Dans les liturgies orientales, il y a d'autres formules de renvoi. Ce n'est que tardivement dans certains rites, qu'on eut l'idée d'ajouter après ce renvoi, la lecture de l'évangile de saint Jean et d'autres prières qui enlèvent à la formule toute sa portée.

Les livres de la liturgie gallicane. — Comme nous l'avons dit, les oraisons de la messe gallicane ne sont pas invariables comme celles des liturgies grecques et orientales, elles peuvent changer chaque jour. De là l'origine des collections qu'on en a faites, et qui sont un recueil de première importance pour l'histoire théologique de ces liturgies. Ce sont les *Messes de Mone*, le *Missale gothicum*, le *Missale gallicanum vetus*, le *Missale Francorum*, le *Missel de Bobbio*. Comme nous avons déjà donné tous les renseignements nécessaires au sujet de cette littérature dans l'article Liturgie, col. 807 sq., nous n'avons qu'à y renvoyer. En outre quelques fragments de livres gallicans ont été publiés dans ces dernières années dans diverses revues. On en trouvera le relevé très complet dans l'article de dom Leclercq, *Gallicanes (Liturgies)* du *Diction. d'archéol.*

IX. La messe dans les liturgies celtiques. — Y a-t-il en réalité une liturgie celtique au sens où il y a une liturgie mozarabe, une liturgie gallicane, une liturgie romaine?

Il faut répondre par la négative. Des usages particuliers, des prières quelque nombreuses qu'elles soient, des rites empruntés de droite et de gauche ne suffisent pas à former une liturgie originale. Les anciennes théories qui cherchaient à ces usages une origine orientale et opposaient l'Église celtique aux Églises latines et notamment à l'Église romaine, théories dont on trouve les dernières traces dans Warren, sont aujourd'hui bien démodées. L'étude de tous ces fragments liturgiques qui a été très poussée dans ces cinquante dernières années, tend de plus en plus à démontrer que la liturgie celtique ou plutôt les *liturgies celtiques*, terme adoptée pour rendre compte des divergences qui existent dans les usages liturgiques des églises établies en Irlande, dans les Iles Britanniques et sur le continent européen, ne sont qu'un mélange de rites et de formules empruntés par ces Églises soit aux Églises gallicanes, soit à l'Église romaine, soit même à l'Église mozarabe ou aux Églises orientales. La statistique de tous ces textes assez nombreux a été dressée avec une patience et un soin remarquables dans l'article *Celtiques* (*Liturgies*) du *Diction. d'archéol.*, par dom Gougaud. Nous citerons plus loin quelques autres travaux sur ce sujet qui méritent d'être consultés. Nous ne signalerons ici que les documents les plus importants pour la messe : le premier est le missel de Stowe, le second celui de Bobbio. On trouve aussi dans les fragments publiés par Bannister et d'autres, quelques prières de la messe dont nous tiendrons compte dans l'exposé qui suit.

1° *Les textes*. — 1. *Le Missel de Stowe*. — Sous ce nom de Missel de Stowe, on désigne un manuscrit aujourd'hui conservé à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande à Dublin sous la cote *D, II, 3* (fonds Ashburnham), et qui avait séjourné pendant un certain temps dans la bibliothèque du duc de Buckingham, au château de Stowe; il passa ensuite dans celle de Lord Ashburnham et enfin à l'Académie royale de Dublin. On a cru jadis que ce manuscrit avait été trouvé en Allemagne au xviiie siècle, mais il semble démontré aujourd'hui qu'il n'a jamais quitté l'Irlande. On discute encore pour fixer l'âge et l'origine du manuscrit. Les textes irlandais qui y sont transcrits et quelques autres particularités ne laissent pas de doute sur son origine celtique. Il n'en est pas de même pour l'âge : viie, viiie, ixe siècle; les paléographes hésitent, mais il est certain qu'il a été encore interpolé jusqu'au xe siècle.

Il a été édité par F. E. Warren en même temps que quelques autres fragments dans son livre *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881. Malheureusement, et par suite de circonstances indépendantes de la volonté de l'éditeur, cette édition présente d'assez nombreuses erreurs, notamment une interversion de feuillets qui déroute, dans l'ordinaire même de la messe. L'édition du Rev. Mac Carthy, malheureusement moins abordable, mais de beaucoup supérieure, se trouve dans les *Transactions of the Royal Irish Academy*, 1886, t. xxvii, p. 135-268. La société Henry Bradshaw a confié une réédition à M. George F. Warner, *The Stowe missal*, edited by G.F. Warner, t. i, *fac-simile*, Londres, 1906 ; t. ii, *texte, introduction et index*, London, 1915. Voir quelques nouveaux renseignements sur le manuscrit de Stowe et son histoire, par E. Gwynn et T. F. O'Rahilly dans *Revue celtique*, 1927, t. xxxvii, p. 403 sq., et t. xliv, p. 254 sq. Le Missel contient l'ordinaire et le canon de la messe, et des oraisons d'une messe des apôtres et des martyrs, d'une messe des saints et des vierges, de messes pour les pénitents, pour les morts, et d'un *ordo baptismi*. C'est le fragment le plus complet et le plus étendu que nous possédions jusqu'ici sur la liturgie celtique. Dans le c. iii du livre cité de Warren, sous ce titre *Reliquiæ celticæ liturgicæ*, on trouvera quelques autres fragments sur la messe. De son côté H. Marriott Bannister a publié des fragments intéressants dans *Journal of theological Studies*, t. v, 1903, p. 49-75 ; 1908, t. ix, p. 414-421. Voir aussi un fragment publié par J. Loth, *Revue celtique*, t. xi, 1890, p. 135-151, et contenant entre autres la litanie du samedi saint. Pour le reste nous renvoyons à l'article de dom Gougaud déjà cité, col. 2971 sq.

2. *Le Missel de Bobbio*. — Si le *Missel de Bobbio* publié d'abord par Mabillon était vraiment celtique, il serait un témoin de cette liturgie plus important encore que le missel de Stowe. Mais, s'il a incontestablement subi des influences irlandaises, en raison de ce fait que l'auteur qui l'a rédigé écrivait soit à Luxeuil, soit dans quelque autre lieu soumis aux mêmes influences, il semble bien plutôt un missel gallican, et encore faut-il dire que le rédacteur a souvent fait des

emprunts, à la tradition romaine, de sorte que les deux usages gallican et romain sont mélangés, comme ce devait être souvent le cas en Gaule au VIIIe siècle, qui est l'époque où il a été composé. Le nom de Bobbio qui lui est donné vient du monastère où Mabillon le trouva. Il est aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, n. *13 246*.

Les éditions et les nombreux travaux auxquels il a donné lieu sont cités dans l'article *Bobbio* (*Missel de*) par dom Wilmart, du *Diction. d'archéol.*, t. II *a*, col. 939-962. Depuis ce temps, la *Henry Bradshaw Society* a édité avec le soin et le luxe qu'elle met dans toutes ses publications le fac-similé du manuscrit, *The Bobbio missal, a gallican mass-book*, Londres, 1917 ; le texte (même titre) édité par E. A. Lowe, in-8°, Londres, 1920 ; et enfin un vol. (même titre) *Notes and studies*, par dom A. Wilmart, E. A. Lowe et H. A. Wilson, in-8°, Londres, 1924.

C'est cette édition qu'il faut consulter, non seulement parce que le texte, après toutes les études paléographiques auxquelles il a donné lieu, y est plus correct, mais encore parce que les dernières vues de la critique sur ce texte si extraordinaire y sont exposées avec impartialité. On en revient pour la question d'origine à concéder qu'il a dû être écrit à Bobbio ou du moins dans une province voisine, que sa date est le VIIe siècle, même le commencement de ce siècle et que le compilateur doit être un Irlandais. Ceci expliquerait bien les particularités dont il nous faut donner ici le caractère, car il éclaire en même temps et explique non seulement la nature du missel de Bobbio, mais encore celle de tous les autres documents de la liturgie celtique. Comme le dit Ed. Bishop qui connaissait la question mieux qu'homme au monde : « On peut être sûr quand on a affaire à un document liturgique irlandais du VIIe ou du VIIIe siècle, qu'on est en présence de problèmes très compliqués. Éclectiques par nature en fait de liturgie (les Irlandais de ce temps) n'ont de respect pour rien et dénaturent tout ce qu'ils touchent. » Extrait d'une lettre particulière citée par dom Wilmart, *The Bobbio missal, notes and studies*, p. 57. Le jugement paraîtra peut-être sévère, et Bishop en eût sans doute mitigé l'expression s'il eût écrit en sa propre langue ; il était bon cependant de le citer pour expliquer certaines excentricités que nous allons rencontrer dans la composition de la messe. Ajoutons qu'ailleurs Bishop a parlé avec admiration de la piété des Irlandais et de leur zèle pour la liturgie. *Book of Cerne*.

Le traitement appliqué dans les lectures du texte de la sainte Écriture qui est arrangé et centonisé, est aussi un indice de cette tendance signalée chez les Celtes.

On ne saurait donc le mettre de côté pour l'étude de la messe celtique avec Mgr Duchesne qui n'y voit qu'un essai maladroit de combinaison des deux usages gallican et romain. Même si l'on refuse d'admettre son origine celtique contre l'avis des plus savants liturgistes, il faut bien y reconnaître de nombreux éléments celtiques. Les relations entre le missel de Bobbio et celui de Stowe sont aussi un point désormais acquis. Enfin les analogies entre ce manuscrit et la liturgie mozarabe soulèvent un autre problème, mais ce n'est pas le lieu d'étudier ici ces questions qui sont plutôt du domaine de l'histoire.

2° *La messe celtique.* — Gildas reproche aux prêtres bretons de ne pas dire la messe chaque jour. Il semble qu'au temps de saint Colomba, à Iona, la messe ne se célébrait que le dimanche et les jours de fête et quand on apprenait le décès d'un ami. En Bretagne armoricaine, au contraire, on a des exemples que la messe se célébrait quotidiennement. La messe se dit dès l'aurore; on ne cite qu'un cas où elle se célébrait l'après-midi.

L'ordinaire de la messe est exposé par Henry Jenner dans l'article que nous citons plus loin.

Il y a une préparation à la messe qui comprend dans le missel de Stowe une confession des péchés, une longue litanie des saints (coupée en deux dans l'édition de Warren par suite d'une erreur de brochage dans le manuscrit) et une *apologia sacerdotis*. Ce dernier trait n'est pas spécial aux liturgies celtiques. On pourrait faire une collection de ces prières dans les manuscrits du Moyen Age. Voir notre article *Apologies liturgiques* du *Diction. d'archéol.* Notre missel romain en a conservé quelques-unes dans les *orationes ante missam* pour chaque jour de la semaine.

La préparation des oblats avait lieu, semble-t-il, comme dans le rit gallican, avant l'entrée du célébrant. Elle comportait certaines prières. En versant l'eau dans le calice : *Peto te Pater; deprecor te, Fili; obsecro te, Spiritus Sancte;* en versant le vin : *Remitteat Pater, indulgeat Filius, misereatur Spiritus Sanctus.* Le *Leabhar Breac* note que l'on devait verser une goutte, pour l'eau, comme pour le vin, en prononçant le nom de chacune des personnes de la Trinité. Nous avons voulu donner cet exemple dès le début pour montrer tout ce que cette piété a de méticuleux, de compliqué, parfois même, devrait-on dire, de superstitieux, comme dans certaines énumérations des péchés, ou dans certains rites de fraction.

Le cadre de l'avant-messe est à peu près le cadre romain, une oraison, le *Gloria in excelsis*, une ou plusieurs collectes, multipliées, parfois au point de soulever des protestations parmi les fidèles, l'épître tirée de saint Paul, un chant graduel, un chant d'*alleluia.* Une litanie célèbre, la *Deprecatio sancti Martini : Dicamus omnes* trouve place ici. C'est un emprunt aux liturgies d'Orient, qui ont des prières de même type; celle-ci n'est même qu'une traduction d'un texte grec. Elle a été adoptée du reste par d'autres liturgies latines; on trouvera dans Duchesne, *Origines*, édit. de 1908, p. 202, le texte fort intéressant, mais qui n'a du reste rien de particulièrement celtique. Suivent deux oraisons, puis l'on commençait par découvrir en partie le calice et les oblats, en enlevant probablement un premier voile, le dévoilement complet ne devant avoir lieu qu'à l'offertoire. On chantait trois fois la formule : *Dirigatur Domine*, puis on élevait l'un des voiles du calice et l'on répétait trois fois aussi la prière : *Veni, Domine, sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium præparatum tibi. Amen.* (Pour tout ceci dom Gougaud, *op. cit.*, col. 3008, 3009.) L'évangile suivait. Un des fragments découverts par Bannister donne pour l'évangile de la circoncision un évangile apocryphe de Jacques fils d'Alphée. *Journal of theological Studies*, 1907-8, t. IX, p. 414-421. Le *Credo* porte le *Filioque* ajouté au texte primitif ; après l'évangile un chant qui répond peut-être aux *laudes* des liturgies mozarabe et gallicane. Nous avons dit quel traitement le missel de Bobbio fait subir à l'Écriture sainte. Nous sommes loin de la rigueur romaine.

L'offertoire comprend le dévoilement complet du calice, une élévation du calice ou du calice et de la patène, avec différentes formules données dans le missel de Stowe, qui n'ont rien de caractéristique.

Ici a lieu le *Memento* des morts, avec la lecture des diptyques. C'est l'usage mozarabe et gallican :

Has oblationes et sincera libamina immolamus tibi, domine ihesu christe, qui passus es pro nobis et resurrexisti tertia die a mortuis pro animamus (sic) carorum nostrorum N. et cararum nostrarum quorum nomina recitamus et quorumcumque non recitamus sed a te recitantur in libro vitæ.

La préface débute par le *Sursum corda.* Le texte donné par le *Missel de Stowe* fait un emprunt au *trisagion*, et un autre à la préface de la Trinité. Le thème du reste est une confession de la Trinité :

Pater omnipotens... qui cum unigenito tuo et Spiritu Sancto Deus es unus et Immortalis, Deus incorruptibilis et inmortabilis, Deus invisibilis et fidelis... te credimus, te benedicimus, te adoramus, et laudamus nomen tuum in æternum et in sæculum seculi, per quem salus mundi, per quem vita hominum, per quem resurrectio mortuorum, per quem maestatem tuam laudant angeli, etc.

Le *Sanctus* est paraphrasé comme la préface :

Benedictus qui venit de celis ut conversaretur in terris, homo factus est ut delicta carnis deleret, hostia factus est ut per passionem suam vitam æternam credentibus daret per dominum.

On a ici un spécimen de la composition celtique d'une piété sincère pleine d'effusion, mais qui verse facilement dans la prolixité et emprunte de toutes mains.

Les livres celtiques ont d'ordinaire, comme les gallicans et les mozarabes, un *post sanctus*.

Le *Missel de Stowe* après les paroles que nous avons citées contient un morceau fameux parmi les liturgistes, sous ce titre *Canon dominicus papæ Gilasi*, éd. Warren, p. 234 sq. Ce texte précieux, dans lequel quelques-uns ont voulu voir le plus ancien texte du canon romain, contient le *Te igitur*, le *memento* des vivants et les autres prières du canon romain, mais avec des variantes notables dont nous indiquerons ici les principales :

Te igitur clementissime pater... una cum beatissimo famulo tuo, n. papa nostro, episcopo Sedis apostolicæ, et omnibus ortodoxis atque apostolice fidei cultoribus, et abbate nostro, n. episcopo.

Hic recitantur nomina vivorum

Memento etiam, Domine, famulorum tuorum, N... qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro stratu (sic) seniorum suorum, et ministrorum omnium puritate, pro integritate virginum, et continentia viduarum, pro aeris temperie, et fructum fecunditate terrarum, pro pacis redetu et fine discriminum, pro incolimitate regum, et pace populorum, ac reditu captivorum, pro votis adstantium, pro memoria martirum, pro remisione pecatorum nostrorum, et actuum emendatione eorum, ac requie defunctorum, et prosperitate itineris nostri, pro domino papa episcopo, et omnibus episcopis, et prespeteris, et omni eclesiastico ordine, pro imperio romano et omnibus regibus christianis, pro fratribus et sororibus nostris, pro fratribus in via directis, pro fratribus quos de caliginosis mundi hujus tenebris dominus arcisire dignatus est, uti eos in æterna summæ lucis quietæ pietas divina suscipiat, pro fratribus qui varis dolorum generibus adfliguntur, uti eos divina pietas curare dignetur, pro spe salutis et incolimitatis suæ, tibi reddunt vota sua eterno Deo vivo et vero communicantes,

In natale Domini

et diem sacratisimam celebrantes in quo...

kl.

et diem sacratisimam celebrantes circumcisionis Domini nostri...

stellæ (Épiphanie)

et diem sacratisimam celebrantes natalis calicis domini nostri (jeudi saint).

pasca.

et noctem vel diem sacratisimam...

in clausula pasca.

et diem...

ascensio.

et diem...

pentacosten

et diem...

Et memoriam venerantes imprimis gloriosæ semper virginis...

Hanc igitur oblationem.. quam tibi offerimus in honorem domini nostri ihesu christi et in commemorationem beatorum martirum tuorum, in hac æclesiæ quam famulus tuus ad honorem gloriæ tuæ ædificavit, quesumus, domine, ut placatus suscipias, eumque, adque omnem populum ab idulorum cultura eripias, et ad te deum verum patrem omnipotentem convertas, diesque nostros in tua pace disponas, atque ab æterna damnatione nos eripias, et in electorum tuorum iubeas grege numerari per dom. n.

Quam oblationem te, deus, in omnibus, quesumus, benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere dignareque nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi fili tui domini nostri ihesu Christi.

Qui pridie...

Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis, passionem meam predicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum veniam ad vos de cœlis.

On trouve des passages analogues à cette formule dans les *Constitutions apostoliques*, dans les liturgies de saint Jacques, de saint Basile, dans les liturgies ambrosienne et mozarabe, etc.

Les traités irlandais sur la messe soulignent l'importance de la formule de consécration. Le prêtre s'incline trois fois à l'*accepit Jesus panem*, le peuple se prosterne quand celui-ci offre à Dieu le pain et le vin. On appelle cette prière la *periculosa oratio*, et personne ne doit troubler le silence. Le pénitentiel de Cumméan inflige une pénitence de cinquante coups au prêtre qui aurait bronché une fois en disant ces paroles. Le mot *periculum* était inscrit à la marge dans quelques missels. Malheureusement à toutes ces marques d'attention et de respect si justifiées s'ajoutent parfois des traits d'un caractère puéril, pour ne pas les qualifier plus sévèrement. D'après certains traités le célébrant doit faire trois pas en avant et trois en arrière « triade qui rappelle les trois manières dont l'homme pèche, savoir en pensée, en paroles et en action, et les trois manières dont il se renouvelle en Dieu (!) ». Pour tout cela cf. dom Gougaud, *loc. cit.*, col. 3011.

Après la consécration nous avons les prières suivantes :

Unde et memores sumus...

Supra quæ propitio...

Supplices te rogamus et petimus, omnipotens deus, iube perferri in per manus...

Memento etiam, domine, et eorum nomina qui nos præeesserunt cum signo fidei, et dormiunt in somno pacis, cum omnibus in toto mundo offerentibus sacrificium spiritale deo patri, et filio, et spiritui sancto sanctis ac venerabibus (sic) sacerdotibus offert senior noster, n. præspiter, pro se, et pro suis, et pro totius æclesie cetu catholicæ; et pro commemorando anathletico gradu venerabilium patriarcharum, profetarum, apostolorum, et martirum, et omnium quoque sanctorum, ut pro nobis dominum deum nostrum exorare dignentur.

(Il y a des passages analogues dans la liturgie mozarabe et dans les livres gallicans.)

Passant par-dessus la liste des noms qui est par erreur donnée ici dans le missel de Stowe (p. 238-240), il faut relier à la formule donnée ci-dessus, celle qui suit (p. 240).

Et omnium pausantium, qui nos in dominica pace precesserunt, ab adam usque in hodiernum diem, quorum deus non nominavit et novit, ipsis et omnibus in christo quiescentibus locum refrigerii... (le *quorum deus nomina scit* ou formules analogues se retrouvent dans les inscriptions des Gaules ; Le Blant les a relevées, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 563 et notes).

Nobis quoque (*patricio* après *petro et paulo*)...

Per quem hæc omnia.

Nous ne pensons pas qu'il faille voir avec certains critiques dans ce canon la forme la plus ancienne du canon romain. L'addition *diesque nostros* qui est de saint Grégoire, celle du *pro fratribus in via directis*, emprunté à la règle de saint Benoît et autres indices s'y opposent. L'auteur, comme pour les autres prières celtiques, a fait un mélange de fragments empruntés à différentes sources, mais nul doute qu'il n'y en ait parmi eux de très anciens, par exemple, dans les *memento*.

Les rites de fraction, d'immixtion et de communion présentent chez les Celtes des traits qui ne sont pas moins intéressants. Une grande liberté régnait sur ce point.

A la suite du *Per quem hæc omnia*, la rubrique du *Missel de Stowe* ajoute *ter canitur* et en irlandais : *ici les oblats sont élevés au-dessus du calice et la moitié*

du pain est plongée dans le calice. C'est le rite de l'intinction pratiqué dans la liturgie syrienne. Suit le verset *Fiat domine misericordia tua super nos quemadmodum sperabimus in te.*

Et la fraction a lieu. *Le pain est rompu*, dit la rubrique irlandaise. C'est la place de la fraction au gallican et même au romain avant saint Grégoire.

Les versets suivants commentent l'action du prêtre et mettent en relief l'importance toute spéciale du rite. *Cognoverunt dominum, alleluia, in fractione panis, alleluia.* C'est le *confractorium* ou l'*antiphona ad confractionem* de l'ambrosien et du mozarabe, et dont il reste quelques vestiges même dans certains livres romains. Voir ci-dessous col. 1400. On a pu démontrer que pour la fraction dans l'Église celtique, et peut-être dans d'autres Églises, un prêtre se joignait au célébrant, s'il était simple prêtre, pour rompre avec lui le corps du Seigneur; c'était la *cofraction*. Si le célébrant était évêque, il rompait seul l'hostie (cf. dom Gougaud, *loc. cit.*, col. 3011). Suivent ces autres versets de fraction :

Panis quem frangimus corpus est domini nostri ihesu christi. Alleluia.

Calix quem benedicimus (alleluia) sanguis est d. n. J. C. (alleluia) in remissionem peccatorum nostrorum (alleluia).

Fiat domine misericordia tua super nos. alleluia. quemadmodum speravimus in te. Alleluia.

Cognoverunt dominum. Alleluia.

Credimus, domine, credimus in hac confractione corporis et effusione sanguinis nos esse redemptos et confidimus, sacramenti hujus adsumptione munitos, ut quod spe interim hic tenemus mansuri in celestibus veris fructibus perfruamur, per d., etc.

L'hostie était divisée de sept façons différentes, suivant les fêtes; en cinq parties aux messes communes, en sept aux fêtes des saints, confesseurs et vierges, en huit aux fêtes des martyrs, en neuf le dimanche, en onze aux fêtes des apôtres, en douze aux calendes de janvier et au jeudi saint, en treize le dimanche après Pâques et le jour de l'Ascension, en soixante-cinq aux fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte; on les disposait en forme de croix, et chaque groupe recevait des parties de la croix selon son grade. Tout cela semble inventé pour disperser l'attention à un moment où elle devrait être concentrée sur le seul objet essentiel. Heureusement les chants de fraction que nous avons cités nous ramènent à des pensées plus sérieuses.

Le *Pater* dit après la fraction est encadré comme dans la plupart des liturgies entre un prélude et un embolisme, qui diffèrent peu des formules romaines; dans celui-ci le nom de saint Patrice se lit après saint Pierre et saint Paul. La bénédiction se donne avec ces mots:

Pax et caritas D. N. I. C. et communicatio sanctorum omnium, sit semper nobiscum, et cum spiritu tuo.

Le baiser de paix a lieu alors comme dans la messe romaine. Le missel de Stowe contient à cette place plusieurs antiennes sur la paix mêlées aux antiennes et chants de communion.

La commixtion du corps et du sang se fait comme dans la messe romaine. La communion est entourée de rites et de chants qui lui donnent une grande solennité. Nous citerons celui-ci : *novum carmen cantate, omnes sancti venite, Panem cœli dedit eis*, le ps. XXXIII qui est de tradition presque universelle, *sinite parvulos venire ad me, venite benedicti patris mei.* L'hymne fameuse *Sancti venite, Christi corpus sumite*, conservée dans l'antiphonaire de Bangor, est d'une inspiration élevée et ferait pardonner quelques autres prières d'une prolixité fatigante.

Le texte des postcommunions est emprunté aux livres romains. Le renvoi est fait par ces mots : *Missa acta est. In pace.*

On le voit, en dehors de quelques formules et de quelques rites qui paraissent particuliers aux Celtes, on ne trouve pas dans cette messe de traits vraiment originaux. Ce qui la distingue, c'est le mélange des usages romain et gallican à peu près à égale dose, avec quelques traits empruntés aux Mozarabes, au rit ambrosien ou aux liturgies gallicanes. C'est une liturgie composite. Les rites du baptême que nous n'avons pas à étudier ici, présenteraient les mêmes caractères.

X. La liturgie romaine. — 1° *Généralités.* — La liturgie romaine mérite à tous les titres une place à part dans cette étude sur la messe, car son influence sur les autres liturgies latines a été de premier ordre, et finalement on peut dire qu'elle les a toutes supplantées. La messe romaine forme aujourd'hui un tout assez homogène, mais elle s'est formée d'alluvions de toute nature au cours des siècles. Quoique nous n'ayons pas à l'étudier ici au point de vue historique, il faut cependant indiquer brièvement les étapes de sa formation.

On doit dire que, jusqu'à la fin du IVe siècle, on ne peut constater que la messe romaine se distingue par des traits spéciaux. Du reste c'est la loi générale pour cette époque. Si différentes que soient les formules qui nous sont connues, la distinction des familles liturgiques n'existe pas encore. On peut signaler certains caractères selon que l'on est à Antioche, à Alexandrie ou à Rome, mais ce n'est qu'après la fin du IVe siècle que l'on constate la formation de familles ou de groupes liturgiques. La grande division liturgique entre l'Orient et l'Occident ne semble même pas exister. Les textes de saint Justin, de Tertullien, d'Origène, de saint Cyrille, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, ne s'appliquent pas plus spécialement à la messe de Rome qu'à celle des autres Églises. L'anaphore de saint Hippolyte, malgré un certain goût de terroir, n'est pas non plus spécifiquement romaine. Elle présente à peu près les mêmes traits que celle des *Constitutions apostoliques*, et le travail de comparaison de cette anaphore avec les plus anciennes anaphores orientales auquel s'est livré dom Cagin, serait une nouvelle preuve à l'appui de cette thèse.

La substitution de la langue latine à la langue grecque dans l'Église romaine vers le milieu du IIIe siècle, dut avoir sa répercussion dans la liturgie, mais nous n'avons pas de témoin pour nous dire ce qu'elle fut.

C'est au Ve, au VIe et surtout au VIIe siècle que nous pouvons nous représenter à l'aide de documents, ce que fut la messe romaine. Ajoutons qu'elle s'y présente sous l'aspect le plus intéressant et le plus original. C'est l'âge d'or de la liturgie romaine; c'est celui où les grands papes Damase, Innocent, Célestin, Léon, Félix, Gélase, Anastase, Symmaque, Grégoire surtout, prenaient à la liturgie le plus vif intérêt; ils en surveillaient les cérémonies, recueillant et parfois rédigeant eux-même le texte des oraisons, des préfaces, le choix des antiennes d'où sortiront les sacramentaires et les antiphonaires les plus anciens; ils s'inquiétaient même du chant liturgique, et réglaient parfois les détails du mobilier liturgique, de l'architecture et de la décoration des basiliques. Le *Liber pontificalis* pourrait à lui seul nous édifier sur cette activité des papes. Le Léonien, le Gélasien, le Grégorien peuvent aussi nous aider dans cette œuvre de reconstitution, à condition que l'on n'oublie pas que ces deux derniers, se présentent à nous sous une forme interpolée, après avoir subi de nombreuses altérations en Gaule au VIIIe et au IXe siècle. Mais grâce aux travaux de Probst et surtout à ceux de Bishop et de dom Wilmart, on arrive à peu près

à reconstituer le Gélasien et le Grégorien primitif. Les *Ordines romani* sont aussi du plus grand secours dans cette tâche.

Cette liturgie du ve-vi^e siècle, débarrassée des interpolations étrangères, nous représente le « génie romain ». C'est une liturgie simple, bien ordonnée, logique. Saint Grégoire et ses prédécesseurs possédaient un *ordo missæ*, un canon sans incohérence, où se reconnaît une pensée sûre d'elle-même. Mais ce n'est pas à dire que, sous cette forme,on ne puisse distinguer des substructions d'une époque plus ancienne qui nous ramèneraient en deçà du ive siècle. Ed. Bishop a protesté plus d'une fois contre les liturgistes, notamment ceux d'Allemagne, qui ne voyaient dans le canon romain du vi^e au viie siècle, qu'une dislocation, un réarrangement maladroit de celui du ive siècle. Ce n'est pas à dire non plus qu'elle n'ait à cette époque subi aucune influence étrangère. Tout récemment encore l'abbé Ch. de Corswarem relevait dans cette liturgie les traces de l'influence de Byzance. *La liturgie byzantine et l'union des Églises*, Avignon, 1926.

Malgré tout la liturgie de cette époque est spécifiquement romaine; c'est une liturgie locale, la liturgie de la ville de Rome, la liturgie des papes, des basiliques romaines, des cimetières, des tombeaux sur les voies romaines, auxquels il est fait de nombreuses allusions.

Du ixe au xie siècle les choses changèrent; il va s'exercer sur la liturgie romaine des réactions assez profondes, des influences étrangères qui en modifieront le caractère. Il faut donc dans tout exposé sur la messe romaine tenir compte de ces perspectives, et distinguer dans le missel actuel ce qui est ancien, c'est-à-dire antérieur au moins au ixe siècle et ce qui est de date postérieure. Et ceci est d'autant plus important que ces additions d'ordinaire ne sont pas d'origine romaine, mais d'origine gallicane. Les éléments purement romains de la messe, en négligeant quelques détails secondaires, sont d'après Bishop, la collecte, l'épître, la bénédiction avant la lecture de l'évangile, l'évangile, l'*orate fratres* et la secrète, la préface, le canon, l'oraison dominicale, la postcommunion et l'*Ite missa est*. A cela il faut ajouter les quatre pièces de chant : introït, graduel, offertoire et communion, qui, s'ils ne sont pas d'origine romaine, furent adoptés à Rome dès leur apparition. *Le génie du rit romain*, p. 32.

Nous nous efforcerons donc, dans l'exposé que nous allons faire, de distinguer l'âge et l'origine de chacun des éléments de la messe romaine. On peut dire que ce n'est pas aujourd'hui une besogne bien difficile après les travaux des liturgistes qui nous ont précédé, et dont on trouvera la liste dans une note bibliographique finale.

2° *Prélude.* — Pendant que le pape, les prêtres et les clercs se rendent de la sacristie à l'église, on chante un psaume qui s'appelle *introït*, ou psaume d'entrée ou de début, *antiphona ad introitum;* le terme d'*Ingressa* est employé avec le même sens dans les livres ambrosiens.

Cette procession, on l'a remarqué, devait être imposante, surtout aux jours de fête. Le cortège du pontife comprenait sept acolytes porteurs de flambeaux, sept diacres, sept sous-diacres, l'un de ceux-ci tenait un encensoir fumant. Tous, du pape aux acolytes, étaient revêtus de *planetæ* ou *pœnulæ* de forme ronde et sans manches, que nous appelons *chasubles*. C'est le chœur des chantres qui, dans le *presbyterium*, chantait l'introït. Acolytes et sous-diacres se rangent à leur place, tandis que le célébrant arrive au pied de l'autel, prie en silence, donne le baiser de paix à ses assistants, et les diacres vont baiser deux par deux les extrémités de l'autel, puis le célébrant monte à l'autel, baise le livre des évangiles qui y est déposé et l'autel lui-même. Le pontife se rend ensuite à son siège. C'est un rite analogue qui s'accomplit encore au vendredi saint.

L'usage de chanter le psaume d'introït remonte au ive siècle et avait pour but de donner à ce défilé plus de solennité. D'après ce que nous voyons au missel actuel qui représente un ancien usage, ces psaumes ne devaient pas être pris à la suite, comme ceux des matines ou des vêpres, mais choisis selon les circonstances. De bonne heure aussi, et plus facilement encore que pour l'offertoire ou la communion, on puisa, en dehors des psaumes, dans les autres livres de la Bible, et même dans les livres qui ne sont pas au canon, comme pour le *Requiem æternam* des messes des morts. Aujourd'hui l'introït ne se compose plus que d'un verset; le reste du psaume est supprimé, mais on dit toujours la doxologie. Un peu plus tard à Rome et en certaines circonstances, le début de la messe fut entouré d'une solennité plus grande encore. Le pape, le clergé et le peuple se réunissaient à un certain lieu désigné, d'ordinaire l'église de Sainte-Sabine sur l'Aventin, et se rendait à l'une des églises de la ville où se tenait la station et qui est, sauf de rares exceptions, celle encore désignée dans nos missels.

Aujourd'hui le début de la messe romaine comprend en plus le ps. xlii avec antienne,le *Confiteor*, des versets, l'*Aufer a nobis*, et l'*Oramus te*. Le psaume a été choisi à cause du verset *Introibo ad altare Dei* qui lui sert d'antienne; la confession, dont la formule a varié selon les temps et les lieux, est une des pratiques les plus anciennes de la synaxe chrétienne, comme nous le voyons par la *Didachè*, mais dont la place n'est pas nécessairement à la messe; la formule actuelle remonte au haut Moyen Age. L'*Aufer a nobis* est emprunté au Léonien (ve siècle), et, comme la plupart des collectes de ce sacramentaire, elle est d'une inspiration élevée et d'un rythme élégant. L'*Oramus te*, d'une époque beaucoup moins ancienne et d'un style moins pur, rappelle cependant que, d'après une coutume qui remonte au ive siècle et au delà, l'autel qui sert de table est élevé sur une tombe de martyr ou doit au moins renfermer des reliques de martyrs ou de saints. Remarquons aussi dès maintenant que, dans la première, comme dans toutes les oraisons anciennes de la messe, le prêtre parle au pluriel pour marquer la place que tiennent les fidèles dans la célébration du sacrement, tandis que dans la seconde il ne parle que de ses péchés. En même temps qu'il dit cette dernière oraison, le prêtre baise l'autel.

Les gestes fréquents à la messe ont leur signification mystique. Le prêtre a commencé par un signe de croix; il s'est incliné à la confession, il a frappé, sa poitrine au *mea culpa*, il a fait de nouveau un signe de croix pour l'absolution après la confession. A d'autres moments il étendra les mains en forme de croix, comme faisaient les orantes. C'était une attitude fréquente dans la prière, comme nous le dit Tertullien. D'autres gestes ou attitudes seront commandés par le diacre : *Flectamus genua, levate, inclinate capita vestra Deo*. Nous verrons qu'à l'élévation, à la fraction et ailleurs ces gestes ont une portée dogmatique qu'il ne faut pas négliger si l'on veut comprendre tout le sens des cérémonies de la messe. Les ouvrages qui nous renseignent sur ce point sont les *Ordines romani* dont nous avons déjà dit un mot.

L'encensement, qui a lieu après l'*oramus te* aux messes solennelles, n'est pas d'une origine très ancienne et ne fut adopté à Rome qu'assez tard, comme du reste celui de l'offertoire et celui de l'élévation. Cependant, nous l'avons vu, l'encens était employé à la procession d'introït et à celle de l'évangile. Il va sans dire que même cet usage de l'encens

n'est pas primitif; les païens en faisaient un tel abus dans le culte des idoles qu'il fut prohibé dans les premiers siècles. C'est à peine si l'on en faisait usage pour les funérailles. Mais, à partir du IVe et du Ve siècle, quand le paganisme eut perdu à Rome et dans tout l'empire une partie de ses fidèles, le même inconvénient n'existait plus, et du reste la pratique en était justifiée par l'Ancien Testament.

Le *Kyrie* est d'origine byzantine et a été importé à Rome probablement dès le Ve siècle. C'est à tort qu'on y a vu quelquefois un reste de la langue grecque qui fut en usage à Rome jusqu'au milieu du IIIe siècle. C'est du reste une prière adventice qui, comme le *Gloria*, le *Credo* et l'*Agnus Dei*, ne se rattache ni à ce qui précède, ni à ce qui suit et pourrait se lire à d'autres offices qu'à la messe, comme ce fut du reste le cas. La forme actuelle, trois *Kyrie*, trois *Christe*, trois *Kyrie*, auxquels on a naturellement cherché un sens mystique, ne remonte guère au delà du XIe siècle. Au temps de saint Grégoire il formait une sorte de litanie qui rappelle la litanie diaconale de la messe grecque. Cette acclamation a son histoire qui a fortement intrigué les liturgistes, les théologiens et les archéologues. On a voulu lui trouver une origine païenne, et il est certain en effet qu'il est fait allusion dans Arrien et même dans Virgile à un *Kyrie eleison*. Mais cette acclamation se trouve aussi plusieurs fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et son origine païenne n'est rien moins que démontrée. Nous avons aussi le *Kyrie* sous une autre forme dans les litanies du samedi saint, dans celles des rogations et en général dans toutes les prières de ce genre. Ed. Bishop en a étudié savamment l'histoire et nous avons résumé ses conclusions dans les articles *Kyrie eleison* et *Litanies* du *Diction. d'archéol.*

Le *Gloria in excelsis Deo* est une hymne d'origine ancienne que l'on chantait dans les synaxes en l'honneur du Christ. Les plus anciens textes que l'on connaisse sont celui des *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XLVII, et celui du *Codex alexandrinus*, Ve siècle, comme appendice à la Bible grecque. On l'appelle la grande doxologie pour la distinguer de la petite doxologie, *Gloria Patri et Filio*, et des autres doxologies. On le chantait à l'office du matin. A Rome on l'admit à la messe le jour de Noël, et cette place était justifiée par les premiers mots qui sont le salut des anges au jour de la nativité. Le pape Symmaque (498-514) en étendit l'usage à tous les dimanches et aux fêtes des martyrs, *Liber pontif.*, éd. Duchesne, t. I, p. 129 et 263, mais seulement aux messes célébrées par l'évêque. Les simples prêtres ne devaient le chanter que le jour de Pâques, quand ils remplaçaient le pape empêché, ou le jour de leur installation. Duchesne, *Origines*, p. 176. Le texte des *Const. apost.* n'est probablement pas le texte primitif; tel qu'il est cependant, on peut conjecturer que c'était une doxologie à deux termes, le Père et le Fils; le Saint-Esprit n'intervient qu'à la fin, et cette insertion, qui n'est pas dans le texte des *Const. apost.*, semble une addition dont le résultat fut d'en faire une doxologie trinitaire, comme la plupart des doxologies à partir du milieu du IVe siècle. Le texte d'allure subordinatienne des *Const. apost.* a été corrigé; on y affirme la divinité du Fils, son égalité avec le Père dans le Saint-Esprit; le *Gloria* est ainsi devenu, comme le *Credo*, une profession de foi en même temps qu'un chant de louange. Dans les liturgies latines anciennes, le cantique *Benedictus*, Luc., I, 68 sq., rivalisa avec le *Gloria in excelsis*, mais celui-ci finit par l'emporter.

Dans la messe primitive romaine, avant ces diverses additions, le célébrant, après avoir baisé l'autel, a pris place à son siège où il restera jusqu'après l'évangile, et il salue le peuple par ces mots *Pax vobis*, et, s'il est simple prêtre, par le *Dominus vobiscum.* Après la réponse *et cum spiritu tuo*, il dit *Oremus* et la *collecte*, titre qui rappelle que le prêtre prie au nom de toute l'assemblée, ou qui fait allusion à la réunion des fidèles pour la messe.

La collecte, comme la secrète et la postcommunion, est une prière essentiellement romaine. Toutes ces oraisons ont un caractère de sobriété, d'élégance, en même temps qu'une richesse et une sûreté de doctrine qui met la liturgie romaine si au-dessus des autres liturgies latines et même des liturgies orientales. On trouve souvent à la vérité dans celles-ci plus d'élan, une piété plus affective, des exposés dogmatiques plus étendus, mais combien souvent aussi ces qualités sont gâtées par la prolixité, par le mauvais goût, par un verbiage inutile! Les anciennes collectes romaines, en même temps qu'elles sont la première prière de la messe dite par le pontife au nom des fidèles, ont d'ordinaire pour objet de définir le caractère de la réunion. Par exemple *Deus qui Ecclesiam tuam annua quadragesimali observatione purificas, præsta familiæ tuæ ut quod a te obtinere abstinendo nititur, hoc bonis operibus exequatur.* (1er dim. de carême.)

3° *Lectures et chants des psaumes.* — A partir du VIe siècle il n'y a plus à Rome, à l'avant-messe, que deux lectures : l'épître et l'évangile; à l'origine elles furent plus nombreuses et d'ordinaire trois; aujourd'hui encore aux quatre-temps et à certaines vigiles, il y a trois, six ou même douze lectures. La suppression de la leçon prophétique a dû se faire à Rome au Ve siècle selon Duchesne. *Loc. cit.*, p. 178. Les lectures sont d'ordinaire suivies du chant d'un psaume, comme on le voit encore au vendredi et au samedi saint, aux quatre-temps et même à l'office de matines. Le chant qui suit la lecture est en général un psaume appelé répons, parce qu'il est chanté par un chantre, avec reprise par le chœur; celui qui suit l'épître s'appelle graduel; d'autre fois le psaume est chanté en trait, *tractim*, c'est-à-dire sans reprise. Le chant de l'*alleluia* qui suit aujourd'hui directement celui du graduel, se présente dans des conditions spéciales qui n'ont pas encore été bien nettement définies. On sait toutefois que l'*alleluia* est une acclamation qui se rencontre dans l'Ancien Testament et que les chrétiens ont hérité des juifs, comme l'*Amen*, l'*Hosanna* et autres. Il était d'abord chanté à Pâques et au temps pascal, puis à tous les jours de fête. Il est aujourd'hui accompagné d'un psaume. Les diverses théories sur l'origine et l'introduction du chant responsorial, par un seul chantre, avec reprise du chœur, ont été longuement discutées par les liturgistes, mais n'ont pas à être étudiées ici. Il nous suffira de rappeler que les psaumes d'introït, d'offertoire et de communion sont antiphonés, tandis que le graduel et les répons de la psalmodie sont responsoriaux. Le chant des psaumes et des répons est un emprunt fait à la Synagogue, comme la lecture des livres saints, tandis que les chants de l'introït, de l'offertoire et de la communion, ont été institués au IVe siècle et motivés par les besoins particuliers du culte. Le graduel dont l'importance paraît avoir été plus grande, fut réservé d'abord aux seuls diacres, puis aux sous-diacres, puis à des chantres très spécialement formés ou aux lecteurs. Le caractère du trait est d'être chanté sans reprise; quant à la séquence qui se rattache à l'*alleluia*, d'origine très postérieure, elle eut une grande fortune au Moyen Age; l'Église romaine, toujours sévère pour la poésie, n'en a retenu que cinq qui sont des chefs-d'œuvre.

Quant aux lectures, l'Église de Rome se montra toujours sévère dans leur choix; les seuls livres de l'Ancien et du Nouveau Testament y furent admis selon un canon établi dès les premiers siècles, et pro-

bablement par l'Église de Rome elle-même. Si certains fragments de livres extra-canoniques, comme ceux du IVe livre d'Esdras, purent se glisser dans les chants, je ne crois pas qu'il y ait d'exemple qu'ils furent lus à la messe. On ne toléra pas non plus, comme en Afrique et en Gaule, la lecture des passions des martyrs, ni certaines combinaisons ou interpolations des textes sacrés, comme on en trouve par exemple dans le *Missel de Bobbio.* Mais on fut moins rigoureux dans les prières chantées, et il n'est pas impossible d'y relever des morceaux paraphrasés ou *fourrés* (par exemple l'introït du jeudi saint). Le décret de Gélase a pour but, on le sait, de proscrire un certain nombre de livres trop facilement admis ailleurs.

Une grande solennité entoure à Rome la lecture de l'évangile. C'est une vraie procession, qui se rend de l'autel à la chaire où il doit se lire, le diacre portant le livre, entouré des acolytes avec des cierges, et un thuriféraire avec l'encens pour encenser le livre sacré. Comme on l'a justement fait remarquer, avec la procession solennelle de l'introït, c'est la seule fois que le rit romain se départit à la messe de la simplicité et de la sobriété qui fait le caractère principal de cette antique liturgie. Toutes ces cérémonies se sont conservées jusqu'aujourd'hui à la messe solennelle. On y a ajouté les deux prières *Munda cor meum* et *Dominus sit in corde meo.* Le salut du diacre *Dominus vobiscum,* le *Gloria tibi Domine,* le *Laus tibi Christe,* et le *Per evangelica dicta* sont des acclamations qui soulignent, avec le baiser du livre saint, l'importance de cette lecture.

La lecture de l'évangile est suivie logiquement de son commentaire par l'évêque qui, en principe, avait seul le droit de prêcher. Mais il se faisait assez souvent suppléer par un prêtre. Dans d'autres Églises, à Jérusalem, par exemple, au IVe siècle, plusieurs prêtres successivement sont invités à prêcher, l'évêque prenant la parole en dernier lieu.

Le *Credo.* C'est un fait curieux que l'Église doctrinale par excellence n'introduisit à la messe la formule du *Credo* qu'au XIe siècle. Nous avons vu, dans le chapitre sur l'anaphore de Balizeh, qu'elle avait été devancée dans cette voie par d'autres Églises depuis plusieurs siècles. A ceux qui s'en étonnaient un Romain du XIe siècle répondit que Rome, n'étant jamais tombée dans l'hérésie, ne sentait pas le besoin d'affirmer sa foi de cette façon. C'était une réponse *ad hominem.* Il aurait pu ajouter avec dom Cagin que l'anaphore dans sa forme primitive est *théologique* et qu'elle contient, comme celle d'Hippolyte, un exposé de la foi. Toutefois Rome se laissa enfin gagner par l'exemple, et le *Credo* y est chanté, non pas quotidiennement, mais dans certaines circonstances. C'est la formule de Nicée-Constantinople dont il sera parlé avec les développements nécessaires à l'article NICÉE. Nous ferons simplement remarquer que le texte qui est aujourd'hui au missel romain présente avec le texte original quelques légères variantes.

Après l'évangile et l'homélie, on renvoyait autrefois les catéchumènes et les pénitents, et tous ceux qui ne communiaient pas. Cette discipline date du IVe et du Ve siècle. La formule de renvoi variait, nous en avons vu des exemples pour l'Orient et même en Gaule. Nous avons dit aussi, col. 1373, les allusions qui y sont faites dans saint Grégoire et même encore dans le pontifical (ordination des exorcistes).

Tout ceci nous révèle bien l'esprit de l'ancienne discipline; la part que prenaient les fidèles dans la célébration du culte et en particulier à la messe, était incomparablement plus importante qu'aujourd'hui. Même dans l'Église romaine, où, comme l'a finement observé Ed. Bishop, l'autorité de la hiérarchie dans l'exercice du culte ne perdait jamais ses droits, et se manifestait beaucoup plus que, par exemple, dans les liturgies d'Orient, les fidèles étaient bien plus étroitement associés qu'aujourd'hui à l'action du sacrifice. Toutes les anciennes oraisons, nous l'avons remarqué, sont au pluriel; le prêtre prie au nom des fidèles; ceux-ci répondent *Amen;* le canon lui-même contient des expressions comme celles-ci : *hæc munera quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua, Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ,* etc. Nous allons voir cette intervention des fidèles se manifester encore à l'offertoire et à l'oraison des fidèles.

4° *La messe des fidèles.* — Nous avons dit plus haut en quoi consistait cette division de la messe des catéchumènes et de celle des fidèles; nous n'avons pas à y revenir. On voit qu'elle existe à Rome comme partout dans la chrétienté. La messe des fidèles est comme un deuxième acte, plus encore, un rite nouveau qui commence. Quelque soin qu'on ait mis plus tard à relier ces deux épisodes, chacun garde son caractère et le sacrifice de la messe proprement dit ne commence qu'à ce moment. Voici comment on y procède dans l'Église romaine au Ve-VIe siècle. On déploie le corporal sur l'autel; il était alors assez vaste pour le couvrir tout entier; c'est à deux diacres que ce soin était confié. La même cérémonie s'accomplit encore au vendredi saint, et même aux messes solennelles où le diacre avant l'offertoire étend le corporal sur l'autel.

L'autel étant prêt, le célébrant va recevoir le pain et le vin que présentent les fidèles et qui serviront au sacrifice. Le surplus des dons en nature, bénit aussi dans le courant de la messe, est mis à part et sera distribué plus tard aux pauvres et au clergé. Comme cette opération dans les grandes églises demandait un certain temps, on chantait un psaume, le psaume d'offertoire, puis le célébrant retourne à son siège et se lave les mains, tandis que les diacres disposent le pain et le vin sur l'autel. Quand tout est prêt, il se rend à l'autel, le baise et dit l'oraison appelée « secrète ».

Le psaume d'offertoire se chantait comme celui de l'introït et de la communion, pour occuper les fidèles pendant une cérémonie qui pouvait se prolonger un certain temps. Il fut institué, comme l'introït, au IVe siècle. Rien ne paraît mieux justifié qu'une innovation de ce genre. Mais il y eut des protestations contre cette nouveauté, et elles furent telles que saint Augustin dut écrire un traité, du reste perdu, pour la justifier. Preuve en tout cas que les fidèles s'intéressaient à la liturgie, et que les innovations ne devaient être ni trop fréquentes ni trop graves.

Ici se présente dans la messe actuelle une anomalie qui a été relevée depuis longtemps et que l'on a expliquée de diverses façons. Celle qui a rallié le plus de suffrages a été présentée par Duchesne sous cette forme : après l'évangile ou après le *Credo,* suivant les circonstances, l'officiant dit *Dominus vobiscum. Oremus.* Cet *oremus,* au lieu d'être suivi d'une prière comme il serait normal, est laissé en l'air en quelque sorte. Selon le savant critique « ce trou béant » s'est creusé par la suppression de la *prière des fidèles* qui se disait alors, et qui est à cette place dans les liturgies orientales. C'est une prière litanique dont nos oraisons du vendredi saint peuvent donner une idée assez exacte. L'explication est ingénieuse, mais c'est une hypothèse qui n'est pas suffisamment appuyée; nous préférons de beaucoup celle qui est insinuée par Bishop et que dom Wilmart, par des rapprochements habiles, a rendue des plus vraisemblables. Cet *oremus* était suivi de l'oraison *super sindonem* qu'a conservée le rit milanais et même le *Sacramentaire gélasien* qui présente presque partout deux collectes, là où le grégorien n'en a gardé qu'une. La collecte supprimé

par le grégorien était l'oraison *super sindonem* dont le grégorien n'a gardé que le *Dominus vobiscum* et l'*oremus*. Quant à la prière des fidèles, il faut convenir qu'elle a purement et simplement disparu dans la messe romaine, sans laisser d'autres traces que les prières du vendredi saint et peut-être quelques autres formules litaniques égarées dans certains recueils.

D'une façon générale, on reconnaîtra cependant que nous avons gardé assez fidèlement le cérémonial de l'offertoire, tel que nous venons de le décrire, avec quelques additions qui n'en altèrent pas le caractère. Le *Suscipe sancte Pater*, l'*Offerimus tibi*, l'*In spiritu humilitatis*, le *Veni sanctificator omnipotens*, le *Suscipe sancta Trinitas*, même l'*orate fratres* et la réponse ont été ajoutés plus tard et trahissent par leur style même l'époque de leur composition ; ces prières accompagnent chacun des gestes que fait le prêtre pour recevoir l'hostie sur la patène, offrir le calice, bénir les oblats. Parmi toutes ces prières une seule fait exception, le *Deus qui humanæ substantiæ* pour le mélange de l'eau et du vin, qui est tirée du léonien et qui est d'un sens théologique très. profond. Elle fait allusion à la distinction des deux natures dans le Christ et à la participation du fidèle à la vie divine. Ce n'est pas à dire que les autres prières soient négligeables, mais ce sont plutôt des prières de piété privée « des prières de messe basse », comme dit heureusement Mgr Batiffol, ainsi le *Suscipe, sancte Pater*, où le prêtre semble oublier pour un moment les fidèles pour parler de cette Hostie, *quam ego indignus famulus tuus*, etc. Le *Veni, sanctificator omnipotens*, a aussi une importance spéciale du fait qu'il a été considéré, sans fondement suffisant du reste, comme une épiclèse; mais son origine tardive suffirait à faire écarter cette hypothèse. Le *Suscipe, sancta Trinitas*, a aussi son histoire, et l'on en trouve de nombreuses variantes dans les manuscrits du Moyen Age.

L'encensement de l'autel avec les prières qui l'accompagnent est une importation gallicane.

Tout ce qui précède justifie la remarque d'Ed. Bishop qui nous paraît essentielle et qui explique bien le caractère de la liturgie romaine ancienne. C'est une liturgie rationnelle, logique, pratique, qui élimine le superflu ou l'ornement, et n'abuse pas du symbolisme. « Le symbolisme, dit-il, il faut bien en convenir, n'est pas né sur le sol romain et ne procède pas directement de l'esprit romain. » La liturgie romaine ancienne est d'un esprit sobre, pleine de dignité et de grandeur dans sa simplicité; elle est *classique* si l'on peut dire. L'élément dramatique, émotionnel, poétique, romantique enfin, pour user d'un terme à la mode, mais bien expressif, il faut le chercher ailleurs dans les liturgies orientales ou dans les liturgies mozarabe, gallicane ou celtique; on peut dire que la plupart des rites qui présentent ce caractère dans la liturgie romaine sont d'importation étrangère, surtout gallicane, et d'un âge postérieur à la période du v[e] au vii[e] siècle.

La *secrète* qui suit l'*Orate fratres*, correspond à la *collecte*; elle est, comme cette dernière et comme la postcommunion, élégante dans sa brièveté, d'une précision et d'une profondeur théologique souvent remarquable, bien loin de la prolixité des oraisons orientales, mozarabes ou gallicanes, en un mot pleinement romaine. En règle générale elle fait allusion aux dons qui, on se le rappelle, ont été apportés sur l'autel par les fidèles, et au mystère qui va s'opérer par la consécration. Ces *munera* et *dona* étaient en même temps qu'une contribution aux frais du culte qu'il était équitable de faire supporter par toute la communauté chrétienne, une manifestation publique de la part que les fidèles étaient invités à prendre dans l'action même du sacrifice. Des théologiens récents n'ont pas eu tort de mettre ce fait en relief pour rappeler que l'offrande et le sacrifice de la messe sont tout d'abord le sacrifice de toute l'Église. Il suffit de relire quelques-unes de ces secrètes pour se convaincre qu'elles sont la prière du prêtre dite au nom de tous, pour offrir à Dieu ces offrandes que Dieu retournera en bénédictions spirituelles sur ceux qui les ont présentées. La liturgie romaine si vraie, et je dirai si réaliste dans son style, risque même plus d'une fois le mot de *sacrificii veneranda commercia*, l'homme apportant ses dons terrestres, et Dieu lui donnant en échange ses dons spirituels. Il n'est pas non plus téméraire de chercher dans ces faits anciens l'origine et la justification des honoraires de messe. Voir la thèse du P. de la Taille dans son *Mysterium fidei*, et dans une dissertation spéciale, *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924; voir aussi Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 146 sq.

On a traité en son lieu la question des Azymes, cf. art. Azymes, qui a soulevé bien inutilement, semble-t-il, tant de disputes entre l'Orient et l'Occident. Rappelons simplement que, si Rome elle-même a usé pendant un temps de pain levé, on trouve aussi en Orient des Églises qui ont usé du pain azyme.

Le nom de *secrète* donné à l'oraison d'offertoire parce qu'elle est en effet, et depuis de longs siècles, dite à voix basse, rappelle une controverse célèbre sur le *secret des mystères*, la question étant de savoir si à l'origine cette prière et les autres parties de canon se disaient à voix basse, ou à haute voix. Elle a perdu aujourd'hui beaucoup de son importance, et nous nous contenterons de renvoyer ceux qui voudraient être renseignés plus en détail sur ce point, à notre article *Amen* du *Dictionn. d'archéol.*

Anaphore. — La préface est reliée aujourd'hui à la secrète ou aux secrètes. Nous ne reviendrons pas sur ce qui a été dit dans les paragraphes précédents sur l'anaphore primitive qui dut être d'une seule venue, à en juger par les témoignages de saint Justin, par la *traditio apostolica* d'Hippolyte et par quelques autres vestiges. L'anaphore romaine est coupée aujourd'hui en plusieurs tronçons; une première division est opérée par le *Sanctus* qui est devenu dans les messes romaines l'aboutissement naturel de la préface; après quoi commence le *canon missæ*, titre qui autrefois était rejeté avant la préface. Dans le *canon missæ* lui-même, le *memento* des vivants et celui des morts forment deux autres enclaves. Si l'on admet l'hypothèse bien séduisante, et du reste appuyée sur les rapprochements liturgiques des plus vraisemblables, que le *memento* des vivants et celui des morts étaient primitivement dans la liturgie romaine, comme dans la plupart des autres, à l'offertoire et qu'ils ont été transportés postérieurement dans le canon, comme le *sanctus*, on retrouve dans notre canon une anaphore conforme au dessin primitif, qui consiste en une seule prière sans interruption du dialogue de la préface à la doxologie finale *per ipsum... est tibi Deo Patri... omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorum. Amen.* Nous avons aussi la preuve que les termes *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* furent ajoutés par saint Léon, probablement comme une protestation contre les manichéens, et le *diesque nostros* par saint Grégoire, comme une prière en faveur de la paix. Le *Liber pontificalis* a enregistré ces retouches et quelques autres faites par les papes au canon romain ancien. Cf. P. Lejay, *Le Liber pontificalis et la messe romaine*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. ii, p. 182-185. Malgré toutes ces altérations et additions, le canon romain se présente à nous avec une respectable antiquité, et notre formule actuelle est à peu près ce qu'elle était au commencement du vi[e] siècle, et même au v[e] siècle.

L'auteur du *Liber pontificalis*, au commencement du VIe siècle, en parle comme d'un document déjà ancien. Dans un traité contemporain de saint Damase, il est fait allusion à un passage du canon, le sacrifice de Melchisédech; enfin dans le *De sacramentis*, qui n'est pas postérieur à l'an 400, cf. col. 1367, on retrouve la partie essentielle de cette prière.

Quant à son autorité, plusieurs papes dans la suite des siècles se sont chargés de s'en faire les garants, et on ne saurait négliger ce fait d'une importance capitale, c'est qu'il s'est substitué à toutes les autres prières de même genre dans les liturgies latines, et qu'il a fini par devenir pour tout l'Occident la seule forme de la consécration eucharistique.

Ceci posé nous revenons à la préface. Nous avons aujourd'hui au missel romain onze préfaces auxquelles se sont ajoutées récemment les préfaces pour les morts, pour saint Joseph et pour la royauté du Christ; Les préfaces sont suivies, pour les grandes fêtes, de *communicantes* particuliers, cette disposition que nous trouvons dans le grégorien, est le fait de saint Grégoire dont la tâche fut souvent de résumer, d'abréger, de simplifier l'œuvre de ses devanciers. Les *Sacramentaires gélasien* et *léonien*, comme les autres sacramentaires latins en contenaient un nombre bien plus considérable qu'il faudrait étudier soigneusement, pour se rendre compte de l'état de la théologie liturgique du Ve au VIIe siècle. Pour s'en tenir au missel d'aujourd'hui, on retrouvera dans ces préfaces le génie de l'Église romaine, d'une théologie si sûre et d'une expression si précise. *Unus es Dominus : non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitatis substantiæ*, il y a là en une seule phrase un résumé de tout le *Credo* de saint Athanase et même du traité de la Trinité.

D'après le texte de ces préfaces le sacrifice de la messe est un sacrifice eucharistique, offert par le prêtre au nom de l'Église à Dieu le Père tout puissant pour tous ses bienfaits. L'anaphore des *Constitutions apostoliques*, conforme aux données juives, réunit tous les titres de Dieu à notre reconnaissance, pour terminer, par son plus grand bienfait, l'incarnation de son divin fils. Les préfaces du missel romain varient ce thème selon les fêtes. C'est Dieu qui a fait briller par son Verbe une lumière nouvelle dans nos âmes; Lui qui a voulu que le salut du genre humain fut opéré par le bois de la croix; Lui que nous devons sans cesse louer, mais surtout au jour où le Christ notre Pâque a été immolé, etc. Mais c'est toujours par le Christ que nous rendons grâce au Père.

Le *Sanctus* par ses trois répétitions est une hymne à la Trinité; l'addition si caractéristique du *Benedictus* au texte d'Isaïe s'adresse au Christ salué comme Messie à Jérusalem au jour des Rameaux; elle est propre aux liturgies latines.

Si l'on met de côté pour un instant le *Memento* des vivants, les prières du canon jusqu'à la consécration (*Te igitur*, *Communicantes*, *Hanc igitur*, *Quam oblationem*) forment un tout homogène, et font suite à la préface. On supplie Dieu le Père par le Christ d'agréer ces dons offerts pour la sainte Église répandue dans tout l'univers, en union avec le pape et les évêques en communion avec lui. Puis l'invocation devenant de plus en plus précise et pressante, on demande à Dieu le Père de faire de cette offrande une oblation bénie entre toutes, le corps et le sang de son Fils bien-aimé. Cette dernière prière, le *Quam oblationem*, est encore une de celles auxquelles les liturgistes, désireux de retrouver l'épiclèse dans la messe romaine, ont attribué cette fonction. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette question; contentons-nous de dire pour le moment que cette prière est adressée, comme les deux précédentes, à Dieu le Père, et qu'elle ne ressemble en rien à l'épiclèse proprement dite.

La partie qui suit le *Sanctus* est intitulée *Canon missæ*, c'est-à-dire *règle* et, dans l'espèce, prière fixée, déterminée, officielle pour la consécration de l'eucharistie. Le terme n'est pas le plus ancien pour désigner cette prière et n'est guère employé que depuis le Ve siècle. Le terme *actio* (*agere missas*) était en usage antérieurement, et il est resté comme titre aux *Communicantes* de rechange : *infra actionem*.

Quant au *memento* des vivants, il interrompt à peine cette prière de préparation à la consécration, pour rappeler le souvenir des fidèles qui sont présents, de ceux qui ont offert, en union avec la sainte Vierge, les apôtres, les martyrs et les saints. Cette prière est marquée comme les autres prières de la messe romaine d'un caractère de discrétion. Le nom des vivants n'est même pas prononcé. Dans d'autres Églises on lisait à haute voix une liste des noms de ceux qui offraient; on allait parfois jusqu'à souligner l'importance des dons offerts. Ces noms étaient souvent inscrits sur des tablettes, qui étaient comme un *Liber vitæ*.

Consciente sans doute des abus que cette pratique pouvait entraîner, l'Église de Rome la réduisit aux proportions que nous venons d'indiquer. Mgr Batiffol, dans ses *Leçons sur la messe*, est arrivée à en déterminer la date et l'origine avec la plus grande vraisemblance.

Récit de l'institution et consécration. — Dans l'anaphore d'Hippolyte, comme dans la plupart des liturgies, la prière de la préface aboutit à la consécration, à travers des digressions plus ou moins nombreuses. L'Église romaine suit le récit des synoptiques et adopte la rédaction : *Qui pridie quam pateretur*, au lieu que les liturgies orientales suivent le texte de saint Paul, I Cor., XI, 23 : *in qua nocte tradebatur.* Nous avons dit à propos de la messe gallicane l'importance de cette variante. Nous nous contenterons de remarquer que tout nous avertit que nous touchons ici au moment décisif de la messe. Tandis que le texte des formules qui ont précédé varie selon les fêtes dans les liturgies latines et même dans la liturgie romaine, on s'interdit de toucher à celle-ci (l'exception du jeudi saint est insignifiante). Chacun des termes est pesé et détaillé avec soin; on suit pas à pas le récit évangélique avec l'exception bien remarquable des *sanctas ac venerabiles manus suas*, et de *l'elevatis oculis in cælum ad te Deum Patrem suum omnipotentem.* Chacune de ces actions ainsi déterminée est marquée dans le cérémonial actuel par un geste correspondant du prêtre. Dom Cagin a rendu le grand service de donner un tableau qui permet de comparer cette formule sacro-sainte dans toutes les liturgies. *Eucharistia*, p. 228-244. On remarquera que, si le récit de l'institution ne suit pas exactement les paroles des synoptiques, les deux variantes que nous avons relevées se retrouvent à peu près partout. Ce qui prouve que, comme pour la forme du baptême, il y eut pour l'eucharistie dans les premiers siècles une rédaction qui fut partout la même, et que l'on peut considérer, sans témérité, comme la forme apostolique.

On sait les discussions qui se sont élevées entre théologiens sur le moment de la consécration. Cette question a été traitée dans l'article ÉPICLÈSE. Nous renverrons aussi au traité du P. Pesch, t. VI, p. 352, et surtout à Ed. Bishop, *The moment of the consecration*, dans Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 126-163. Si l'on admet avec dom Cagin et plusieurs autres, et comme on le voit si bien dans l'anaphore d'Hippolyte, que la prière de consécration depuis la préface jusqu'à la doxologie finale ne fait qu'un tout indivisible, les difficultés tombent d'elles-mêmes; c'est pour avoir oublié le sens du dessin primitif de l'anaphore que certaines liturgies ont changé en quelque sorte l'axe de la

messe, en transportant à l'épiclèse le moment de la transsubstantiation. Dom Cagin, *Eucharistia*, p. 70-71.

Les cérémonies dont est entouré aujourd'hui le récit de l'institution, élévation de l'hostie montrée au peuple, prostration, encensement, sonnerie des cloches, luminaire, et qui ne sont pas antérieures au XIIe siècle, ne font donc que souligner la croyance séculaire de l'Église romaine en l'efficacité des paroles de l'institution. Ces démonstrations, à l'époque où elles furent instituées en France, avaient pour but de trancher une controverse théologique et de prouver que la consécration du pain s'opérait immédiatement après la formule *Hoc est corpus meum*, contrairement à l'opinion qui reculait ses effets jusqu'après la consécration du calice; aussi n'y eut-il longtemps qu'une élévation, celle du corps sacré; l'élévation du calice ne vint que plus tard et, si l'on peut dire, par esprit de symétrie. Ce point a été fort bien mis en lumière par les recherches du P. Thurston. Voir notre article *Élévation* dans le *Diction. d'archéol.*

Prières après la consécration. — Elles se décomposent en une anamnèse, *Unde et memores*, ou rappel des mystères de la vie du Christ, en un autre *Memento* et en la doxologie finale. Dans la première prière on se contente de rappeler que notre offrande, ce pain et ce vin, devenus le *pain sacré de la vie éternelle* et le *calice du salut*, ne sont eux-mêmes qu'un don de Dieu aux hommes, *de tuis donis ac datis*, et nous demandons à Dieu de les accepter comme il a fait des sacrifices des patriarches Abel, Abraham appelé dans la circonstance *notre patriarche*, et Melchisédech, *grand prêtre de Dieu*. Nous avons dit à propos du *De sacramentis*, à quelles discussions ont donné lieu la mention du saint ange chargé de présenter notre offrande devant le trône de la divine majesté. Le rôle de l'ange de Dieu, *Angelus Dei*, qui intervient si souvent dans l'Ancien Testament, a soulevé les mêmes difficultés que les exégètes s'efforcent d'expliquer. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1903, p. 212 et 1908, p. 498.

Nous nous contenterons de renvoyer sur ce point à Lebrun, dom Cagin, Batiffol. Si l'on accepte pour le *Memento* des morts l'hypothèse que nous avons présentée pour celui des vivants, l'*Unde et memores*, le *Supra quæ*, et le *Supplices* forment une prière unique qui se termine par la doxologie *Per quem*. Le *Memento* des morts donne lieu aux mêmes remarques que celui des vivants. Le petit catalogue des saints rappelle les principales dévotions de l'Église de Rome, et a permis à Mgr Batiffol d'en fixer aussi à peu près la date. Le *Supplices te*, quoi qu'on en ait pensé, n'est pas plus une épiclèse, au sens vrai, que le *Quam oblationem*.

Le *Per quem hæc omnia* a soulevé aussi quelques difficultés. Il est trop clair qu'il ne se rattache pas logiquement au *Per Christum* et à la prière qui précède. La suppression du *Memento* des morts permettrait de le raccorder plus facilement au *Supplices te*. Dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. VI, p. 83, et *Eucharistia*, p. 57; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 272. Le *Hæc omnia* pour désigner le corps et le sang du Christ crée aussi une difficulté que l'on a résolue de diverse façon. Si l'on accepte la variante du sacramentaire d'Autun, *Per quem omnia creas* (en supprimant *hæc*), la difficulté disparaîtrait. On ne voit pas pourquoi non plus il ne désignerait pas les autres dons offerts par les fidèles pour être bénits à la messe. Les signes de croix multipliés dans cette doxologie, comme ceux de l'anamnèse et du *Supplices*, ont aussi soulevé des objections. Il va de soi qu'ils ne représentent pas ici une bénédiction du prêtre sur le corps et le sang du Christ. Ces gestes sont simplement figuratifs, comme ceux du récit de l'institution; sans tomber dans les exagérations de dom Claude de Vert, on peut admettre que dans bien des cas, en liturgie, c'est la formule qui a suggéré un geste; dans tous ces cas, ils ont pour but de souligner un terme et de rappeler le mystère de la Trinité et de la rédemption unis dans le signe de la croix. Cette doxologie, avec ces signes de croix multipliés, avec l'élévation du corps et du sang du Christ, qui fut longtemps la seule élévation, enfin avec ces termes empruntés à saint Paul, est la plus solennelle de toutes les doxologies; elle l'emporte par sa majesté et sa sublimité sur toutes celles que nous connaissons et conclut dignement le canon romain. Sa présence à cette place est conforme à la tradition la plus ancienne que l'on peut considérer comme apostolique. L'*Amen* de fidèles après le *per omnia* est aussi d'un usage universel, dont saint Justin est déjà le témoin. Il est une nouvelle preuve de cette part que les fidèles prenaient au sacrifice et constitue un acte de foi, et comme une ratification des paroles prononcées par l'officiant durant tout le canon.

La prière eucharistique terminée, le pontife n'avait plus qu'à procéder à la fraction et aux rites qui entourent la communion. C'est le dessin de la messe primitive tel qu'il nous est révélé par saint Justin, par Hippolyte, et par plusieurs liturgies anciennes. Dans la liturgie romaine nous trouvons ici le *Pater*. Sa présence à la messe ne saurait nous étonner. Dans la plupart des liturgies le *Pater* est devenu partie intégrante de la messe. C'est le cas pour la liturgie romaine. Saint Grégoire lui-même a pris soin de nous le dire dans un texte souvent cité, mais qu'il est nécessaire de donner ici et d'expliquer, car sa vraie portée a été rarement comprise. *Epist.*, IX, 12 de l'édit. bénédictine, reproduite dans *P. L.*, t. LXXVII; IX, 26 de l'éd. Ewald-Hartmann. Nous le présentons ici sous une forme et avec des parenthèses et une ponctuation qui permettront mieux de se rendre compte du sens, autrement équivoque :

Orationem vero dominicam idcirco mox post precem (la prière eucharistique par excellence, ici le canon, terminé, nous l'avons dit, après l'*Amen* de la doxologie finale) *dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem* (,)

oblationis hostiam consecrarent.

Et valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scholasticus composuerat (,) *super oblationem diceremus* (,)

et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit (,)

super ejus corpus et sanguinem non diceremus.

Sed et dominica oratio apud Græcos ab omni populo dicitur apud nos vero a solo sacerdote.

Ainsi nous écartons le sens donné d'ordinaire à ce texte, bien qu'il ait été accepté par la plupart des lecteurs de Grégoire, à savoir que, suivant ce pape, les apôtres auraient célébré l'eucharistie avec la seule prière du *Pater*, auquel l'Église romaine aurait substitué une formule quelconque, œuvre d'un humaniste anonyme. L'interprétation suggérée par les virgules et la disposition du texte que nous avons donnée et qui revient à celle de Bishop et de dom Wilmart, nous paraîtrait plus naturelle et s'adapterait aux faits connus.

Saint Grégoire pense que la formule romaine n'est pas celle des apôtres, ce qui est certain, mais qu'elle a pour auteur un écrivain inconnu, ce qui est également certain. Il pense encore que les apôtres consacraient (évidemment après avoir suivi et reproduit les paroles de l'institution) en récitant la seule prière du *Pater*. Sur ce point saint Grégoire est en pleine hypothèse, car il ne savait pas plus que nous ce que fut en réalité l'usage des apôtres et quelles formules ils employèrent.

Saint Grégoire ne veut pas dire non plus que c'est lui qui introduisit dans la messe romaine le *Pater* qui

en était absent. Nous l'avons dit, avec les rares exceptions indiquées, toutes les liturgies d'Orient et d'Occident, et plusieurs dès le IVe siècle, récitent le *Pater* à la messe. C'était le cas spécialement pour la liturgie d'Afrique, si conforme sur la plupart des points à la liturgie romaine, et saint Augustin qui justement nous parle de cette pratique, n'eût pas manqué de nous signaler ce grave écart. On peut même croire que c'est de Rome que les liturgies latines empruntèrent cette coutume. La remarque de saint Grégoire porte sur le moment où l'on récitait le *Pater*. Et ici certaines divergences se produisaient, les uns le récitant avant la fraction, les autres après; pour les uns, le *Pater* se rattache à la communion, pour les autres à la prière de consécration. Mêmes divergences sur le mode de récitation, ici par le prêtre, là par les fidèles, ailleurs par une sorte de dialogue, *modo responsorio*. Saint Grégoire a préféré, comme il l'avait vu faire à Constantinople, que le *Pater* fût rattaché au canon, *super ejus* (redemptoris) *corpus et sanguinem diceremus*. Et ceci s'éclaire par l'étude du cérémonial romain de cette époque. Après la prière du canon, le pontife commençait la fraction; puis il se rendait à son siège dans l'abside, tandis que les ministres à l'autel achevaient de partager les pains consacrés, et de les confier aux acolytes pour la distribution de la communion; le calice était confié à un sous-diacre. Tout ceci demandait un certain temps, et le *Pater* n'était récité qu'après. La réforme de saint Grégoire a consisté à transporter le *Pater* avant la fraction, et donc à le réciter à l'autel, comme un complément du canon, sur le corps et le sang du Sauveur, et ceci est parfaitement conforme à notre texte. Naturellement aujourd'hui avec les rites actuels et sans nous éclairer de l'ancienne liturgie, nous ne comprendrions pas la portée de ce changement qui ne se justifierait guère. Sur tout ceci, en dehors des articles cités de Bishop-Wilmart, voir aussi de ce dernier la dissertation dans la *Vie et les Arts liturgiques*, 1919, p. 833.

En tout cas la réforme de saint Grégoire nous fait mieux apprécier encore l'importance du *Pater* à ce moment de la messe. Le protocole liturgique qui précède le *Pater* et l'embolisme qui le suit, concourent à fortifier cette impression et à nous faire considérer le *Pater* comme un des éléments principaux de la messe.

La fraction. — La conséquence était donc de faire rétrograder, comme nous le voyons aujourd'hui, la fraction après le *Pater*. Cette translation a sans doute aussi donné lieu dans la suite à certaines autres modifications des rites anciens. Au lieu d'une formule spéciale pour la fraction et d'un chant de fraction, comme c'est le cas dans la plupart des liturgies, le prêtre aujourd'hui avec les derniers mots de l'embolisme du *Pater*, divise l'hostie en deux parties. Il pose celle qu'il tient de la main droite sur la patène; de la partie qu'il tient à la main gauche il détache un fragment, et dépose le reste sur la patène; et, tenant toujours ce fragment de la main droite, il fait trois signes de croix sur le calice. Les formules prononcées ne répondent plus ici à l'action, comme on aurait pu l'attendre. En rompant l'hostie avec les cérémonies que nous avons dites, il prononce la doxologie finale de l'embolisme du *Pater*; avec les trois derniers signes de croix sur le calice, il dit la formule *Pax domini sit semper vobiscum*. Mais l'accord entre gestes et paroles se retrouve quand, laissant tomber dans le calice qui contient le précieux sang le fragment détaché de la deuxième partie de l'hostie, il dit : *Hæc commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. N. J. C. fiat accipientibus nobis in vitam æternam*. Tout ce rite de la fraction pourrait sembler, au premier aspect, manquer de suite et de logique, mais il s'éclaire, comme le reste, à la lumière du passé.

La fraction de l'hostie peut être considérée, nous l'avons dit, comme le premier acte de la communion. Elle en était la préparation nécessaire quand le pontife avait à rompre pour le clergé qui communiait à sa messe, et pour les assistants, le pain ou les pains consacrés. Il reproduisait le geste si soigneusement marqué par les synoptiques et par la formule de consécration, *fregit deditque discipulis suis*. Les anciennes liturgies et les *Ordines romani* nous décrivent ce rite avec tous ses détails, mais ici encore rien qui soit purement cérémoniel; chacun de ces actes est pratique et répond à une réalité. Cependant, comme le remarque Bishop qui n'est pas porté à exagérer ce caractère de la liturgie romaine, « la communion générale des ministres de l'autel dans le sanctuaire, puis des fidèles, chacun à leur rang, devait être solennelle et impressionnante au suprême degré. » Pendant ce temps on chantait le psaume de communion. Souvent, et dès la plus haute antiquité, le ps. XXXIII était choisi comme convenant mieux qu'aucun autre à ce moment. L'acte de tremper un fragment de l'hostie dans le précieux sang était accompagné, nous l'avons dit, dans les anciennes liturgies, par exemple dans la liturgie gallicane, par des formules qui tendaient à exprimer la foi de l'Église dans l'unité et l'indivisibilité du pain et du vin consacrés, du corps et du sang du Christ. La *commixtio* ou *immixtio* a encore une autre signification. Dans l'ancienne liturgie romaine une parcelle du pain consacré, trempée dans le précieux sang, était gardée pour la communion du lendemain; le pape la laissait tomber dans le calice pour figurer l'unité et la continuité dans l'Église d'un même sacrifice. Enfin il arrivait souvent que le pain consacré ou même du pain ordinaire fut trempé dans le précieux sang pour la communion des malades. Cette question importante pour l'histoire du dogme eucharistique a été étudiée avec tous ses développements par M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1922, 1923, 1924, réunis sous ce titre : *Immixtio et consecratio. La consécration par contact*, Paris, 1925; cf. aussi art. *Immixtio*, *Fermentum*, du *Diction. d'archéol.*

L'*Agnus Dei* est une addition due au pape Sergius et devait se chanter pendant la fraction. Il met l'accent sur la doctrine du sacrifice. Le Christ, à la fois prêtre et victime, est l'agneau qui efface les péchés du monde. Les trois prières qui suivent ne sont pas, à cette place du moins, d'une époque très ancienne. C'étaient des prières de dévotion privée, préparation à la communion dont le texte variait suivant les pays; dans les missels anciens on en trouve des types assez nombreux. La première dans notre missel paraphrase le *Pax Domini*, et rappelle la prière du canon sur l'Église (quam) *pacificare et coadunare digneris*. Le baiser de paix vient aujourd'hui après cette oraison. Nous avons dit ailleurs l'importance de ce geste, si usité parmi les premiers chrétiens et qui prend à la messe, au moment de la communion, une signification particulière. Dans les liturgies orientales et gallicanes, il est avant l'offertoire, et l'on a peut-être donné trop d'importance à cette variété qui nous paraît d'intérêt secondaire.

La seconde est une prière de dévotion privée sur la communion au corps et au sang. La troisième exprime une pensée qui se rencontre dans les plus anciennes liturgies, notamment dans les *Constitutions apostoliques;* on remarquera qu'à la différence de la précédente elle ne fait allusion qu'au corps du Christ reçu dans la communion.

La communion. — Nous avons dit ce qu'était la communion dans la messe romaine au temps de saint Grégoire. Elle est aujourd'hui entourée d'un ensemble de formules attachées à chacun des actes du célébrant. Peu de remarques à faire sur ces prières : *Panem cœles-*

tem accipiam, *Domine non sum dignus*, *Corpus Domini*, *Quid retribuam*, *Sanguis Domini*, qui sont des textes de l'Écriture, notamment des psaumes, arrangés pour la circonstance, et qui ont été peut-être des antiennes de communion. L'une d'elles, le *Quod ore sumpsimus* est une postcommunion du Sacramentaire léonien dont le style admirablement précis, trahit l'origine. Au contraire le *Corpus tuum, Domine*, est d'origine et de style gallican.

Dans les premiers siècles les fidèles recevaient dans leurs mains le pain consacré et buvaient au même calice. Au temps de saint Grégoire la coutume subsistait encore de donner le pain consacré au communiant qui le prend dans ses mains pour le porter dans sa bouche. On suit dans les *Ordines romani* les variations que subit la réception de l'eucharistie. Aujourd'hui on récite le *Confiteor* suivi de l'*Indulgentiam* ou absolution du prêtre avec l'*Ecce Agnus Dei*, et le *Domine non sum dignus*. L'*Amen* après avoir reçu la communion a été supprimé, sauf quand la communion est donnée par l'évêque. Ce petit rituel qui ne paraît pas antérieur au XIIe siècle, et qui n'est qu'une répétition de prières déjà dites, a dû constituer d'abord, pense-t-on, le rituel de la communion distribué en dehors de la messe.

La coutume de communier sous une seule espèce ne s'est introduite que peu à peu en Occident et pour des raisons de convenance et de facilité pratique. Au temps de saint Thomas elle n'est pas générale encore, et celui-ci se demande si l'on peut communier sous une seule espèce. C'est à l'époque du mouvement hussite et au concile de Trente que cette discipline a été sanctionnée. Nous renvoyons pour cette question à l'article COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES, t. III, col. 552 sq.

L'usage de chanter un psaume pendant la communion est parallèle à celui de l'introït et de l'offertoire et à peu près du même temps. Saint Augustin y fait allusion. Le psaume se terminait par la doxologie d'après le premier *Ordo romanus*. La coutume subsiste, mais sous la forme d'une seule antienne, qui est tirée parfois d'un autre livre de l'Écriture.

L'antienne de communion est suivie d'une oraison qui, sous le nom de postcommunion (anciennement *Oratio ad complendum*) correspond à la collecte et à la secrète. La collection de toutes ces oraisons est essentiellement et, à peu près sans exception, romaine; elles portent elles aussi le cachet du génie romain. On y trouve souvent, en termes éclatants, la preuve de la foi de cette Église en la transsubstantiation, ses conceptions sur le sacrifice de la messe et sur l'eucharistie en général. Bossuet s'y réfère souvent dans ses controverses avec les protestants.

Les messes de carême ont en plus une oraison *super populum* qui est une relique du passé. On a beaucoup discuté sur son origine et sa portée. On la trouve dans le Sacramentaire grégorien et même dans le léonien et dans le gélasien. On l'a assez naturellement rapprochée des *bénédictions épiscopales* que l'on rencontre dans la liturgie gallicane et dans d'autres liturgies. Il existe dans certains livres liturgiques des collections assez importantes de ces prières sous le titre de *Bénédictional*. Les oraisons romaines *super populum* ont en effet l'allure d'une bénédiction du peuple fidèle.

Le congé est donné par la formule, *Ite, missa est*. Ce terme de *missa* sur lequel discutent encore les philologues, est resté le nom le plus populaire de la *messe* dans plusieurs langues. Equivalent de *missio* ou *dimissio*, c'était le terme courant au Ve et au VIe siècle pour désigner la finale d'un office aussi bien que de la messe. Après cela le pontife se retirait en bénissant le peuple. Le *Placeat* et l'évangile de saint Jean étaient des pratiques de dévotion privées qui, peu à peu, se sont généralisées et ont été rattachées à la messe, comme ce fut le cas pour d'autres pratiques qui font corps maintenant avec la messe.

Note sur les sacramentaires et missels romains *et les* ordines.

Dans la liturgie romaine comme dans les autres liturgies latines, le système a prévalu de changer certaines formules des prières de la messe, suivant les circonstances et les époques de l'année liturgique. Cet usage qui ne s'est jamais établi en Orient, et qui constitue pour les liturgies latines une caractéristique si accentuée, a donné naissance à la composition d'un certain nombre de livres liturgiques dont la connaissance est nécessaire pour l'étude de la messe dans la liturgie. Les principaux sacramentaires romains sont le *léonien*, le *gélasien* et le *grégorien*. Les *Ordines romani* décrivent les cérémonies de la messe romaine du VIIIe au XVe siècle. Nous renvoyons pour les notions sur ces livres à l'article LITURGIE où on les trouvera décrits. Le missel romain actuel ne représente exactement ni le *léonien*, ni le *gélasien*, ni même le *grégorien*, encore qu'il en contienne des éléments nombreux. Sa rédaction actuelle est une sorte de compromis entre les anciens livres romains et les gallicans, si bien qu'il faudrait l'appeler rigoureusement gallicano-romain, si l'on voulait tenir compte des matériaux qui le composent.

Son histoire a du reste été reconstituée après des recherches très longues et très méritoires de certains liturgistes, notamment celles d'Edmond Bishop dont les travaux sur ce point révèlent un sens critique et une perspicacité de premier ordre. Comme nous l'avons résumée à l'article LITURGIE, nous nous contentons d'y renvoyer le lecteur.

Nous avons dit aussi, col. 814, 815, comment au cours des âges ce missel a subi des changements de divers genre, et comment les évêques réunis à Trente demandèrent au Saint-Siège de reviser ce missel en même temps que les autres livres liturgiques. Ce fut l'œuvre de saint Pie V et de ses successeurs Clément VIII et Urbain VIII dont on trouve les bulles en tête de nos missels.

On trouvera à l'article CANON DE LA MESSE une bibliographie abondante à laquelle nous renvoyons. Nous ne citerons ici que quelques travaux plus récents et, parmi les anciens, ceux qui méritent une mention. Nous laissons de côté les ouvrages où la messe est étudiée au point de vue mystique et théologique, même ceux qui, comme les ouvrages du P. de La Taille ou de M. Lepin, ont une portée historique, mais que l'on trouvera cités ailleurs. Parmi les modernes, le livre de Mgr Duchesne sur les *Origines du culte chrétien* (5e édition) mérite toujours d'être étudié avec le plus grand soin, même si quelques-unes de ses hypothèses paraissent discutables. Les *Leçons sur la messe* de Mgr Batiffol, Paris, 1919, et son ouvrage *L'eucharistie* (5e édit., 1913) résument heureusement les derniers travaux sur le sujet. Edmond Bishop dans ses *Liturgica historica*, Oxford, 1918, et dans les articles que nous avons cités, a étudié à fond quelques questions essentielles pour l'histoire de la messe. Une de ses dissertations principales sur la messe romaine a été présentée aux lecteurs français dans une édition enrichie de notes précieuses par dom Wilmart, *Le génie du rit romain*, Paris, 1920. Dom Cagin dans ses divers travaux, *Paléographie musicale*, t. V, avant-propos; *Te Deum ou Illatio?* Paris, 1906; *Eucharistia*, Paris, 1912; *L'anaphore apostolique et ses témoins*, Paris, 1919, a fait sur la question de la messe des recherches fort savantes.

Les travaux de Probst, trop dédaigneusement ignorés en France et dont il faut bien reconnaître l'insuffisance sur quelques points, ont réuni de très nombreux textes sur la messe, et ses livres restent utiles; notons en particulier sur notre sujet, *Liturgie des IV. Jahrhunderts und deren Reform*, Munster, 1893, et *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, ibid., 1892; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-B., 1902; Thibaut, *La messe romaine*, Paris; sous ce titre *Liber sacramentorum*, dom J. Schuster a publié en italien huit volumes de notes historiques et liturgiques sur le missel romain; la traduction du premier volume a paru, Bruxelles, 1925.

Parmi les anciens, Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique de la messe*, 4 vol., Paris, 1726, souvent réédité, garde toute sa valeur; dom Claude de Vert, *Explication simple, littérale et historique*, 4 vol., Paris, 1720, avec quelques théories contestables, est toujours lu avec profit.

Nous nous permettons de renvoyer aux articles *Anam-*

nèse, *Anaphore*, *Canon*, *Fraction*, dans *Diction. d'archéol.* Enfin dans U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, au mot *messe*, on trouvera de nombreux renseignements.

F. Cabrol.

MESSENGUY, François-Philippe (1677-1763), naquit à Beauvais, le 22 août 1677, de parents pauvres; cependant il fit ses études; il devint et voulut rester toute sa vie simple acolythe. En 1700, il était professeur de rhétorique au Collège de Beauvais, et c'est pour les élèves de ce collège qu'il composa la plupart de ses ouvrages. Le célèbre Coffin, qui succéda à Rollin dans la direction du collège, le fit son coadjuteur; mais l'opposition ouverte de Messenguy à la Bulle le força à quitter le collège en 1728. Il se retira d'abord à Saint-Étienne-du-Mont, puis à Saint-Germain-en-Laye où il mourut le 19 février 1763.

Messenguy a composé de nombreux ouvrages dans lesquels les idées jansénistes occupent une large place. On doit citer : *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament*, in-12, Paris, 1728. Cet écrit composé, à la demande de Rollin, eut de très nombreuses éditions et fonda la réputation de l'auteur avec l'ouvrage qu'il avait publié quelques années auparavant : *Idée de la vie et de l'esprit de Messire Nicolas Choart de Buzanval, évêque et comte de Beauvais*, in-12, Paris, 1717; à la suite, on trouve imprimé un *Abrégé de la vie de M. Hermant, docteur de la Maison et Société de Navarre* (*Mémoires de Trévoux* de déc. 1717, p. 2020-2034). — Viennent ensuite : *La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduite en français*, in-12, Paris, 1729, 1730, 3 vol. in-12, 1752; — *Vies des Saints pour tous les jours de l'année, avec les Mystères de Notre-Seigneur*, 6 vol. in-12 et 2 vol. in-4°, Paris, 1730; nouvelle édition, 2 vol. in-4°, Paris, 1734 et 1740; Messenguy n'a composé que la vie des saints des mois de janvier et février et des 12 premiers jours de mars, le reste est l'œuvre de Goujet; les mêmes vies parurent abrégées, in-12, Paris, 1737; — *Abrégé de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec des remarques*, 3 vol. in-12, Paris, 1737-1738; — *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament avec des éclaircissements et des réflexions*, 10 vol. in-12, Paris, 1735-1753 et 1753-1761 (cf. *Dictionnaire des livres jansénistes*, 4 vol. in-12, Anvers, 1752, t. I, p. 11-18 et *Nouvelles ecclésiastiques* du 19 septembre 1770, p. 149-150). — Messenguy interrompit un moment ses travaux personnels et s'occupa de liturgie : il coopéra à la refonte du Bréviaire de Paris, 1735, à la réédition du Missel de Paris, 1738, et du Processional, 1739; Barbier attribue à Messenguy les trois *Lettres écrites de Paris à un chanoine de l'église cathédrale de ****, contenant quelques réflexions sur les nouveaux bréviaires, in-12, 1735; enfin Messenguy édita les *Chants des offices propres au diocèse de Montpellier et du Supplément au Missel*, 1736, publiés par Colbert (voir dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, c. xx, t. II, p. 299 sq. de l'édit. de 1841).

Mais l'ouvrage capital de Messenguy semble être l'*Exposition de la doctrine chrétienne* ou *Instructions sur les principales vérités de la religion*, 6 vol. in-12, Utrecht, 1744; nouv. édit., 4 vol. in-12, Cologne, 1754, 4 vol. in-12, 1758. Cet écrit eut un très grand succès et fut comblé d'éloges par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 26 mars 1752, p. 54-55, des 3 avril et 29 mai 1758, p. 38, 92, du 24 avril 1761, p. 65-66, du 24 juillet 1761, p. 117-119, du 7 août 1761, p. 125-127, et du 14 août 1761, p. 129-130; il fut traduit en italien et publié à Naples. Serrao dans sa brochure, *De præclaris catechistis*, en fait un éloge délirant. Ce travail n'est que le catéchisme que Messenguy enseignait aux pensionnaires du Collège de Beauvais; il fut mis à l'Index par un décret de Clément XIII, 14 juin 1761 (Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. II, p. 136-141; *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 juillet 1761, p. 117-119, du 7 et 14 août 1761, p. 125-127, 129-130). L'écrit fut fort attaqué et Messenguy en prit la défense, dans une *Lettre justificative au pape Clément XIII*, in-12, s. l., en latin et en français, dans une *Lettre au cardinal Passionei*, 8 avril 1761, dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 février 1762, p. 21 et surtout dans le *Mémoire justificatif du livre intitulé : Exposition de la doctrine chrétienne*, ouvrage posthume, in-12, s. l., 1763 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 9 janvier 1764, p. 7-8). Cet écrit publié par Cl. Lequeux, est précédé d'un long avertissement de l'éditeur; cet avertissement de CXXXVIII pages n'est qu'une apologie de l'auteur et du livre. A l'ouvrage lui-même, Lequeux a ajouté des *Réflexions sur l'état présent de la doctrine orthodoxe dans l'Église et sur les vrais moyens de s'en instruire et d'éviter l'erreur*, in-12, Paris, 1763; enfin il y a quatre pièces qui sont l'œuvre de Messenguy : celui-ci déclare ses vrais sentiments au sujet des contestations présentes, par quatre notes des 29 octobre 1731, 8 mai 1749, 2 mai 1751 et 8 juillet 1751. D'ailleurs, les derniers écrits publiés par Messenguy lui-même ne laissent aucun doute sur ses sentiments personnels : *La Constitution* Unigenitus *adressée à un laïque de province avec quelques réflexions et l'acte d'appel des quatre évêques, dont on fait voir la canonicité et la force*, in-12, s. l., 1748; — *Lettres à un ami sur la Constitution*, in-12, 1752; ces *Lettres*, au nombre de cinq, sont très hostiles à la Bulle. — Les *Entretiens de Théophile et d'Eugène sur la religion chrétienne, avec un discours sur la nécessité de l'étudier et une bibliothèque chrétienne*, in-12, 1760, sont tirés de l'*Exposition de la doctrine chrétienne*. Enfin Messenguy avait composé pour les élèves du Collège de Beauvais, des *Exercices de piété, tirés de l'Écriture et des prières de l'Église* (et non des Pères de l'Église, comme écrit Quérard), in-18, s. l., 1760. Le recueil *5799* de la bibliothèque de l'Arsenal fol. 128 à 241, cite des ouvrages de Messenguy.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 85-86; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 141-143; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 84-85; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 546; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 20-21; Lequeux, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de feu l'abbé François Philippe Mésenguy, acolythe du diocèse de Beauvais*, in-12, s. l., 1763; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. III, p. 192-193; *Supplément au Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVIIe et XVIIIe siècles*, in-12, s. l., 1763, p. 187-189, et *Suite du Nécrologe... depuis 1760 jusqu'à 1767*, in-12, s. l., 1767, p. 202-218; Hébraïl-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 2 vol. in-12, Paris, 1769-1784, t. II, p. 80; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol, in-8°, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 361-362; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 7 vol. in-8°, Paris, 1855, t. IV, p. 441-442; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 6 septembre 1768, p. 141-144; *Encyclopédie des sciences religieuses (supplément)*, t. XII, p. 697-700; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. II, p. 35, 115-119.

J. Carreyre.

MESSIANISME. — On désigne sous ce nom l'ensemble des idées juives relatives au Messie et aux temps messianiques. — Après une introduction, l'article comportera d'abord une étude analytique des textes messianiques contenus soit dans la Bible (col. 1403), soit dans la littérature extra canonique (col. 1511); puis une synthèse des traits ainsi rassemblés (col. 1535).

Introduction. — 1° *Importance des prophéties messianiques.* — *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* : cet adage ne s'applique nulle part mieux qu'en matière de prophéties messianiques. Par elles, en effet, l'Ancienne Alliance se révèle comme la préparation d'un état religieux plus parfait

et en laisse entrevoir les grandes lignes. D'autre part, la Nouvelle Alliance, dès le début, fut à tel point conçue comme leur accomplissement que, pour la caractériser, on a qualifié ses formes religieuses de « messianiques », expression hébraïque dont le mot « chrétien » n'est que le synonyme grec.

C'est pourquoi les prophéties messianiques n'ont pas eu seulement leur valeur pour l'époque où elles furent prononcées, mais elles l'ont gardée pour tous les temps. De nos jours encore elles forment une partie importante de notre théologie, elles se lisent jusque dans le catéchisme du simple fidèle.

Tout le monde connaît donc plus ou moins ces antiques prédictions. Ceux qui vivent en dehors du mouvement critique les comprennent comme nos ancêtres des siècles passés, sans le moindre soupçon au sujet de leur sens et de leur portée. Les esprits plus avertis des méthodes et des résultats de l'exégèse contemporaine savent que tout ceci a sa répercussion dans le domaine particulier des prophéties messianiques, et ils se demandent ce qu'il en est de leur explication.

Des critiques indépendants se sont empressés de dire que cet élément de la tradition chrétienne serait caduc de tous points. En le vérifiant d'après l'état actuel de science biblique, on peut, au contraire, établir qu'il en sort fortifié dans tout ce qu'il a d'essentiel.

2° *Définition.* — Il faut tout d'abord circonscrire la question; car par prophéties messianiques tous n'entendent pas la même chose et beaucoup en ont une notion imprécise et incomplète. Cette définition est commandée par le point de vue d'où on les considère.

D'ordinaire, à la lumière du Nouveau Testament, on y comprend l'ensemble des oracles qui concernent la personne et le royaume du Christ. Cette conception, juste dans le fond, devient inadéquate dès qu'on se met sur le terrain de l'Ancien Testament, c'est-à-dire quand on fait abstraction de la manière dont les prophéties se sont réalisées. Alors elles se présentent sous une forme beaucoup trop complexe pour entrer dans le cadre de la définition usuelle.

Le trait commun des prédictions de l'Ancien Testament est l'attente d'un nouvel état de choses réalisé sur la terre et nettement différent de l'ordre actuel, qui consistera du côté de Dieu dans une manifestation éclatante de Jahvé, suivie de l'établissement définitif de son règne, du côté de l'homme dans un attachement fidèle au Très-Haut, dans une sainteté parfaite et dans un grand bonheur. Cette ère nouvelle se réalisera par l'achèvement de la théocratie d'Israël, de sorte que le peuple juif en bénéficiera en premier lieu, les autres nations seulement par son intermédiaire et sous son hégémonie.

Parfois les prophètes concentrent leurs espérances sur un prince idéal qui sortira à cette époque de la race élue et sera le représentant saint et puissant de Jahvé. Ils ne l'ont désigné par aucun nom générique. Dans un des plus anciens psaumes, II, 2, et surtout plus tard dans la littérature apocryphe et rabbinique, *Hén. éth.*, XLVIII, 10, *Targum de Jérusalem*, *Gen.*, III, 15; XLIX, 10, *Psaumes de Salomon*, XVII, 36; XVIII, 6, il est nommé *mašiaḥ*, Messie. Ce terme signifie « oint » et était appliqué, dans les livres canoniques aux patriarches, aux prêtres, aux prophètes et surtout aux rois qui sont présentés, I Reg., X, 6; XVI, 13; Is., LXI, 1, comme ayant reçu dans une mesure toute spéciale l'esprit de Dieu.

Il s'ensuit qu'au sens strict du mot seules seraient messianiques les prophéties qui se rapportent à la personne du Messie. Mais comme elles font partie d'un ensemble plus vaste d'espérances qui toutes visent la même époque, il y a lieu de prendre le terme de prophéties « messianiques » dans un sens plus large, susceptible de s'appliquer à toutes les prévisions de l'avenir chez les prophètes.

Nous distinguons donc tout d'abord deux genres de prédictions messianiques : au sens large le messianisme est l'attente du royaume de Dieu sur la terre qui doit s'établir à la fin des temps et auquel, sous la préséance des Israélites, tous les peuples appartiendront; au sens strict, il est l'espérance en un roi idéal, le Messie, qui doit gouverner le monde en substitut visible de Dieu.

Il y a cependant des prophéties dans l'Ancien Testament qui ont trait à l'avenir glorieux de l'humanité, mais auxquelles le terme « messianique » ne s'applique pas intégralement ni dans l'un ni dans l'autre sens. Ce sont celles où le bonheur futur n'est pas clairement donné comme appartenant à une époque distincte de la période actuelle, ou bien n'est pas rattaché au sort d'Israël. Ces oracles ne sont pas, au moins du point de vue de l'Ancien Testament, des prophéties explicitement messianiques. Tout au plus peut-on les tenir pour implicitement messianiques.

Tandis que cette distinction n'est pas communément faite par les auteurs, l'exégèse des textes prophétiques en a fait introduire une autre, moins importante, celle de prédictions directement et indirectement messianiques. Les premières, qui forment la grande majorité, sont des oracles qui se rapportent uniquement et immédiatement au Messie ou au temps messianique; les autres comprennent quelques textes dans lesquels les événements et les personnages décrits sont historiques, mais en même temps conçus comme figures de ce qui doit arriver à la fin des temps. Ces textes indirectement messianiques correspondent à cette donnée suivant laquelle l'Ancien Testament, parce qu'il est une préparation du Nouveau, renferme de nombreux actes et personnages qui sont des types de ce qui doit arriver dans la plénitude des temps. Les prophètes eux-mêmes ont parfois relevé le rôle figuratif des événements et institutions de leur peuple; c'est ainsi qu'ils ont présenté l'exode comme symbole du retour d'Israël au moment de l'ouverture de l'ère messianique, Is., X, 24, 26; Mich., VII, 15-16, Ez., XX, 35-36. La tradition patristique et théologique a enrichi les prophéties messianiques proprement dites de quelques-uns de ces types.

Les différentes nuances dont le terme « prophéties messianiques » est susceptible peuvent être classées dans le schéma suivant :

Prophéties messianiques :

directement	explicitement	au sens strict.
		au sens large.
	ou implicitement	
ou indirectement (= d'une façon typique).		

Toutes les prophéties messianiques, parce qu'elles visent la fin de l'ordre actuel sont en même temps des prédictions eschatologiques, de sorte que la plupart des exégètes protestants nomment aujourd'hui leur ensemble non pas messianisme, mais eschatologie de l'Ancien Testament. Elles forment l'eschatologie terrestre qui est si différente de l'eschatologie transcendante.

3° *Méthode.* — Cette détermination du messianisme dicte une méthode en conséquence.

Suivant la règle fondamentale qui préside à l'interprétation des Écritures nous avons à chercher le sens littéral, et par conséquent nous avons principalement à nous placer au point de vue de l'Ancien Testament, c'est-à-dire que nous devons chercher à comprendre les prédictions non pas en premier lieu à la lumière de leur réalisation, mais d'après leurs propres termes. De cette manière seulement on peut saisir l'idée que les prophètes et leurs auditeurs se sont faite de l'ère messianique.

Conformément à ce principe, notre tâche sera de suivre tout d'abord le messianisme dans son développement historique en étudiant les différentes prophéties dans l'ordre chronologique de leur succession. La base indispensable d'une telle étude est la critique littéraire dans la mesure où elle a réellement précisé nos connaissances sur l'origine des textes prophétiques. Elle entre d'autant plus en jeu que le caractère messianique de bien des passages et non des moins importants sert précisément — souvent d'une façon injustifiée — d'indice pour en fixer la date.

Cette attention donnée à l'origine des textes messianiques permet de les placer dans leur milieu historique et par là de les mieux comprendre; car les prophètes mêlent toujours à leur description du salut messianique des traits empruntés aux circonstances de leur temps.

En suivant la même méthode, on est amené à tenir également compte pour l'intelligence de ces prédictions de l'ensemble des vues prophétiques de leurs auteurs. Dans la littérature prophétique les promesses de salut ne sont pas des visions isolées; elles sont au contraire inséparablement liées à la manière dont les voyants envisagent l'avenir du peuple et des autres nations en général. Elles forment dans leurs discours par rapport aux exhortations, reproches et menaces, la partie presque toujours la moins étendue. On en aurait donc une conception incomplète et même fausse, si on n'apercevait pas comment dans les tableaux prophétiques la lumière des promesses est contrebalancée par les ombres qui les entourent. C'est pourquoi nous donnerons une esquisse des perspectives de chaque prophète. Ainsi se dégagera d'autant mieux son espérance messianique.

Au terme de cette analyse viendront logiquement quelques considérations d'ordre général. Celles-ci se rapportent d'abord à l'origine et au développement du messianisme. La nature même du sujet impose ensuite une triple comparaison.

Il y a lieu d'abord de rapprocher les multiples prophéties, pour les résumer, en relever les ressemblances et les différences, y distinguer les éléments importants et accessoires, en obtenir une idée d'ensemble.

Ensuite il faudra mettre les idées messianiques d'Israël en parallèle avec les idées semblables ou prétendues telles des autres peuples de l'ancien Orient. Étude d'autant plus nécessaire aujourd'hui que beaucoup d'exégètes ont voulu prouver par l'étude comparative des religions que le messianisme juif n'est pas autochtone, et que son origine et son sens s'expliquent par les aspirations toutes pareilles d'autres nations.

En troisième lieu nous devrons comparer les idées messianiques de l'Ancien Testament avec les données du Nouveau, c'est-à-dire étudier enfin l'espérance messianique à la lumière de son accomplissement.

La solution de ces problèmes fondamentaux du messianisme suppose évidemment au préalable la connaissance exacte des faits.

I. Ouvrages sur l'eschatologie messianique. — 1° *Catholiques.* — L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten*, 1859-62; H. Lesêtre, *Messie*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 1032-1040; J. Touzard, article *Juif, IIe partie : l'espérance messianique*, dans *Dictionnaire apologétique*, 1915, t. ii, col. 1614-1654; M. Wolff, *Messianische Weissagungen*, 1911, 2e édit., 1922; G. Hoberg, *Katechismus der messianischen Weissagungen*, 1915; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917; J. Döller, *Die Messiaserwartung im Alten Testament*, 2e édit., 1921; S. Grill, *Die Lehre der Heiligen Schrift vom Ende der Welt*, 1921; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925; Fr. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, 1926.

2° *Protestants.* — E. W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testamentes*, 1854-57; C. v. Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, 1882, article *Messias*, dans *Protestantische Realencyclopädie*, 1903, t. xii, p. 723 sq.; E. Riehm, *Die messianische Weissagung*, 1885; Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, 1886; V. H. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 1886; *Messiah*, dans J. Hastings, *The Dictionary of the Bible*, 1900, 1920, t. iii, p. 352-357; Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, 1890; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, 2e édit., 1921; P. Volz, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, 1897; E. Hühn, *Die messian. Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes*, t. i, 1899; W. Nowack, *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit*, dans *Holtzmannfestschrift*, 1902; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905; E. Bertheau, *Die alttestamentliche Auferstehungshoffnung*, 1905; J. Richter, *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905; W. Möller, *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten*, 1906; H. Schmidt, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, dans *Theologische Rundschau*, 1906; W. O. E. Oesterley, *The evolution of the messianic Idea*, 1908; A. Schulte, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes nebst dessen Typen übersetzt und kurz erklärt*, 1908; E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909, *Der alttestamentliche Prophetismus*, IIe partie, *Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie*, 1912; W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, 1920; W. Caspari, *Die Anfänge der alttestamentlichen messianischen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 455 sq.; A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, 1924; H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, 1925; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925; E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 1925; A. v. Gall, Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, 1926; Nathaniel Micklem, *Prophecy and eschatology*, 1926; G. R. Berry, *Messianic Predictions* dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1926, p. 232 sq.; W. Israël et H. Schädel, *Der Messias und das Volk Israel*, 1927.

II. Ouvrages sur le prophétisme. — W. R. Smith, *The prophets of Israël*, 1897; Cornill, *Israelitischer Prophetismus*, 1897; R. Kittel, *Prophetie und Weissagung*, 1899; O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und Geschichtsüberlieferung bei den vorexilischen Propheten*, 1902; A. Davidson-Paterson, *Old Testament Prophecy*, 1904; B. Bäntsch, *Prophetie und Weissagung*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1908; J. Touzard, *Les prophéties de l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé français*, 1908, t. lvi, p. 535-548; E. Mangenot, *Prophétisme*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 735-747; E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912; G. Hölscher, *Die Propheten*, 1914; W. Cossmann, *Die Entwickelung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten*, 1915; B. Duhm, *Israels Propheten*, 1916; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, 1919-1921; W. Baumgartner, *Die Auffassungen des Jahrhunderts vom israelitischen Prophetismus*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 1922; S. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, 1923; A. Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. iv, col. 386-425; L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, 1926; M. A. van den Oudenrijn, *De prophetiæ charismate in populo israelitico libri quattuor*, 1926.

Voir en outre les *Manuels d'histoire des religions et de théologie biblique*, cités dans Judaïsme, t. viii, col. 1635.

I. ÉTUDE ANALYTIQUE DES PROPHÉTIES RELATIVES AU MESSIE DANS LA LITTÉRATURE CANONIQUE.

— I. Les premières formes de l'espérance messianique. II. L'époque de Moïse (col. 1418). III. Le temps des rois (col. 1421). IV. Les prophètes écrivains antéexiliens (col. 1426). V. Les temps exiliens et postexiliens (col. 1465).

I. Les premières formes de l'espérance messianique. — Avant de devenir dans les huit derniers siècles de l'histoire d'Israël ce système d'idées et d'aspirations que révèle l'œuvre des prophètes-écrivains, l'espérance messianique n'avait longtemps reposé que sur de rares oracles divins, épars à longue distance les uns des autres à travers les époques précédentes.

Les commencements en sont conservés dans la Genèse. Les textes qui les contiennent ne sont ni nombreux ni étendus. Le Protévangile, la bénédiction de Noé, la promesse faite à Abraham, la bénédiction de Jacob, telles sont les prédictions de l'époque prémosaïque que la tradition regarde comme messianiques. Pour la grande majorité des critiques modernes elles sont aussi peu authentiques que messianiques. On peut cependant se rendre compte qu'elles gardent toujours une valeur objective.

1° *Le Protévangile.* — Depuis l'époque patristique jusqu'à la fin du XIXe siècle, le célèbre texte, Gen., III, 15 : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ton lignage et son lignage; il t'écrasera la tête et toi tu lui écraseras le talon » figurait en tête de tous les exposés relatifs au messianisme et était regardé comme un des oracles les plus importants. Aujourd'hui il se trouve souvent déprécié et même complètement rayé de la liste des prophéties messianiques. Hühn, par exemple, *Die messianischen Weissagungen*, 1898, p. 134, le range dans un appendice parmi les passages « interprétés à tort comme messianiques » par la théologie traditionnelle, et Richter, *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905, p. 16, termine son exposé sur le « célèbre protévangile », p. 13, en disant qu'il ne contient aucune prophétie.

Tous ceux, néanmoins, pour qui le christianisme est encore la religion de la rédemption de l'humanité déchue, tiennent le récit de la chute, Gen., III, pour un texte qui a un fond historique, et le ℣. 15 pour la première bonne nouvelle que Dieu adressa aux hommes tombés. Si, au contraire, ce chapitre ne contenait qu'un antique mythe païen sous une forme monothéiste ou la simple spéculation d'un sage israélite sur l'origine du mal, le ℣. 15 que les Pères ont nommé le πρῶτον εὐαγγέλιον serait le πρῶτον ψεῦδος de l'histoire humaine.

Les paroles : « Je mettrai une inimitié, etc. » restent donc pour nous le protévangile. Pour comprendre dans quel sens elles le sont, il faut savoir d'abord que Dieu proclame par elles non seulement la lutte entre la femme et le serpent ainsi qu'entre la progéniture de l'une et de l'autre, mais aussi et surtout la *défaite* du serpent et de son lignage. Il faut relever cette idée générale de l'oracle parce que plusieurs exégètes modernes, entre autres Hühn, p. 136, Richter, p. 14, H. Gunkel, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1910, 3e édit., p. 21, O. Procksch, *Genesis übersetzt und erklärt*, 1913, p. 36, prétendent qu'il s'agit uniquement là d'un combat qui serait aussi redoutable et néfaste pour l'un que pour l'autre des deux partis. Cette conception apparaît déjà dénuée de fondement par le fait que l'on entend Dieu prononcer une sentence pénale sur le serpent. Cette sentence serait bien illusoire, si l'ennemi du serpent ne devait pas prévaloir contre lui. Elle est en outre contredite par le fait que le verbe *šûf* a bien, d'après Job, IX, 17, voir P. Dhorme, *Le livre de Job*, 1926, p. 123 sq., le sens d'écraser; or écraser la tête d'un serpent, c'est le rendre inoffensif.

Il faut ensuite se demander quels sont les deux adversaires dont la lutte se termine par la défaite de l'un d'entre eux. Depuis saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXIII, 7, on voit dans le protévangile la promesse de la victoire du Christ sur l'ennemi infernal de l'humanité. Cette conception a reçu dans la Bible latine, en tant qu'il s'agit du vainqueur, un relief particulier par le fait que le pronom hébreu *hu*, qui se rapporte à lignage, n'y est pas traduit par *ipsum* en relation avec le neutre *semen*, mais dans la *Vetus Itala* par *ipse*, et dans la Vulgate par *ipsa*. Les traducteurs de la *Vetus Itala*, en choisissant à l'exemple des Septante le masculin du pronom, interprétaient *semen* dans un sens individuel et l'appliquaient au Messie. Saint Jérôme en rendant *hu* par *ipsa* ne pensait même plus à *semen*, mais à *mulier* et la femme qu'il visait n'était pas la première Ève, mais la seconde, Marie qui, comme mère du Sauveur, est associée à sa victoire.

Cette interprétation précise la portée d'une promesse qui est en soi tout à fait générale; car c'est à la descendance de la femme, donc à toute l'humanité que la lutte est prescrite et que la victoire est annoncée. Cette première prophétie n'indiquait pas encore quand et de quelle façon cette victoire serait remportée. Surtout il n'en résultait pas qu'un personnage individuel devait être le héros de ce combat et procurerait par son succès le triomphe aux autres.

L'humanité est donc l'un des deux partenaires. L'autre n'est pas aussi aisé à déterminer. D'après la lettre du texte il semble que ce soit uniquement le serpent, c'est-à-dire l'animal que nous désignons par ce mot. C'est par sa propre astuce — « il était plus rusé que tous les animaux que Dieu avait créés », III, 1 — qu'il réussit à faire succomber l'homme. C'est lui qui est puni par la transformation de sa nature : au lieu de marcher sur des pattes, il rampera dorénavant sur le ventre et mangera de la boue. C'est au serpent que l'homme doit écraser la tête. En lui-même le texte du récit ne laisse donc pas entendre que le reptile soit le porte-parole d'un autre être, supérieur à lui et usant de lui pour causer la chute de l'homme. Cette conception semble exclue en outre par le fait que, dans ce cas, le coupable aurait échappé à la punition, tandis que la victime innocente aurait enduré le châtiment.

D'autre part, le tentateur de l'homme est peint sous des traits qui excluent un vrai serpent; autrement il faudrait, avec Josèphe, *Ant.*, I, I, 4, et le *Livre des Jubilés*, III, supposer qu'au paradis cet animal avait l'intelligence et la faculté de parler, et que l'ordre de lutter contre lui reçu par l'humanité ne serait que celui d'écraser des serpents.

Ce fait en apparence contradictoire qu'un serpent est en jeu et qu'il ne s'agit pas néanmoins d'un véritable serpent peut être expliqué de trois façons. Le serpent est conçu par le narrateur ou bien comme un être fabuleux, ou bien comme un être démoniaque, ou bien comme un symbole de la puissance qui a détourné l'homme de Dieu.

La première interprétation est surtout très en vogue depuis Kant. D'après celui des exégètes contemporains qui a le plus contribué à la répandre, H. Gunkel, *Die Genesis*, p. 21, cf. *Protevangelium*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, 1913, col. 1921, le protévangile n'est qu'une de ces fables si nombreuses chez les peuples primitifs qui racontent, « comment tel ou tel animal a acquis ses qualités extraordinaires, par exemple, l'âne ses longues oreilles. » Cette explication ne serait acceptable que si le serpent était la figure principale de la narration, et s'il ne s'agissait pas d'un récit sacré et de l'événement le plus funeste pour toute l'humanité. Quiconque admet une révélation par laquelle la Providence a voulu communiquer à l'humanité certaines vérités capitales sur son origine, son état et sa destinée, doit écarter une telle explication comme incompatible avec la foi.

D'après la seconde interprétation, l'auteur biblique aurait supposé qu'un démon infernal a tenté les premiers hommes et qu'il a pris pour cela la forme d'un serpent : Zapletal, *Alttestamentliches*, 1903, p. 23 sq.; Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 1913, p. 247, 506; Hehn, *Zur Paradiesesschlange*, dans *Festschrift für Seb. Merkle*, 1922, p. 137 sq.; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 69 sq. Pour rendre cette hypothèse pro-

bable, on rappelle surtout que les Babyloniens et les Assyriens ont représenté les divinités des enfers sous forme de reptiles. Cette explication, pour spécieuse qu'elle soit à première vue, n'en est pas plus admissible. Qu'on accumule tant qu'on voudra, avec Hehn et Dürr, les matériaux pour prouver qu'en Babylonie les démons infernaux étaient représentés comme des serpents, rien dans notre texte ne fait allusion au caractère infernal et démoniaque du serpent qui séduit Adam et Ève : il est expressément présenté comme une bête des champs, créée par Dieu. L'intelligence, l'art de parler et de séduire sont sans doute des dons étrangers à un serpent, mais ils ne suffisent pas à faire de lui un démon.

Si le serpent n'est ni une bête, ni un démon, s'il n'est pourtant pas un être fantastique, mais une réalité, ne serait-ce pas qu'il est la désignation symbolique de la puissance qui a fait succomber l'homme? « Le serpent était... une apparition symbolique de l'immatériel principe mauvais. » Hoberg, *Katechismus der messianischen Weissagungen*, 1915, p. 10. Ce caractère symbolique du serpent n'est pas inconcevable; car, bien que les premiers chapitres de la Genèse rapportent une histoire vraie, ils contiennent cependant des traits où la Commission biblique autorise à reconnaître un sens métaphorique, par exemple, le cadre des six jours de la création, le fait que Jahvé se promène vers le soir dans le jardin d'Éden. Dès lors, le serpent ne pourrait-il pas être regardé comme le symbole de la puissance séductrice? Celle-ci n'est pas nommée explicitement dans Genèse, III. Ce n'est que dans un des derniers livres de l'Ancien Testament, Sap., II, 24, et dans les écrits du Nouveau, Joa., VIII, 44; Apoc., XII, 9, 14; XX, 2, que le diable est clairement indiqué comme ayant causé la perte du bonheur paradisiaque. L'auteur sacré a pu penser au monde créé en tant que par ses attraits il tend à détourner l'homme de Dieu; voir König, *Die messianischen Weissagungen*, 1925, p. 80.

Ni le Sauveur ni le tentateur diabolique ne sont donc expressément désignés dans le protévangile. Mais de même que le premier est renfermé dans la descendance d'Ève, le second l'est tout autant dans la puissance séductrice.

Le sens religieux qui résulte du protévangile est donc le suivant : le genre humain reçoit l'ordre de lutter contre la puissance séductrice qui tend à le détourner de Dieu, et il reçoit en même temps l'assurance de sortir vainqueur du combat bien que « le serpent » doive continuer à lui tendre des embûches.

Ainsi le protévangile garde sa valeur comme première prophétie du salut, et doit être pour cette raison considéré comme implicitement messianique.

Les commentaires de la Genèse de C. F. Keil, 1878, Fr. Delitsch, 1887, A. Tappehorn, 1888, A. Dillmann 1892, Hummelauer, 1895, H. J. Crelier, 1901, Neteler, 1905, H. Strack, 1905, G. Hoberg 1908; M. Hetzenauer, 1910, A. Fillion, 1913, O. Procksch, 1913, C. Dier, 1914, L. Murillo, 1914, H. Gunkel, 1910, 1917, H. Holzinger, 1921, E. König, 1919, 1925.

M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 341-379; V. Zapletal, *Alttestamentliches*, 1903, p. 16-25 : *Das Strafgericht nach dem Sündenfall*; M. Flunk, *Die frohe Botschaft aus der Urzeit*, 1904; G. Lasson, *Des Menschen Schuld und Schicksal nach I. Moses, 2-3*, 1908; W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 351 sq.; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 1913; J. Meinhold, *Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall* (Gen., II, III), dans *Budde-Festschrift*, 1920, p. 122 sq.; A. Brassac, *La chute de nos premiers parents* (Gen., III), dans *Revue pratique d'apologétique*, 1920, p. 502 sq.; E. O. James, *The origin and fall of man* (Gen., I-III) dans *Theology*, 1921, p. 16, sq., p. 78 sq.; J. Hehn, *Zur Paradiesesschlange*, dans *Festschrift für Seb. Merkle*, 1922, p. 137 sq.; A.-H. Krappe, *The story of the fall*, dans *Am. Journ. of Sem. Lang*, 1926-27, p. 236 sq.; K. Frühstorfer, *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel*, 1927.

2° *La bénédiction de Noé*.— Dans le cadre de l'histoire primitive de l'humanité un second texte appartient au même genre de messianisme que le protévangile, savoir les paroles prononcées par Noé après l'irrévérence du cadet de ses fils, et la conduite respectueuse de ses deux autres enfants Sem et Japhet. Gen., IX, 25-27 :

25. Maudit soit Chanaan! Qu'il soit l'esclave de ses frères!
26. Béni soit Jahvé, le Dieu de Sem! Que Chanaan soit son esclave!
27. Que Dieu donne de l'étendue à Japhet, et qu'il (Japhet) habite dans les tentes de Sem et que Chanaan soit son esclave!

Tandis que le fils insolent est maudit et dégradé jusqu'à être le plus vil serviteur de ses frères, les deux autres sont bénis. Sem reçoit une bénédiction toute spirituelle : Jahvé entrera dans une relation si intime et si particulière avec lui qu'il est nommé le Dieu de Sem, comme plus tard le Dieu d'Abraham. Japhet est béni au point de vue matériel par l'élargissement extraordinaire de son domaine; en outre comme hôte de son frère il prendra part au privilège religieux de Sem (*qu'il habite* se rapporte à Japhet et non à Jahvé comme le supposent Hoberg, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1908, p. 106, et Volck, *Noe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XIV, p. 146).

Il est évident que les sentences de Noé ne sont pas seulement des prédictions sur le sort de ses fils, mais en même temps sur le destin de leur descendance, en particulier sur le fait que les Sémites seront les favoris de Dieu, par l'intermédiaire desquels le Très-Haut se communiquera aux autres hommes. Elles contiennent « la première allusion à l'élection future d'Israël ». Volck, *op. cit.*

A cette conception traditionnelle de l'oracle de Noé celle des critiques s'oppose diamétralement. Pour eux l'épisode dont ces paroles font partie est une légende inventée dans le but d'expliquer les relations de certains peuples de l'époque. « L'explication scientifique » en doit consister, comme dit Gunkel, *Genesis*, p. 81, dans la recherche des peuples et du temps auxquels il est fait allusion. D'ordinaire on y reconnaît la situation du règne de David ou de Salomon (Wellhausen, Stade, Budde, Holzinger) : Sem serait le nom d'Israël qui est devenu le maître absolu de Canaan et dont les Cananéens, descendants de Cham, sont devenus les esclaves; Japhet, l'hôte de Sem, désignerait les Philistins, les Phéniciens ou bien les Hittites.

Mais, d'abord, il est tout à fait arbitraire de prendre Sem pour un nom propre d'Israël et encore davantage d'identifier Japhet à un des trois peuples susnommés. Ensuite il est invraisemblable qu'un Israélite du temps des premiers rois ait formulé des vœux pour l'agrandissement du domaine d'une nation voisine. Enfin le nom de Chanaan est tout à fait secondaire, de sorte que celui qui fut maudit ne représentait pas non plus primitivement un seul peuple. Il est vrai que le texte actuel nomme Chanaan. Mais Cham a commis le péché et Cham a dû être puni, de sorte que le plus simple est de supposer avec König, *Die messianischen Weissagungen*, p. 90, que le texte original des ℣. 25-27 contenait le nom de Cham, et que plus tard, lorsqu'en Palestine les Israélites constatèrent que la dépravation de l'ancêtre se manifestait d'une manière rebutante chez ses habitants, il fut remplacé par celui de Chanaan. Pour expliquer cette énigme de la mention de Chanaan, on ne peut, comme le font beaucoup d'exégètes recourir à une double tradition du Jahviste dans l'une desquelles le fils mauvais aurait été appelé Cham et dans l'autre Chanaan; car chaque fois que les trois

fils sont nommés ensemble, Gen., v, 31; IX, 18; x, 1, on lit Sem, Cham et Japhet.

Pour toutes ces raisons la critique commence à chercher le fond historique de la soi-disant prédiction de Noé dans une situation ethnographique beaucoup plus ancienne et plus compliquée. C'est ainsi que Gunkel et Procksch la rapporteraient au milieu du deuxième millénaire, au moment où des peuples sémites et aryens envahirent Canaan et les pays limitrophes. Il y serait annoncé que la race aryenne supplantera la race sémitique. Mais cette explication, bien qu'elle corresponde mieux à la teneur des paroles bibliques, ne peut pas non plus être juste; car les Sémites et les Japhétites n'y sont pas conçus comme ennemis — « qu'il habite » invite à une cohabitation paisible des deux races conformément à la noble entente de leurs pères — et nos connaissances des relations de différents peuples dans l'Asie antérieure au deuxième millénaire sont beaucoup trop vagues — Gunkel le reconnaît lui-même quand il appelle son interprétation un essai — pour fournir la base d'une interprétation historique des paroles de Noé.

Cet oracle n'a donc pas encore trouvé d' « explication scientifique ». Sans doute, en face des résultats de la science préhistorique l'exégèse reçue présente de très grandes difficultés. Cependant on ne saurait nier que nous n'y ayons affaire avec une tradition très ancienne qui remonte au delà de l'origine de la nationalité israélite. Celui qui admet que, grâce à la Providence, l'épisode de la chute de l'homme et les paroles du protévangile ont été transmises à l'humanité postérieure, ne ressent aucune difficulté à supposer également pour l'histoire de Noé un fond historique. Dans tous les cas l'oracle est un texte messianique très ancien.

Voir les commentaires de la Genèse et la littérature générale.

3° *La promesse faite à Abraham.* — Le privilège religieux accordé à la race sémite par la bénédiction de Noé s'est réalisé en Israël. Déjà, lors de la vocation d'Abraham, Dieu lui fait des promesses on ne peut plus brillantes. Jahvé dit alors à l'ancêtre des Israélites : « Je ferai de toi une grande nation; je te bénirai et je rendrai grand ton nom; tu seras une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai celui qui te maudira et en toi seront bénis tous les peuples de la terre. » Gen., XII, 2-3. A deux autres moments solennels de la vie d'Abraham, le Très-Haut lui répète ces magnifiques paroles, en les étendant expressément à sa postérité. Gen., XVIII, 18; XXII, 16-18. Plus tard il les adresse également à Isaac et à Jacob. Gen., XXVI, 4; XXVIII, 14.

En compensation de ce qu'Abraham sur l'ordre divin quitte sa famille et sa patrie, il devient avec sa descendance non seulement l'objet, mais aussi l'instrument de riches bénédictions. Lui et sa postérité, qui deviendra une grande nation, ont une telle importance aux yeux de Jahvé que le salut des autres peuples dépendra de leur relation avec eux. Ceux qui s'approcheront d'Israël en amis seront bénis; par contre ceux qui se comporteront en ennemis seront maudits par Dieu. Mais les nations auront part à la bénédiction divine, non seulement à cause d'Abraham et de sa postérité, mais aussi par leur intermédiaire. Dans ce sens Jahvé dit d'abord à Abraham : « Tu seras une bénédiction. » Comme par suite de sa révolte Adam avait été la cause de la malédiction de la terre, ainsi Abraham est par son obéissance une source de bénédiction. Le salut qui émanera de lui ne sera pas restreint à son proche entourage, mais parviendra à l'humanité tout entière : « En toi seront bénies toutes les nations du monde », XII, 3; « en ta postérité seront bénies toutes les nations du monde. » XVIII, 18. Comme dans ces phrases le verbe se trouve au *niphal* et au *hitpaël*, et que le sens primitif de ces conjugaisons est le sens réfléchi, la plupart des exégètes modernes, Gunkel, Procksch, Holzinger, Hühn, Budde, Jeremias, traduisent : « En toi se béniront toutes les nations, » ce qui signifierait : elles désirent ton bonheur. Mais, comme d'une part le sens passif est beaucoup plus fréquent pour le *niphal* et se trouve quelquefois pour le *hitpaël*, comme d'autre part Abraham, XII, 2, vient d'être appelé un instrument de bénédiction, les exégètes qui, d'après l'exemple des Septante, de la Peschitto et de la Vulgate traduisent par le passif, Hummelauer, Dier, Hoberg, König, Sellin donnent à la phrase un sens plus exact. Du reste le réfléchi « ils se béniront en toi, en ta postérité », revient indirectement au même : ceux qui se souhaiteront le bonheur d'Israël, le recevront; car il consiste essentiellement dans le salut de Dieu, et en matière religieuse désirer sérieusement c'est obtenir. Or la connaissance leur en parvient sinon par l'enseignement, du moins par l'exemple d'Israël, de sorte qu'Israël reste le trait d'union entre Dieu et l'humanité.

La prédominance de la postérité d'Abraham est donc principalement prévue et prédite dans le domaine religieux. Accordée à cause de la foi héroïque du grand patriarche, elle est en premier lieu d'ordre spirituel : la religion d'Abraham aura un règne mondial; Israël, après avoir obtenu le salut, en deviendra un jour le médiateur pour tous les hommes. Nous avons donc ici une promesse explicitement messianique et des plus élevées que la Bible ait jamais recueillies. Une conception aussi idéale de l'universalité du salut par Israël ne se rencontrera plus que dans Isaïe.

Cependant, malgré le caractère religieux de la bénédiction donnée à Abraham, Isaac et Jacob, toute préoccupation politique, matérielle, n'en est pas exclue, conformément au cadre terrestre du messianisme. On le voit déjà indirectement par l'annonce qu'Israël deviendra un grand peuple, dont les membres seront aussi nombreux que le sable de la mer et les étoiles du ciel. C'est d'ailleurs ce qui est formellement exprimé dans la promesse faite à Abraham lors de l'immolation d'Isaac : « Ta postérité possédera la porte de ses ennemis », XXII, 17, et davantage encore dans la bénédiction que Jacob reçoit de son père : « Que Dieu te donne de la rosée du ciel et des sucs de la terre, abondance de blé et de moût. Les peuples te serviront et les nations se prosterneront devant toi. » XXVII, 28-29.

Ainsi dès les premières promesses messianiques faites à Israël, à côté des vues les plus idéales et les plus universalistes, nous constatons des aspirations nationales et des conceptions matérielles du bonheur à venir. On ne doit pas s'en étonner quand on sait que les perspectives ultra-terrestres furent longtemps imprécises chez les Israélites.

Cette interprétation historique et messianique des oracles est abandonnée par bien des exégètes modernes. Parmi les protestants, seuls François Delitzsch, Orelli, Strack et surtout König la maintiennent. Tous les autres, même ceux qui reconnaissent les patriarches comme des personnages historiques, tiennent pour des légendes le gros des récits qui les concernent. Les discours surtout seraient des fictions qui expriment les idées courantes des temps où les légendes prirent naissance. La plupart d'entre eux cependant admettent le caractère messianique des oracles en question. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909, p. 7 sq., et surtout Procksch, *Genesis*, p. 91, en relèvent le contenu religieux et éminemment eschatologique et réfutent Gunkel qui, *Genesis*, p. 164 sq.,

assure que les prétendues prédictions ne sont que des descriptions de la puissance et de la gloire d'Israël à l'époque de David et de Salomon.

Les commentaires de la Genèse. — Pirot, Article *Abraham*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, 1926, col. 19-23; J.-L. Lienhard, *La religion des patriarches, étude d'histoire et de théologie biblique*, 1899; W. Caspari, *Abrahams Berufung* (Gen., XII, 1-3) dans *Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*, 1919, p. 325 sq., 346 sq.

4° *La bénédiction de Jacob.* — Comme l'histoire des patriarches s'ouvre par la bénédiction qu'Abraham reçut de Jahvé, elle se termine par celle que Jacob donna à ses douze fils. Le grand discours si poétique, mis dans la bouche du vieillard mourant, a son point culminant dans cet oracle sur Juda, Gen., XLIX, 8-12 :

Juda, tes frères te loueront, ta main sera sur la nuque de tes ennemis; les enfants de ton père se prosterneront devant toi.
Juda est un jeune lion; c'est par le pillage, mon fils, que tu es monté;
tu t'es étendu et couché comme un lion, comme une lionne; qui oserait t'éveiller?
Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda, ni le bâton d'entre ses pieds,
jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le gouvernement
et à qui appartient l'obéissance des peuples.
Il liera son âne à la vigne, et au cep de vigne le petit de l'ânesse;
il lavera son vêtement dans le vin et son manteau au sang des raisins.
Ses yeux brilleront de vin et ses dents seront blanches de lait.

D'après ces paroles, Juda, comme individu aussi bien que comme tribu, jouera parmi ses frères le rôle du lion parmi les animaux, et il sera un guerrier redoutable en face des ennemis. Personne n'osera l'attaquer, tandis que lui s'enrichira du butin pris aux autres. Cette position dominante durera jusqu'à un terme qui est indiqué par les trois mots *ad ki iabô šiloh :* « jusqu'à ce que vienne *šiloh* ». Cette petite phrase est la plus importante de tout l'oracle; car c'est elle qui lui donne un sens messianique. Mais, à cause de cet énigmatique *šiloh*, elle forme depuis des siècles une véritable *crux interpretum*.

Il y a trois manières principales de l'expliquer. D'après la première interprétation, autrefois très répandue chez les exégètes protestants tels que Tuch, Ewald, Diestel, Dillmann, Fr. Delitzsch, Strack (1905), Meinhold, *Einführung ins Alte Testament*, 1919, p. 167, le sujet de la phrase serait Juda, et *šiloh* serait le nom de la ville de Silo : « Jusqu'à ce qu'il vienne à Silo. » Elle est aujourd'hui presque entièrement abandonnée, parce que Juda n'a jamais eu de relation importante avec Silo, et que la conquête de cette ville n'a pas marqué de tournant dans l'histoire d'Israël.

Tous les autres prennent *šiloh* pour le sujet de *venir*. Seulement les uns, Vater, Gesenius, Reuss, Knobel et surtout König, *Messianische Weissagungen*, p. 98, font de *šiloh* un substantif abstrait qui signifierait « repos » : Juda gardera sa supériorité « jusqu'à ce que vienne le repos ». Mais cette traduction de *šiloh* est purement hypothétique et, d'après les phrases précédentes, le repos existe déjà pour Juda pendant qu'il tient le sceptre.

Aussi la grande majorité des exégètes anciens et modernes, voit-elle dans *šiloh* la désignation d'un personnage à venir. Bien que l'accord soit loin d'être réalisé sur la façon de déterminer ce personnage, la plupart d'entre eux se sont ralliés à l'opinion qu'il s'agit du Messie. Mais il y a de nouveau discussion sur les détails de l'exégèse. Les uns, (Gunkel, Gressmann), dérivent *šiloh*, soit qu'ils le gardent tel quel, soit qu'ils lui substituent une forme légèrement différente, de la racine *šalah* « être tranquille » et y voient un nom mystérieux du Messie. D'autres remplacent *šiloh* par des mots provenant de racines qui ressemblent extérieurement à *šalah*, par exemple, *šaluaḥ* = *qui mittendus est.* D'autres encore lisent *šelloh* pour *šiloh*, et l'expliquent comme un composé de la particule relative *še* et du datif de la troisième personne du pronom personnel *lô(h)* : à qui.

Cette dernière interprétation est de beaucoup préférable aux deux précédentes; car elle est tout à fait conforme aux consonnes de *šiloh*, elle est grammaticalement juste, et elle est surtout confirmée par presque toutes les anciennes versions, de sorte que Lagrange, *La prophétie de Jacob*, *Revue biblique*, 1898, p. 531, a écrit avec raison qu'elle ne devrait plus être controversée.

Cependant la manière ordinaire de la présenter ne semble pas juste : on prend *šello* = *à qui* pour une phrase elliptique et on sous-entend comme complément : *il* (c'est-à-dire *le sceptre*) *appartient.* Ainsi Lagrange, Zapletal, Driver, Kautzsch, Kittel, Murillo, Procksch, Bœhmer, Dürr. D'une part cette ellipse est trop forte, et à cause du mot suivant *welô*, « *et à qui* », si surprenante que Wellhausen, Frankenberg, Hühn ont pour l'éviter supposé que *welô* est une glose de *šelloh.* D'autre part, comme Seydl, *Der Katholik*, 1900, p. 159 sq., l'a si bien relevé, le texte hébreu et quelques versions paraissent suggérer qu'il y a une vraie lacune. Dans la phrase :

Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda jusqu'à ce que vienne celui à qui (appartient)... et à qui (appartient) l'obéissance des peuples,

le parallélisme exige après le premier « à qui » un substantif correspondant à « obéissance ». Ce substantif, nous le trouvons dans Ez., XXI, 32 : *ad bô ašer lô hamišpaṭ* « jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le jugement », verset qui dépend indubitablement de notre passsage; nous le retrouvons dans le Targum d'Onkelos où se lit la paraphrase suivante : « à qui appartient la royauté. » Nous sommes donc en droit de supposer que le texte actuel présente une lacune et de la combler par *mišpaṭ*, jugement, gouvernement. Nous pouvons d'autant mieux le faire que le mot « gouvernement » qui se lit encore dans le texte hébreu d'Ézechiel ne se trouve plus dans le grec du même passage. Ce qui est arrivé au texte grec d'Ézéchiel, s'est produit antérieurement sans doute dans le texte hébreu de la Genèse. Il est étonnant que cette interprétation donnée par Seydl n'ait pas trouvé d'adhérents; car elle est de toutes la plus adéquate.

Il s'ensuit que le sens de la phrase si discutée serait celui-ci : le règne de Juda prendra seulement fin au moment où un prince très puissant apparaîtra. Cette annonce n'est aucunement une menace; elle est au contraire une promesse, car le héros prédit ne sera pas un roi historique quelconque qui supplantera Juda, mais le roi par excellence qui régnera sur le monde entier et inaugurera une ère toute nouvelle. Aussi longtemps que l'état actuel des choses durera en Israël et chez les autres nations, donc jusqu'à la fin des temps, Juda tiendra le sceptre. Il ne le cédera qu'à un prince eschatologique qui exercera le pouvoir royal dans toute sa plénitude. Celui-ci sera le chef non seulement des tribus d'Israël et de quelques nations voisines, mais de tous les peuples.

Son avènement au trône marquera le commencement d'une époque de prospérité extraordinaire : il y aura une telle quantité de vignes que ce prince — il vaut mieux prendre le prince pour sujet du ℣. 12, que Juda — pourra lier l'âne qui le porte, monture la

plus noble de la haute antiquité, à un cep de vigne sans avoir souci du dégât. Le vin sera aussi abondant que l'eau. Les yeux du roi en auront un éclat brillant, tandis que ses dents seront blanches du lait qui ruissellera dans le pays.

On comprend aisément que, depuis l'antiquité, l'oracle sur Juda ait été pris pour messianique, et que la majorité des exégètes modernes le traitent aussi comme tel. Il est en effet la première prophétie explicitement et strictement messianique. Cependant, de même qu'il y a de grandes différences dans la manière d'interpréter la phrase sur laquelle repose le sens messianique, il n'y en a pas moins dans la façon d'apprécier la valeur de la prédiction messianique. Pour presque tous les critiques, les suprêmes paroles attribuées à Jacob, non seulement dans leur forme poétique, mais aussi dans leur fond, dateraient d'une époque de beaucoup postérieure au patriarche. Elles auraient des origines successives et seraient des *vaticinia post eventum*, où aurait été décrite la situation de chaque tribu à un certain moment. D'ordinaire on fait remonter les parties les plus anciennes, notamment les oracles sur Issachar, Dan, Benjamin, Zabulon, à l'époque des Juges. Par contre, celui qui concerne Juda serait, dans les ỳ. 8-9 et 11-12, la description de l'état des choses au commencement du règne de David, lorsque les premières victoires du fils d'Isaï eurent montré la supériorité de la tribu de Juda; seul le ỳ. 10 serait une prophétie de l'avenir messianique. D'autres, Stade, Dillmann, Wellhausen, Cornill, Holzinger, Kautzch, Marti, Beer, prétendent au contraire que précisément le ỳ. 10 est le moins ancien, et fut intercalé seulement après l'exil pour faire entrer l'idée d'un Messie dans ce texte antique.

Les exégètes catholiques, ainsi que ceux des protestants qui admettent encore une révélation pour le temps prémosaïque, Delitzsch, Orelli, Strack, König, maintiennent l'authenticité des bénédictions de Jacob, qu'ils appuient sur des arguments d'ordre psychologique et historique ; voir surtout König, *Die Genesis*, 1919, p. 746 sq. La reconnaissance de l'authenticité substantielle du texte n'empêche d'ailleurs pas d'y supposer des remaniements poétiques et des amplifications pour les passages qui sont des allusions trop précises, à la situation politique et géographique de plusieurs tribus. Mais c'est à tort qu'on regarde la prédiction sur Juda comme une glose de ce genre, sous prétexte qu'elle aurait été absolument inconcevable avant David, comme le prétend Cornill, dans *Zeitschrift für die A.T. Wissenschaft*, 1914, p. 108, ou que l'attente d'un Messie a ses racines dans la foi en la dynastie davidique, comme l'affirme Procksch, p. 262; car longtemps auparavant, du temps des Juges, Jud., I, 19; XX, 18, et déjà lors du séjour dans le désert, Num., II, 3; X, 14, la tribu de Juda se distingua de toutes les autres, de sorte que les critiques devraient mettre cet oracle au moins sur le même pied que les plus anciens textes du poème. C'est ce que fait en effet Gressmann, *Die Anfänge Israëls*, 1914, p. 187 sq. M. Causse, *Les plus vieux chants de l'Ancien Testament*, 1926, p. 39, le suit pour les ỳ. 11 et 12, tandis qu'il attribue 8 et 10 au temps de David. Encore moins fondée est la supposition que le ỳ. 10 est postexilien. Procksch, p. 270, dit avec raison que présenter ce verset comme une interpolation n'est plus faire de l'exégèse raisonnable.

Les commentaires de la Génèse; de plus L. Reinke, *Der Segen Jacobs*, 1849; L. Diestel, *Der Segen Jokobs*, 1853; Land, *Disputatio de cormine Jacobi*, 1858; K. Kohler, *Der Segen Jokobs*, 1867; Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 525-540; V. Zapletal, *Alttestomentliches*, 1903, p. 26-54 : *Der Segen Jokobs*; E. Seydl, *Der Jakobsegen* (Gen., 49, 2-27) *eine einheitliche Komposition* et *Donec veniat qui mittendus est*, dans *Der Katholik*, 1900, t. II, p. 29 sq.; et t. I, p. 159 sq. Posnanski, *Schiloh*, 1904; P. Riessler, *Zum Jakobsegen*, dans *Tübinger theologische Quartolschrift*, 1908, p. 489 sq.; E. Sellin, *Die Schilohweissagung*, 1908; W. Schröder, *Gen., XLIX, 10, Versuch einer Erklärung*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1909, p. 186-197; H. Kornfeld, *Gen., 49, 10*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 130 sq.; C. H. Cornill, *Zum Segen Jakobs*, etc., dans *Wellhausenfestschrift*, 1914; K. Albrecht, *Der Judasspruch*, Gen., XLIX, dans *Zeitschrift für die A.T. Wissenschaft*, 1914, p. 312 sq.; G. Beer, *Zur Geschichte... des Schöpfungsberichtes... nebst einem Excurs über Gen. XLIX, 8-12 und 22-26*, dans *Buddefestschrift*, 1920; X. Caspari, *Die Anfönge der oltlestomentlichen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 456 sq.

II. LE MESSIANISME A L'ÉPOQUE DE MOÏSE. — 1° *Moïse et l'avenir d'Israël.* — De l'époque de Jacob la Bible nous transporte immédiatement à celle de Moïse. Ce grand chef, qui a donné aux Israélites leur constitution religieuse et civile comme base de leur alliance avec Jahvé, s'est, il va sans dire, vivement occupé de l'avenir de son peuple. Lui qui a guidé Israël au seuil de la Terre promise, comment l'a-t-il dirigé vers son but final?

En lisant les préceptes et les exhortations, que la saine critique lui reconnaît au moins pour le fond, voir E. König, *Das Deuteronomium*, 1917, E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 1925, p. 50, M. Löhr, *Das Deuteronomium*, 1925, on constate qu'il a regardé la situation qui résultera pour les Israélites de leur entrée en Canaan comme définitive. Rien ne manquera à leur bonheur. Ils jouiront d'une union intime avec Jahvé. Par suite des sages lois d'après lesquelles ils seront gouvernés, la paix intérieure régnera, Deut., IV, 6-8. La sécurité extérieure ne sera pas moins grande, parce que Jahvé anéantira tous leurs ennemis, Ex., XXIII, 22-27; Deut., XXVIII, 7. Ils seront préservés de toute maladie, de sorte qu'ils atteindront un âge avancé, Ex., XXIII, 25-26. A la santé et à la longévité des hommes, correspondra une fertilité prodigieuse du sol, Ex., XXIII, 25. Les produits en seront si abondants qu'il n'y aura jamais de pauvres en Israël, Deut., XV, 4, et que les autres peuples viendront emprunter chez lui, Deut., XXVIII, 12. Israël progressera toujours et ne reculera jamais, Deut., XXVIII, 13.

Moïse en effet voyait tous les vœux qu'on pouvait formuler pour l'avenir du peuple élu se réaliser dans la Terre promise, où coulaient le lait et le miel. Chez les prophètes écrivains nous rencontrons la plupart de ces faits comme traits caractéristiques de l'ère messianique. Dans un certain sens on pourrait dire que l'entrée en Palestine a été pour Moïse l'ouverture des temps messianiques, étant donné surtout qu'il a pris l'époque inaugurée par la conquête de Canaan pour l'état définitif de son peuple.

Aucun indice ne montre qu'il ait prévu que cette situation serait remplacée par une autre plus parfaite. Bien des fois on a affirmé le contraire en se fondant sur Deut., XVIII, 15 : « Jahvé ton Dieu te suscitera de ton milieu un prophète comme moi; c'est lui que vous devez écouter », et en expliquant ces paroles dans ce sens que Dieu ferait surgir un jour un chef aussi éminent que Moïse qui jouerait un rôle aussi important que le fondateur de la religion israélite, et serait l'initiateur d'une ère nouvelle. Déjà les Juifs contemporains du Christ, Joa., VI, 14; VII, 40, saint Pierre, Act., III, 22, saint Étienne, Act., VII, 37, ont ainsi compris ce texte et l'ont appliqué au Messie. Mais, d'après le contexte qui précède et qui suit, il faut prendre « prophète » dans le sens collectif. Moïse, après avoir mis les Israélites en garde contre les sorciers et devins païens, leur promet qu'ils auront une suite ininterrompue de prophètes, par l'intermédiaire desquels Jahvé entrera en com-

munication avec eux, comme il l'a fait par sa propre personne.

Moïse a donc conçu l'époque qui va s'ouvrir pour Israël en Canaan comme une étape définitive de son existence terrestre, et c'est en elle qu'il a placé le bonheur que les prophètes annonceront pour l'ère messianique. Mais malgré cela on ne peut pas dire qu'il l'ait présentée comme messianique. Les prophètes prédisent le bonheur messianique comme arrivant sans faute par suite de l'intervention divine. Moïse, par contre, en parle en législateur, c'est-à-dire qu'il proclame hautement que la réalisation en est liée à l'observation consciencieuse des lois promulguées par lui, et qu'en cas de désobéissance les bénédictions de Jahvé qui est un Dieu jaloux, Deut., IV, 24, seront remplacées par les pires malédictions d'où résulteront des effets diamétralement opposés : disette, stérilité, maladies sans nombre, invasion des ennemis, déportation. Ex., XXIII, 21; Deut., IV, 25-31; XXVIII, 15 sq. Plusieurs détails font supposer des gloses exiliennes. Il est vrai que dans le texte actuel des discours de Moïse on lit, surtout Deut., XXXIV, 29-31, que Jahvé, après avoir puni son peuple, quand celui-ci le méritera par ses prévarications, lui pardonnera de nouveau, le rétablira, le ramènera de la dispersion et de l'exil. Mais ces passages font l'impression d'additions exiliennes. Même s'ils étaient authentiques pour le fond, Moïse n'y prédirait pas un bonheur permanent, basé sur la fidélité dorénavant inaltérable d'Israël, mais seulement un bonheur conditionnel qui pourrait de nouveau être enlevé, si le peuple venait encore à désobéir. Deut., XXX, 10.

Moïse n'a donc pas porté son attention sur l'avenir vraiment messianique. La manière dont il a envisagé l'avenir de son peuple a cependant joué un grand rôle dans le développement du messianisme. C'est de quoi l'on n'a pas assez tenu compte jusqu'ici, et qui se révélera surtout lors de l'étude des idées messianiques des prophètes.

Dans le Pentateuque se trouvent attribués à Moïse outre les discours en prose deux poèmes qui visent également l'avenir d'Israël : Deut., XXXII et XXXIII. Les critiques les placent d'ordinaire à l'époque exilienne. Récemment Sellin, *Wann wurde das Moselied Deut. 32 gedichtet?* dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1925, p. 161 sq., s'est également rangé à cette opinion, tandis que König et Causse se prononcent avec beaucoup plus de raison en faveur du temps des Juges. Aussi ceux qui en maintiennent en partie l'authenticité sont-ils obligés d'admettre des remaniements et des élargissements postérieurs, ainsi Hummelauer, *Commentarius in Deuterononium*, 1901, p. 538, et il faudrait ranger parmi les additions précisément les idées principales sur le destin ultérieur d'Israël qui, d'après XXXIII, sera glorieux sans vicissitude, par contre, d'après XXXII, malheureux et honteux à cause de l'infidélité du peuple.

P. Riessler, *Das Moseslied und der Mosessegen*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913; K. Budde, *Das Lied Moses Deut. XXXII, erläutert und übersetzt*, 1920; *Der Segen Moses Deut. XXXIII erläutert und übersetzt*, 1920.

2° *L'oracle de Balaam.* — Bien plus qu'aux paroles de Moïse lui-même, on attache d'ordinaire une portée messianique à celles d'un de ses contemporains, le voyant païen Balaam.

Lorsqu'Israël arriva dans les plaines de Moab, le roi du pays, effrayé par l'approche de ce peuple si nombreux, recourut à l'aide surnaturelle. Il fit venir le célèbre sorcier Balaam, qui, tout en étant païen, connaissait et estimait Jahvé, pour maudire les intrus et arrêter ainsi leur invasion. Mais, sur l'ordre de Jahvé, au lieu de maudire les Israélites, Balaam les bénit. A quatre reprises il les comble de louanges et de vœux et leur prédit un avenir brillant. (Comme il n'y a aucune raison sérieuse de nier l'historicité du récit relatif à Balaam, voir Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 318 sq., il n'y a pas non plus d'argument décisif contre l'authenticité de ces quatre oracles qui cadrent très bien avec l'époque de Moïse. Après que Gall et Holzinger les eurent placés après l'exil, Baentsch, Kittel, Causse les ont revendiqués pour le temps de Saül ou de David; Mowinckel, Sellin, Dürr, Gressmann les ont reculés, à cause de leur caractère antique, jusqu'à l'époque des Juges. Mais pourquoi ne pas les faire remonter un peu plus haut et les laisser à Balaam lui-même?)

D'abord Balaam relève qu'ils forment un peuple tout à fait à part et très nombreux, Num., XXIII, 9-10; ensuite il glorifie leur exemption de tout mal qui résulte de la présence de Jahvé qu'ils acclament comme un roi. XXIII, 21. Le troisième oracle porte sur la beauté de leurs tentes et sur la force irrésistible de leurs guerriers qui les fait triompher de tous leurs ennemis, qui fera en particulier triompher leurs rois futurs des princes amalécites. XXIV, 5-9. Le quatrième, qui est le plus important, est conçu en ces termes, XXIV, 17-18 :

Je le vois, mais non comme présent; je le contemple, mais non de près : un astre procède de Jacob et un sceptre s'élève d'Israël; il brise les tempes de Moab et il transperce tous les fils du tumulte (?). Édom est sa possession, Séir, son ennemi, est sa possession et Israël fait ses exploits.

Par ces paroles Balaam publie que dans l'avenir un roi israélite va surgir avec éclat, qui étendra son gouvernement sur les Moabites et les Édomites.

Déjà les Targums ont appliqué cette prédiction au Messie, et le chef de l'insurrection juive sous l'empereur Hadrien reçut le nom Bar-Kokéba = fils de l'étoile, parce qu'on lui appliqua, en le prenant pour le Messie, la prophétie de Balaam. Les chrétiens ont continué à prendre ce texte pour messianique et encore aujourd'hui des exégètes, comme Gall, Holzinger, Sellin, Kittel, Dürr, tout en refusant le sens messianique à d'autres passages du Pentateuque, le maintiennent pour celui-ci.

Cependant la prédiction du Messie ne semble pas être contenue dans cet oracle. Sans doute, il annonce l'avenir glorieux d'Israël, en particulier la gloire et la puissance de ses rois. Mais rien n'indique qu'il s'agisse du roi par excellence, savoir le Messie. D'abord le terme *beaḥarit ha jamim* qui se trouve dans la formule introductoire n'a pas plus ici que dans Gen., XLIX, 1, le sens eschatologique qu'il a reçu plus tard chez les prophètes; il signifie simplement « dans la suite des jours ». Ensuite la comparaison d'un roi avec une étoile ne caractérise pas non plus ce roi comme un prince tellement exceptionnel qu'il faille exclusivement penser au Messie; elle prouve encore moins que l'auteur ait pris le Messie pour un être céleste et surnaturel. En troisième lieu ce qui est dit sur l'œuvre du roi ne fournit pas non plus de base à l'identification de ce roi avec le Messie; car il est uniquement dit qu'il subjuguera les Moabites et les Édomites, et l'on n'a aucun droit de prendre ces deux peuples pour des représentants typiques de toutes les nations païennes.

Balaam se contente de dire qu'un roi puissant vaincra un jour complètement les deux ennemis si redoutables d'Israël : Édom et Moab.

Les commentaires des Nombres de Keil, 1870; Dillmann, 1886; Strack, 1894; Hummelauer, 1899; Baentsch, 1903; Trochon, 1886; Fillion, 1913; Holzinger, dans *Kautzsch*, 1922; L. J. Binns, 1927.

E. W. Hengstenberg, *Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen*, 1842; H. Oort, *Disputatio de pericope Num., XXII, 2-XXIV, historiam Balaam continente*, 1860; M. Kalisch, *The Prophecies of Balaam*, 1877; Laya, *Balaams pro-*

phecy, dans *Hebraica*, 1887; van Hoonacker, *Quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam*, 1888; Volck, *Bileam*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 1897, t. III, p. 227-232; E. Palis, *Balaam*, dans *Dict. de la Bible*, 1895, t. I, col. 1390-1398; A. v. Gall, *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope, Num., 22-24*, 1900; Fr. Wobersin, *Die Echtheit der Bileamsprüche, Num., 22-24*, 1900; H. C. Ackermann, *Concerning the nature of Balaam's vision*, dans *Angl. theol. rev.*, 1919-20, p. 233 sq.

III. Les idées messianiques au temps des anciens rois, surtout de David et de Salomon. — 1° *Les promesses faites à David par rapport à son royaume* (II Reg., VII, 16). — Le messianisme préprophétique a atteint son point culminant sous le roi David. La royauté, bien qu'elle ait été d'abord envisagée comme contraire à la théocratie, devint bientôt un véhicule très important des idées messianiques. C'est ce qui arriva surtout sous le second représentant de la dignité royale, le pieux David. Lui que plus tard les prophètes aimèrent à présenter comme le type du Messie, il reçut d'importantes révélations sur l'avenir glorieux de sa dynastie, de son peuple, et sur le Messie lui-même.

Lorsque David voulut construire à Sion un temple à Jahvé, celui-ci lui fit savoir par le prophète Nathan que cette entreprise devrait être réservée à son fils. Mais, en récompense de sa bonne volonté, le Très-Haut lui révéla, par la bouche du même voyant, que sa dynastie subsisterait toujours : « Ta maison et ton royaume seront stables devant moi toujours; ton trône sera solide à tout jamais. » II Reg., VII, 16.

D'après ces paroles, Dieu donna à David l'assurance qu'il fonderait, par opposition à Saül, une dynastie, et que cette dynastie aurait une durée illimitée par suite de la protection spéciale du Très-Haut. Par là s'ouvrit pour Israël, en tant que gouverné par les descendants de David, une nouvelle perspective de gloire. Les bénédictions accordées par Dieu aux descendants d'Abraham, après avoir été, par les prédictions de Jacob, attribuées spécialement à la tribu de Juda, se concentrèrent sur la maison royale d'Isaïe. Le destin du règne de Dieu sur la terre sera dorénavant lié à celui de la dynastie davidique.

Tel est le sens de II Reg., VII, 16. Comme la plupart des passages précédents, cet oracle n'est qu'implicitement messianique.

Tandis que plusieurs critiques, Cornill, Budde, Gressmann, Nowack, Mowinckel, Sellin même, nient l'authenticité de ce texte, d'autres, surtout Kittel, Dieckmann, Procksch, Gunkel, Dürr, Dhorme, König, en défendent par des arguments décisifs l'origine davidique.

On trouve un écho de l'oracle de Nathan dans le cantique, II Reg., XXIII, 1-7, qui contient les dernières paroles de David. Dans ce testament, comme on l'appelle d'ordinaire, le pieux roi dit : « Ma maison n'est pas petite devant Jahvé, car il a conclu avec moi une alliance éternelle », 7-5. L'origine davidique de ce passage est encore plus contestée que celle du précédent. Naguère pourtant Causse, *Les plus vieux chants*, p. 153, a défendu pour ce testament l'opinion traditionnelle.

P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, 1910; A. Schulz, *Die Bücher Samuel*, 1920; W. Caspari, *Die Samuelbücher*, 1926; Ch. Dieckmann, *Die erste Weissagung vom Davidsohn*, 1903; O. Procksch, *Die letzten Worte Davids, II Sam., XXIII, 1-7*, dans *Alttestamentliche Studien R. Kittel dargebracht*, 1913, p. 112-125; L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926.

2° *Oracles de David*, Ps., II et CIX (hébr. CX). — Beaucoup plus importants que cette promesse faite à David au sujet de sa dynastie sont les oracles qu'il prononça lui-même dans les Psaumes.

Les temps sont passés où une telle affirmation prêtait à sourire à la majorité des critiques. Un retour vers les positions traditionnelles sur l'origine des Psaumes se marque nettement dans certaines publications récentes, telles que le commentaire de R. Kittel, 1re édit., 1914 et 2e édit., 1922, les *Psalmenstudien* de S. Mowinckel, 1921-1924, l'*Introduction à l'Ancien Testament* de E. Sellin, 3e édit. 1925, l'étude de Causse sur *Les plus vieux chants de la Bible*, 1926. Ce dernier surtout, en déterminant les premiers stades de la poésie biblique, ne reconnaît pas seulement des psaumes davidiques, mais même prédavidiques.

Au point de vue messianique, nous revendiquons surtout pour David les psaumes II et CIX. Il est vrai que, précisément pour ces deux chants, l'origine davidique en est aussi contestée que la portée prophétique. Pour maintenir l'une et l'autre, il faut braver les attaques les plus variées de presque tous les exégètes modernes. Il nous semble pourtant que nous sommes en mesure d'y répondre, et qu'en attribuant ces deux psaumes au plus ancien temps royal et en les interprétant comme messianiques au sens strict du mot, nous rendons justice à leur véritable caractère. En tout cas nous nous fondons sur des arguments non moins scientifiques que nos adversaires.

Le ps. II montre les peuples avec leurs princes en révolte contre Jahvé et son oint, le roi de Jérusalem; ils veulent se débarrasser de leur domination comme d'un joug insupportable. Le Très-Haut, « qui siège dans les cieux » se rit de leur insurrection et les confondra dès qu'il lui plaira. Son oint publie solennellement qu'il a été institué comme roi à Sion par Jahvé lui-même (LXX et Vulgate). Le jour de son intronisation, Dieu lui a dit : « Tu es mon fils; c'est aujourd'hui que je t'ai engendré. » Par suite Jahvé l'a invité à prendre part à son gouvernement; il lui a donné les nations pour héritage et les extrémités de la terre pour propriété; il l'a autorisé à briser les peuples rebelles comme des vases de terre avec son sceptre de fer. Le psaume se termine par un conseil que le psalmiste donne aux princes, le conseil de servir Jahvé avec crainte pour ne pas périr par suite de sa colère.

Il ne peut être question dans ce psaume d'un roi quelconque de Jérusalem auquel on l'aurait adressé le jour de son avènement. Le poète aurait vraiment trop exagéré en lui ouvrant la perspective d'un règne mondial. Étant donné que David est nommé par Jahvé son fils, II Reg., VII, 14; ps. LXXXVIII (Vulg.), 28, et que dans l'Ancien Orient la royauté est conçue comme ayant une origine religieuse, il a pu dire de lui-même qu'il est engendré par Jahvé. Bien que le terme « engendrer » ait primitivement et d'ordinaire un sens physique, il ne semble pas exprimer ici une véritable génération. Cette acception métaphorique se rencontre aussi dans des locutions semblables de la littérature babylonienne, voir Paffrath, *Der Titel « Sohn der Gottheit »* dans *Orientalistische Studien*, t. I, 1917, p. 157 sq.; Landersdorfer, *Eine sumerische Parallele zu Psalm 2*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1923, p. 34 sq.; Kaupel, *Psalm 2 und die babylonischen Königslieder* dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 39 sq. En employant le style de cour reçu de son temps, le psalmiste aurait pu faire au roi des compliments plus ou moins exagérés tels que nous en trouvons dans ps. LX, 8, « qu'il trône à jamais devant la face de Dieu », et dans ps. XX, 5; III Reg., I, 31; mais il n'aurait jamais pu lui annoncer qu'il serait le maître absolu de l'univers. Un tel vœu ne s'explique ni par la fierté nationale des Israélites, comme le suppose Zenner, *Die Psalmen nach dem Urtext, herausgegeben von H. Wiesmann*, 1906, p. 120, ni par le style somptueux des cours orientales, comme le suggère Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1920, p. 9.

Pour cette raison, Kittel, Duhm, N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 8, en partie Bertholet,

et Causse, p. 161, préfèrent expliquer cette promesse d'un règne mondial adressée à un roi le jour de son intronisation de la façon suivante : L'auteur aurait voulu exprimer l'espérance qu'en lui se réaliserait l'antique prophétie messianique d'un prince israélite devant gouverner tous les peuples. Mais cette interprétation est une pure hypothèse. Un seul prince historique a reçu des épithètes messianiques, savoir Zorobabel, qu'Aggée et Zacharie ont salué comme le Messie, et le fait s'explique par les promesses extraordinaires que les prophéties de la seconde partie d'Isaïe contenaient pour les exilés rentrant dans leur patrie. En dehors de ce cas, bien que les prophètes aient souvent présenté l'ère messianique comme très proche, aucun d'eux n'a eu l'idée qu'un roi contemporain serait le Messie. Pour cette raison il est invraisemblable au plus haut degré qu'un poète ait eu l'audace de glorifier le roi régnant comme le Sauveur par excellence. L'hypothèse qu'il s'agit d'un roi historique exclut celle d'une apothéose messianique.

Longtemps avant cette théorie moderne qui entreprend de réunir l'explication historique et messianique, on a fait la même tentative au moyen de l'interprétation typique. Saint Thomas, de Muis, Jansénius de Gand, dom Calmet, Bossuet ont pensé que quelques parties du psaume se rapportaient à David et quelques autres au Messie. David l'aurait composé lors de la conspiration des peuples voisins, et il aurait chanté outre ses propres combats ceux du Messie dont il était le type. Le P. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, *Revue biblique*, 1905, p. 41, dit très justement de cette conception : « Situation intermédiaire ingénieuse, mais difficile à soutenir et qui suppose chez l'auteur un invraisemblable état d'esprit. »

Il ne reste donc que l'interprétation uniquement messianique, donnée par la plupart des exégètes catholiques et aussi par Baethgen, Staerk, Kautzsch : le psalmiste se transporte en esprit à l'époque où le roi Messie — le terme *mašiaḥ* est ici pour la première fois appliqué à ce prince idéal — aura déjà établi son gouvernement. Les peuples osent malgré cela se soulever encore contre lui et contre Jahvé dont il est le représentant. Le Messie leur affirme qu'il est le chef suprême du monde, et qu'il a le droit et le pouvoir de rétablir l'ordre avec une rigueur extrême et une puissance irrésistible

Avec raison le P. Lagrange, p. 43, a nommé ce psaume le psaume messianique par excellence. Mais ce caractère messianique porterait « à l'attribuer à une époque assez basse, en tout cas après le soulèvement des Machabées ». En quoi il suit l'exemple de bien des critiques, surtout de Duhm, qui, pour n'avoir pas admis de psaumes préexiliens, ont cru devoir supposer que les psaumes qui s'adressent à des rois avaient été composés en l'honneur des princes asmonéens. A l'exception de Baethgen et de Bertholet, les commentateurs récents, notamment Kittel, Sellin, Gunkel, Causse, König, se sont opposés avec énergie à cette conception et réclament pour tout le groupe des psaumes royaux une origine préexilienne.

Sellin n'a pas hésité à revendiquer, *Heilandserwartung*, 1909, p. 15, moins catégoriquement, *Einleitung*, 1925, p. 131, notre psaume pour le temps royal le plus reculé; il l'a fait en raison de l'esprit qui l'anime et qui est le même que celui de la prophétie de Balaam. Comme le roi qui est décrit dans l'oracle du voyant païen, le Messie en effet a encore un caractère quelque peu despotique : les peuples païens sont présentés comme quantité négligeable; il peut les briser comme une simple poterie. Quelle différence entre ce portrait du Messie et celui qui est donné par les prophètes, notamment par Isaïe, et d'après lequel le Messie est un prince de paix qui établit un règne de bonheur dans tout l'univers et même parmi les animaux. N'est-il pas plus logique de conclure pour le psaume II à une date de beaucoup antérieure à Isaïe, que de le placer avec Kittel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1922, p. 9, un ou deux siècles après ce grand prophète ?

Il y a encore une seconde différence assez considérable entre les idées sur le Messie qui se rencontrent dans le psaume II d'une part et chez les prophètes de l'autre. D'après ces derniers, le Sauveur une fois apparu et établi dans son pouvoir ne trouve plus de résistance, tandis que, d'après notre psaume, un soulèvement général a lieu encore après son intronisation.

De toutes ces différences il suit que le psaume II ne doit pas être tenu seulement pour préexilien, mais pour antérieur à l'époque prophétique. Dès lors, quoi de plus naturel que de l'attribuer non pas à un poète inconnu, mais à David lui-même? Il n'est pas juste de dire avec Sellin, *Einleitung*, p. 132, que les psaumes qui s'adressent à un roi ne peuvent pas provenir de David. Si dans l'oracle de Jacob, qui date d'après Sellin du temps de ce roi, on voit apparaître la figure du Messie, pourquoi n'aurait-elle pas pu être saisie et glorifiée par le pieux et poétique David? Il n'y a, en effet, aucun argument sérieux qu'on puisse alléguer contre l'origine davidique du psaume messianique par excellence.

C'est donc à David qu'on peut faire remonter la première description un peu détaillée du Messie et de son règne. Pour lui le Messie est surtout un prince fort et redoutable à ses ennemis.

La même conception se rencontre dans le psaume CIX (Vulg.). Comme dans le ps. II, il s'agit d'un roi. Jahvé l'invite à s'asseoir à sa droite, c'est-à-dire à prendre part à son gouvernement dans le but de soumettre les ennemis. Conformément à cette invitation, le roi étend son sceptre de Sion, lieu de sa résidence, et domine au milieu de ses adversaires. Au jour du combat il est entouré des héros de son peuple, écrase les princes et fait un grand carnage parmi les nations. Par tous ces traits le portrait du roi correspond tout à fait à celui qui se trouve dans le psaume précédent.

D'après le ps. CIX, cependant, le roi n'est pas seulement un chef politique et guerrier, mais aussi un prêtre. De même que Jahvé l'a intronisé comme potentat par un oracle solennel, ainsi il l'a créé prêtre par un serment : « Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédec. » Il réunit donc comme Melchisédec les deux dignités, royale et sacerdotale.

A plus d'un point de vue le psaume est mystérieux et énigmatique, surtout parce que plusieurs versets en sont très mal conservés, notamment la seconde partie du ℣. 3, qui se lit dans la Vulgate : *In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te ;* en hébreu : « Sur les montagnes saintes (ou en pompes sacrées) du sein de l'aurore [sort] pour toi la rosée de ta jeunesse. » Si on compare les différents mss. hébreux et les anciennes versions, on constate pour ce passage plus d'une douzaine de leçons différentes et, si on compte les conjectures par lesquelles les exégètes modernes ont essayé d'en reconstituer la leçon la plus probable, on en trouve quelques douzaines. Mieux vaut donc faire abstraction de ce verset, bien qu'il soit assez sûr que la fin *genui te* est exacte et qu'elle représente l'écho de ps. II, 7: *ego hodie genui te.*

Dans la détermination du roi en question, les quatre opinions qui ont été émises au sujet du psaume précédent se rencontrent encore pour celui-ci, et sont représentées par les mêmes auteurs. Zenner cependant est moins radical et admet ici l'explication typique.

Les mêmes raisons qui excluent l'application du

ps. II à un roi historique empêchent d'admettre que dans le ps. CIX le poète s'adresse à un prince de son époque. C'est uniquement le roi par excellence, c'est-à-dire le Messie qu'il décrit.

L'époque du ps. CIX ne peut être, comme pour le ps. II, que le temps préprophétique. Depuis que Bickell a constaté le prétendu acrostiche *Simon* dans les quatre premiers versets, on a souvent appliqué, et on applique encore, le psaume *Dixit Dominus* au dernier des frères machabéens, Simon, auquel les Juifs donnèrent le titre héréditaire de prince et de grand prêtre. Le P. Lagrange *op. cit.*, p. 50, tout en faisant observer qu' « il est très difficile de fixer l'époque de la composition du psaume », le place aux temps machabéens, parce qu'il croit que « toute la scène du psaume est au ciel », et que la description est un développement de Daniel, VII, 9. Ici encore les derniers commentateurs nous semblent mieux inspirés en réclamant le ps. CIX pour la période préexilienne. Sellin, *Heilandserwartung*, p. 14; *Einleitung*, p. 133, l'a expressément relevé parmi les cantiques qui semblent appartenir à l'ère de David. Or, si la conception archaïque du Messie nous ramène pour ce psaume au temps du premier des psalmistes, pourquoi, encore une fois, ne pas le lui attribuer à lui-même? D'autant que David, après avoir entrevu le Messie, a dû presque nécessairement le nommer « mon Seigneur ».

On peut donc conclure que David a décrit deux fois au moins la figure du Messie. Chaque fois il l'a glorifié comme représentant de Jahvé sur la terre, qui règne à Sion, attaque et écrase impitoyablement tous ses ennemis. La seconde fois il lui attribue en outre la dignité de prêtre.

Parmi les psaumes qui remontent à David (Commission biblique, 1er mai 1910) il faut encore mentionner le psaume XV (hébr. XVI) dont le ỷ. 10 : « car tu ne laisseras pas mon âme dans le Schéol et tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption » est cité comme messianique et appliqué au Christ ressuscité, Act., II, 22-31; XIII, 35-37. Cependant ce verset a en hébreu le contenu suivant : « car tu ne livreras pas mon âme au Schéol et tu ne permettras pas que ton saint voie la fosse. » D'autre part le Messie n'aurait guère pu dire qu'il ne s'associe point aux libations de sang offertes aux idoles, ỷ. 4. Dans ces conditions le psaume est plutôt indirectement que directement messianique.

Les commentaires de Lesêtre, 1883; Delitzsch, 1894; Kessler, 1899; Hupfeld-Nowack, 1899; Cheyne, 1904; d'Eyragues, 1905; Hoberg, 1906; Zenner, 1906; Briggs, 1907-1909; Pannier, 1908; Knabenbauer, 1912; Schlögl, 1915; Staerk, 1920; Pérennès, 1922; Kittel, 1922; Duhm, 1922; Bertholet, dans *Kautzsch*, 1923; Wutz, 1925; Gunkel, 1926; König, 1926.

Cheyne, *Origin and religious content of the Psalms*, 1891; Mowinckel, *Psalmenstudien*, I-V, 1921-24; H. Meiss et Houde, *Les psaumes traduits de l'hébreu*, 1927; Fr. Zorell, *Psalterium ex hebræo latinum*, 1928.

Stade, *Die messianische Hoffnung im Psalter*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892; Minocchi, *I salmi messianici*, dans *Revue biblique*, 1903; Hjelt, *Messianische Begriffe und Ausdrücke in den Psalmen*, 1904; Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 38 sq., 188 sq.; Wilbers, *De messiaansche psalmen, 2, 72, 110*, dans *Studien*, 1919; D. C. Simpson, *The Psalmists*, 1926 (il y a un chapitre de T. H. Robinson sur l'eschatologie des psaumes).

Kaulen, *Der Text des 110 Psalmes*, dans *Der Katholik*, 1865, t. II, p. 129 sq.; Haghebaert, *La prophétie du psaume II, 7*, dans *Revue biblique*, 1893, p. 502 sq.; Peters, *Die Entstehung des M. T. von Psalm 110, 3*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1898, p. 615 sq.; F. Zorell, *Der 16. (15.) Psalm, ein exegetischer Versuch*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, p. 18 sq.; Zapletal, *Der 2. Psalm*, *ibidem*, p. 365 sq.; *Der 2. Psalm*, dans *Alttestamentliches*, 1903, p. 125-138; Theiss, *Psalm CX, Dixit Dominus*, dans *Pastor bonus*, 1917, p. 193 sq., 241 sq.; Landersdorfer, *Eine sumerische Parallele zu Psalm 2*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1923, p. 34 sq.; Kaupel, *Psalm 2 und die babylonischen Königslieder*, dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 39 sq.

IV. Le messianisme au temps des prophètes-écrivains jusqu'a l'exil. — *1. Nouvelle orientation.* — Après David nous arrivons tout de suite aux prophètes-écrivains. A lire leurs discours, on constate immédiatement que ce que nous avons trouvé jusqu'ici en fait d'idées messianiques ne représente que des préliminaires, que des rudiments de l'espérance messianique qui apparaissent çà et là et pour ainsi dire fortuitement. Les prophètes, par contre, se sont occupés du messianisme d'une façon continue et systématique. Alors que leur tâche principale semblait être le perfectionnement moral des générations au milieu desquelles ils vivaient, ils travaillaient autant pour l'avenir que pour le présent. Ils voulaient procurer au peuple un état sous tous les rapports meilleur que l'état actuel. C'est pourquoi ils parlaient constamment de l'avenir. Ils l'avaient devant les yeux comme Moïse l'établissement des Israélites en Canaan. Ils reprenaient ses idées. Ils répétaient aussi les vieux oracles messianiques. Mais à cette antique espérance ils donnaient des formes nouvelles. Avec eux les aspirations messianiques prenaient une orientation tout autre.

Pour comprendre le développement imprimé au messianisme par l'activité des prophètes-écrivains, il faut tenir compte du fait que, depuis le règne de David et de Salomon, la situation d'Israël avait complètement changé. Après le gouvernement glorieux de ces deux rois, le schisme avait divisé le peuple. Les guerres fratricides avaient longtemps déchiré les deux royaumes séparés. Les ennemis extérieurs, voisins immédiats ou grandes puissances du Nil, de l'Euphrate et du Tigre, les serraient souvent de près. L'idolâtrie et l'immoralité s'introduisaient dans les mœurs. De là une décadence et un affaiblissement croissant jusqu'à la destruction finale de Samarie et de Jérusalem.

Dans ces conditions les Israélites pensaient d'autant plus aux anciennes promesses relatives à un avenir de gloire et de félicité. Le gros du peuple en attendait avec impatience la réalisation. On vivait dans la conviction que, contre le peuple élu par Jahvé et contre la cité sainte de Jérusalem au milieu de laquelle le Très-Haut était présent, aucune puissance ennemie, aucune adversité ne pouvait prévaloir définitivement. On s'attendait à une nouvelle intervention grandiose et solennelle de Dieu, semblable à celle de l'Exode et du Sinaï, par laquelle Israël serait débarrassé d'un seul coup de tous les ennemis et de tous les maux. On appelait cette manifestation divine ainsi que la période qui s'ouvrirait à sa suite « le jour de Jahvé ». Les Israélites, en se cramponnant de cette façon aux promesses d'autrefois, oubliaient trop que Moïse en avait lié la réalisation à l'observation de l'alliance conclue avec le Très-Haut et vivaient dans les illusions les plus néfastes.

Il s'était donc formé une sorte d'eschatologie populaire. Elle avait comme unique contenu l'attente d'une grande manifestation de Jahvé en faveur de son peuple. Elle était la conclusion tirée des promesses antiques; mais elle oubliait que leur accomplissement dépendait de conditions nettement définies.

Certains exégètes parlent d'eschatologie populaire dans un sens tout autre. Depuis que Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, et Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, allant à l'encontre de l'école de Wellhausen, ont revendiqué pour le messianisme une origine ancienne, on y englobe non seulement la

plupart des oracles que nous venons d'étudier, mais aussi tout un ensemble d'idées qui se rapportent à la fin des temps. D'un côté, on en postule l'existence parce que, longtemps avant le messianisme israélite, il y aurait eu, dit-on, un messianisme oriental dont les espérances juives ne seraient qu'une transposition. D'autre part, on la déduit de certaines constatations que l'on croit faire chez les prophètes-écrivains. Ceux-ci emploient, dit-on, une foule de termes techniques : *jour de Jahvé*, *reste sauvé*, *rétablissement*, *refuge*, etc. pour exprimer leurs idées eschatologiques sans jamais les expliquer; et cela prouverait qu'ils supposent ces termes connus de leurs auditeurs.

Cette eschatologie populaire a été admise après Gunkel et Gressmann par Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, p. 144 sq.; H. Dittmann, *Der Heilige Rest im Alten Testament*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1914, p. 602-618; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 14 sq.; Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, 1923, p. 67 sq. Ces deux derniers attribuent au courant populaire les oracles mêmes d'Isaïe, II, 1-4, et de Michée, IV, 1-4, sur la gloire future de Sion.

Cependant cette prétendue eschatologie populaire est une pure chimère; car, à l'exception d'Israël, aucun peuple de l'ancien Orient n'a connu d'eschatologie (voir col. 1552 sq.). Pour ce qui regarde les termes eschatologiques employés par les prophètes, sauf celui de « jour de Jahvé », tous les autres sont nouveaux. En particulier celui du « reste sauvé » a été introduit par les prophètes pour rectifier la fausse conception que les Israélites se faisaient du jour de Jahvé.

C'est contre elle que se dressèrent les prophètes. Ils proclamaient hautement que, par suite de ses prévarications, Israël était devenu indigne des promesses reçues. Ils disaient à leurs compatriotes qu'en effet le jour de Jahvé viendrait. Seulement le but immédiat n'en serait pas de relever, mais de punir le peuple. Ils prenaient très souvent les invasions des ennemis, les grands fléaux de la nature pour les signes précurseurs du jour de Jahvé. Les Israélites auraient à passer par un jugement si dur que seul un petit reste survivrait. C'est uniquement ce reste qui verrait la réalisation des promesses.

Telle est la nouvelle conception de l'avenir d'Israël qui se rencontre à peu près chez tous les prophètes préexiliens. Tel est leur schéma du messianisme. Moïse avait proclamé que le bonheur dans la Terre promise dépendrait pour Israël de l'observation de la Loi : les prophètes, constatant que cette condition n'était pas réalisée, annoncent aux générations corrompues les pires malheurs. Tandis que les antiques voyants n'avaient prévu et prédit qu'une ère de salut, de prospérité et de gloire, les prophètes-écrivains présentent cette ère comme précédée d'un jugement sévère et purificateur.

D'ailleurs, tout en ayant beaucoup de traits communs, les formes sous lesquelles le messianisme apparaît chez les prophètes sont assez différentes et varient d'après la situation historique à l'époque de chacun. Pour les comprendre il faut donc replacer leurs idées messianiques non seulement dans le milieu historique, mais les faire ressortir sur le fond sombre des menaces; elles se détachent alors d'autant plus lumineuses.

II. AMOS. — Déjà le premier des prophètes-écrivains, Amos, annonce à Israël que son avenir, au moins en tant qu'il s'agit des dix tribus, est très sombre. Son livre s'ouvre par l'annonce que Jahvé est tellement irrité contre le peuple élu qu'il rugit de Sion, I, 2; et tout le ministère du voyant n'est pour ainsi dire que l'écho de ce rugissement.

Au moment où sous Jéroboam II (783-743) le royaume du Nord était transitoirement dans un état florissant, Amos quitta sa patrie judéenne pour aller en Samarie et lui prédire une ruine imminente. Ce « royaume pécheur », IX, 8, est aussi mûr pour le jugement que les fruits d'automne le sont pour la cueillette, VIII, 1-2. Il faut qu'il disparaisse de la surface de la terre, IX, 8. Jahvé ne veut plus pardonner à ses habitants, VII, 8; VIII, 2. Au contraire, il jure par sa vie qu'ils seront ruinés, VI, 8-9; car bien qu'il les ait préférés à toutes les autres nations, II, 9-11; III, 1-2, et qu'il les ait avertis par des punitions successives, IV, 6-11, ils l'offensent à présent plus que jamais par l'idolâtrie, les vices et les crimes les plus affreux, II, 6-8; III, 8-10; V, 7-10; VI, 12. Le pis est qu'ils croient néanmoins plaire à Dieu à cause de l'alliance que celui-ci a conclue avec eux et à cause du culte extérieur qu'ils lui rendent. Ils en sont tellement convaincus qu'ils désirent l'arrivée du jour de Jahvé, V, 18.

Amos leur fait savoir avec une impitoyable sévérité qu'ils ont perdu leur position privilégiée auprès de Dieu, IX, 7. Puisque tous les avertissements ont été vains, Israël doit se tenir prêt à paraître devant Jahvé pour recevoir son châtiment définitif, IV, 12. Le jour de Jahvé, après lequel ils aspirent tant — c'est chez Amos que nous constatons pour la première fois cette mentalité populaire — sera précisément le moment où ils seront punis pour toujours : « ce jour ne sera point lumière mais ténèbres », V, 18-20. Certes Jahvé châtiera aussi les peuples des alentours, I, 3-II, 5, mais Samarie surtout sera punie. Les moyens employés pour cela seront la guerre, V, 3; VI, 15, l'exil, IV, 2-3; V, 27; VI, 7, la peste, V, 6; VI, 9; VII, 17, la faim et la soif, VIII, 11-14 (11^b est une glose), les tremblements de terre, VIII, 8. Le prophète voit surtout Jahvé renversant le sanctuaire de Béthel et exterminant tous les idolâtres, IX, 1-4. Cette ruine du peuple au jour de Jahvé sera accompagnée de phénomènes effrayants : la terre chancellera, VIII, 8, (d'après Wellhausen, Marti, Nowack, Guthe, Sellin, ce verset aurait été ajouté après coup par un lecteur qui a cru qu'il s'agit du jugement du monde; mais dans ce cas VIII, 9, serait également une glose) et le soleil se couchera à midi de sorte qu'il fera nuit en plein jour, VIII, 9.

D'après ces menaces qui forment presque l'unique contenu des neuf chapitres de son livre, on pourrait supposer qu'Amos a renoncé à tout espoir messianique. A en croire plusieurs exégètes, Smend, Volz, Duhm, Wellhausen, Marti, Cornill, Harper, Guthe dans E. Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testamentes*, 4e édit., 1923, t. II, p. 46, Nowack, *Die kleinen Propheten*, 3e édit., 1922, p. 170, tel serait en effet le cas; car ils regardent comme incompatibles avec ce qui précède et donc ajouté pendant ou après l'exil les derniers versets du livre, IX, 11-15, où il est dit que la maison de Jacob ne sera pourtant pas entièrement exterminée et qu'elle connaîtra un relèvement brillant.

Avec raison d'autres, König, Orelli, Stærk, Gressmann, H. Schmitt, Köhler, Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1922, p. 223 sq., van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 195, 282 sq., Tobac, *Les prophètes*, t. I, 1919, p. 185 sq., Touzard, *Le livre d'Amos*, 1909, p. LI sq., maintiennent ce morceau; car déjà dans quelques passages antérieurs Amos avait laissé entrevoir la possibilité du salut. Tel est le sens de son exhortation : « Cherchez Jahvé pour que vous viviez », exhortation qu'il répète trois fois, V, 4, 6, 14, et à laquelle il ajoute la troisième fois : « Peut-être Jahvé aura pitié du reste de Joseph », V, 15. Il avait même prévu le salut effectif pour une partie du peuple : « Comme un berger sauve de la gueule du lion une

paire de jambes ou une oreille, ainsi seront sauvés les Israelites », III, 12. Il avait expressément dit que seuls les pécheurs périraient, et que les justes seraient conservés au milieu des épreuves comme les grains de blé dans un crible, IX, 9-10. Il annonçait toujours la ruine du royaume et du peuple de Samarie comme telle, jamais l'extermination absolue de tous ses membres.

La prétendue contradiction entre IX, 11-15 et I, 1-IX, 10, n'existe donc pas. D'autre part, en considération des prophéties messianiques des temps anciens, il est naturel qu'Amos ait entrevu le salut par delà la ruine. C'est pourquoi il termine ses oracles par les promesses suivantes : « En ce jour », c'est-à-dire quand Samarie sera tombée, « Jahvé rétablira la hutte délabrée de David », IX, 11. Cette dernière expression signifie le royaume de Juda, bien affaibli et amoindri par rapport à l'époque de David. Grâce à la conquête des nations voisines, IX, 12, et surtout par le rétablissement des tribus du Nord, la reconstruction et le repeuplement de leurs villes dévastées, IX, 14, ce royaume aura de nouveau l'étendue qu'il avait au temps de ce roi glorieux. Il y aura alors une fertilité paradisiaque dans le pays : à peine aura-t-on semé qu'on moissonnera, IX, 13, promesse qui se trouve déjà dans Lev., XXVI, 5; toutes les montagnes suinteront de moût, IX, 13. Les Israélites, au milieu de leurs vignes dont ils boiront le vin et de leur jardin dont ils mangeront les fruits, seront heureux à tout jamais, IX, 15.

Ainsi tout en étant très bref dans sa description de l'avenir messianique, Amos en précise déjà quelques éléments auxquels presque tous les prophètes reviendront : sanctification du peuple par l'extermination des pécheurs, restauration du royaume de David par la réconciliation des douze tribus et l'assujettissement des peuples des alentours. Grande félicité matérielle, causée par une fertilité exubérante, et finalement durée sans fin de ce bonheur.

Les commentaires des douze petits prophètes de P. Schegg, 1854; Trochon, 1883; J. Wellhausen, 1898; L. A. Smith, 1900; K. Marti, 1904; Driver 1906; A. van Hoonacker, 1908; C. von Orelli, 1908; Procksch, 1910, 1916; P. Riessler, 1911; Duhm, 1911; Nowack, 1922; Knabenhauer-Hagen, 1922; E. Sellin, 1922.

Les commentaires d'Amos seul de Driver, 1898; d'Œttli, 1901; de W. R. Harper, 1905; Staerk, 1908; Valette, 1908; Touzard, 1908; Guthe, dans *Kautzsch*, 1923.

Condamin, *Les chants lyriques des prophètes; strophes et chœurs*, I, *Amos*, dans *Revue biblique*, 1901, p. 352 sq.; E. Baumann, *Der Aufbau der Amosreden*, 1903; J. Böhmer, *Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos*, dans *Studien und Kritiken*, 1902; F. Lockert, *Le prophète Amos*, 1909; W. Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie ?* 1913; Budde, *Zur Geschichte des Buches Amos*, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914, p. 65-77; Caspari, *Wer hat die Aussprüche des Propheten Amos gesammelt?* dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1914, p. 704-715; L. Desnoyers, *Le prophète Amos*, dans *Rev. bibl*, 1917, p. 218 sq.; P. Humbert. *Un héraut de la justice, Amos*, 1917; E. Balla, *Die Droh- und Scheltworte des Amos*, 1926; K. Refer, *Amos*, 1927.

III. OSÉE. — Le ministère d'Amos a été de très courte durée. A cause de ses reproches et de ses menaces, il fut bientôt expulsé de Samarie, et retourna en Judée. Mais, quelques années après, entre 750 et 720, un autre prophète, Osée, tenait aux habitants du royaume du Nord le même langage sévère. Bien que celui-ci fût leur compatriote et qu'il les aimât tendrement, VI, 4; XI, 7 sq., il fut obligé à son tour de les accuser et de leur prédire le châtiment. Ses incriminations sont encore plus détaillées, illustrées qu'elles sont par des descriptions de la corruption du temps présent, XIV, 1 sq.; VII, 1-7, ainsi que par des aperçus rétrospectifs sur le passé, X, 9 sq.; XI, 1-6; XII; XIII, 1-6. Pour bien mettre sous les yeux de ses auditeurs leur infidélité, Osée épousa sur l'ordre de Dieu une « femme de fornication », I-III.

A ces accusations correspondent les plus sinistres menaces : Jahvé qui avait eu une prédilection pour Israël, ne peut dorénavant que le haïr, IX, 15; XIII, 14. Devenu son pire ennemi, le Très-Haut sévira contre lui comme un lion, une panthère et une ourse en furie, XIII, 7-8. Quand il mettra fin sous peu, I, 4, au royaume d'Israël, « les jours du châtiment et de la rétribution viendront », IX, 7; la tribulation sera si grande que les hommes diront aux montagnes : « Couvrez-nous », et aux collines : « tombez sur nous », X, 8. Dès maintenant la punition a commencé : par suite d'une sécheresse tout languit, la terre et ses habitants, même les oiseaux et les poissons, IX, 3. (Rien n'oblige de prendre ce verset avec Guthe, Nowack et en partie avec Sellin pour une glose). Des armées ennemies inonderont le pays, le dévasteront surtout aux endroits du faux culte, IX, 6; X, 8, tueront impitoyablement les habitants, X, 14-15, IV, 6; XIII, 15; XIV, 1, ou les chasseront de leur domicile, IX, 3-17; XI, 5. Pour exterminer les Israélites, Jahvé les frappera en outre de stérilité et ordonnera à l'enfer et à la mort d'envoyer la peste et toutes sortes de maladies contagieuses, XIII, 14. Parfois et incidemment Osée gourmande et menace également Juda, IV, 15; V, 5; V, 12-14; VI, 4, 11, VIII, 14; XIII, 1 (par contre, dans XII, 3 et X, 11, Juda est à remplacer par Israël).

Tel est le contenu de la majeure partie des quatorze chapitres du livre. Il pourrait donc sembler qu'il n'y ait plus de place pour des prophéties de salut. Plusieurs fois cependant le prophète laisse percer, à travers ces sombres nuages, le soleil de la bonté divine et le fait même briller avec éclat. A cause du contraste qui existe entre les nombreuses menaces et ces rares promesses, ces dernières sont tenues pour inauthentiques par les mêmes auteurs, ou à peu près, qui enlèvent la conclusion rassurante du livre d'Amos. Mais ici leurs arguments sont plus faibles encore; car, pour les mots comme pour les idées, il y a « une relation si intime entre une grande partie des oracles contestés et le reste du livre que tout proteste contre l'idée d'une interpolation ». Sellin, p. 18. D'autre part, il faut savoir que le livre actuel combine des fragments de discours qui n'ont aucune connexion entre eux, et que précisément la plupart des promesses ne se trouvent plus à leur place primitive, ce qui explique qu'elles jurent avec le contexte. Il nous semble assez probable qu'elles datent plutôt du temps qui suivit la ruine de Samarie (722), comme les oracles messianiques de Jérémie et d'Ézéchiel sont en leur majeure partie postérieurs à 586. A défaut de moyens sûrs pour en fixer la suite chronologique, il faut se contenter d'un exposé systématique.

Dans V, 8-VII, 1ª, passage où Osée s'adresse autant à Juda qu'à Israël, il fait dire à Jahvé qu'après avoir sévi contre les deux royaumes, il retournera au ciel dans la conviction que les Israélites, terrifiés par le châtiment, le rechercheront et lui demanderont de guérir leurs plaies, V, 8-VI, 3. Entendant leurs prières, Jahvé hésite un moment, mais finalement il se déclare prêt à rétablir Israël, en particulier Juda, VI, 11; VII, 1ª. (C'est, nous semble-t-il, la meilleure explication de ces versets difficiles; dans tous les cas il n'est pas nécessaire de les sacrifier entièrement comme le font Guthe, Nowack, et en partie Sellin.)

La raison pour laquelle Jahvé épargnera au moins un reste des Israélites, c'est sa miséricorde qui triomphera de sa juste colère et l'amènera à pardonner à ce peuple, à ne pas se contredire au point de le perdre après l'avoir élu, XI, 8-9. Quand les Israélites du Nord auront vécu longtemps « sans roi et sans sacrifice », III, 4, à la fin des temps, III, 5, c'est-à-dire à la fin du temps de pénitence, ils reviendront à Jahvé.

Celui-ci les acquerra pour toujours, II, 21-22, conformément à la belle parole : « C'est la piété que je désire et non le sacrifice, la connaissance de Dieu et non les holocaustes », VI, 6, il y aura une union intime entre lui et son peuple, consistant dans l'amour et dans la parfaite connaissance du Très-Haut, II, 18 sq., 21 sq. Il les ramènera des lieux où ils avaient été dispersés, XI, 11. Les douze tribus se réuniront de nouveau, sous un seul et même roi de la dynastie davidique, I, 11; III, 5. Osée, comme plus tard Jérémie et Ézéchiel, nomme ce roi idéal de l'avenir, David tout court. (C'est bien à tort que Harper, Nowack, Duhm, Sellin regardent cette mention du roi messianique comme ajoutée après coup). Les Israélites deviendront aussi nombreux que le sable de la mer et vivront dans une paix éternelle, sans être tourmentés ni par les animaux sauvages ni par les ennemis, II, 18. Ciel et terre s'entendront pour fournir aux Israélites du froment, du vin et de l'huile en abondance, II, 22-23. Pour dépeindre le bonheur et la prospérité d'Israël, Osée dit que le peuple fleurira comme le lys et la vigne, XIV, 6.

Les idées messianiques d'Osée sont à peu près les mêmes que celles d'Amos. Pour lui aussi, la catastrophe est imminente, I, 4; d'autre part il relève que l'époque de la tribulation et de la pénitence durera longtemps.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. — Les commentaires d'Osée seul de Nowack, 1880; Scholz, 1882; Cheyne, 1899; Œttli, 1901; Harper, 1905; Guthe, 1923. — Condamin, *Interpolations et transpositions accidentelles*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 379-397, sur Osée, I, 1-3, 8-9, p. 386 sq.; Böhmer, *Die Grundgedanken der Predigt Hoseas*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1902, p. 1 sq.; E. Peiser, *Hosea*, dans *Philologische Studien zum Alten Testament*, 1914; F. Praetorius, *Bemerkungen zum Buche Hosea*, 1918; A. Alt, *Hosea, 5, 8-6, 6*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1919, p. 537 sq.

IV. ISAIE. — Isaïe qui est à tout point de vue le plus grand des prophètes, l'est surtout par ses oracles messianiques; il a été nommé l'évangéliste de l'Ancien Testament. Bien qu'il jouisse encore aujourd'hui d'un prestige unique, la critique moderne conçoit son œuvre en général, particulièrement son messianisme, tout autrement que l'exégèse ancienne. Non seulement les savants non catholiques lui contestent unanimement la seconde partie du livre qui porte son nom, XL-LXVI, ainsi que les chapitres XIII-XIV, 23; XXI; XXIV-XXVII; XXXIV-XXXV, et les attribuent à des auteurs exiliens et post-exiliens, mais bon nombre d'entre eux lui enlèvent encore d'autres textes, parmi lesquels se trouvent justement quelques-unes de ses plus célèbres prédictions.

L'étude des idées messianiques d'Isaïe se meut donc sur un terrain fort discuté. La situation est d'autant plus embarrassante que, même pour les prophéties qu'ils reconnaissent comme authentiques, les auteurs sont loin d'être d'accord sur leur date d'origine. (La position prise par nous dans ces questions de critique littéraire se dégagera de la manière dont nous nous servirons des passages. Elle ne sera exposée et défendue qu'en tant que la négation de l'authenticité d'un texte résulte principalement de son contenu messianique.)

Comme les discours d'Isaïe appartiennent à des époques très différentes de sa longue carrière, la meilleure manière d'en saisir les idées messianiques est de les étudier dans leur suite chronologique. De cette façon on évite le schéma trop artificiel dans lequel on les place d'ordinaire, et il sera en même temps possible de suivre ces idées dans leur développement en tenant compte de la situation historique dans laquelle elles ont vu le jour.

1° *Prophéties du commencement du ministère* (vers 740). — 1. La première prédiction sur l'avenir d'Israël se trouve dans *la vision inaugurale*, VI. Elle est excessivement pessimiste : le prophète est envoyé par le Seigneur uniquement pour aveugler et endurcir le peuple, ce qui veut dire qu'Israël, par l'opiniâtreté avec laquelle il persistera dans ses péchés malgré la prédication du prophète, deviendra mûr pour le jugement. A la question de savoir jusques à quand doit durer cet aveuglement, Isaïe reçoit cette réponse : « Jusqu'à ce que les villes soient dévastées et sans habitants et les maisons sans hommes, et que le pays soit ravagé et désert », VI, 11.

Le récit primitif du c. VI semble se terminer sur cette phrase (Marti, Duhm, Guthe); car d'abord le ℣. 12 n'est qu'une faible répétition, une glose du verset précédent : Jahvé n'y parle plus comme auparavant à la première personne, mais à la troisième. Ensuite le ℣. 13 : « Et si une dixième partie en reste, elle sera également détruite, comme chez un chêne ou un térébinthe dont il reste un tronc quand on les coupe » introduirait l'idée que même le moindre reste qui survivrait au premier châtiment serait détruit à son tour. En effet, la comparaison veut dire que, de même qu'on enlève encore après coup le tronc d'un chêne abattu, ainsi on fera disparaître les survivants des Israélites, et elle ne signifie pas, comme Feldmann le prétendait encore dans son commentaire récent, *Das Buch Isaias*, I, 1925, que du dixième sauvé survivra un reste comme un tronc du chêne abattu. Or une telle idée n'est guère concevable. Elle est, d'une part, contredite par bien des oracles d'Isaïe. Pour cette raison sans doute on a jugé nécessaire de gloser cette glose du ℣. 13 par la phrase : « Leur tronc sera une semence sainte », phrase qui ne se trouve pas en grec et qui est rejetée comme inauthentique même par les exégètes qui maintiennent 12 et 13 : Houbigant, Condamin, Hackmann, Meinhold, Cheyne. D'autre part, l'appel de Dieu aurait condamné Isaïe à une œuvre tout à fait inefficace. Si, par contre, le ℣. 11 contient la dernière parole de Dieu, celle-ci par son sens général serait encore compatible avec l'idée d'un petit reste qui serait sauvé, ou du moins elle ne l'exclurait pas formellement comme le fait le ℣. 13ª. Marti et Duhm exagèrent beaucoup, quand ils trouvent sublime le contenu du c. VI, précisément à cause de l'idée que Jahvé veut se passer d'Israël pour la réalisation du vrai culte dans le monde entier. Aucun prophète n'a eu et n'a pu avoir une conception aussi désintéressée de la manière dont la religion pure et absolue serait établie.

Le fait que, dans sa vision inaugurale, Isaïe n'entrevoit pas explicitement le salut, même pour un petit groupe, mais uniquement le châtiment, prouve que l'irréligion et le désordre moral et social régnaient aussi en Judée et à Jérusalem. Nous ne devons pas nous étonner de trouver chez Isaïe presque autant de reproches et de menaces que chez Amos et Osée. Les discours qu'il adresse aux habitants du royaume du Sud ont pour but principal de démontrer qu'ils sont devenus, à leur tour, indignes de Jahvé. On n'y trouve que quelques passages brefs et clairsemés où il promet un avenir glorieux à un petit reste. Ces promesses suivent parfois les menaces sans liaison étroite et forment avec elles un certain contraste. Pour cette raison quelques critiques veulent en retrancher le plus grand nombre et les séparer des discours primitifs du prophète. Mais, comme parmi ces passages quelques-uns du moins sont reconnus comme authentiques par tous, et que s'y exprime l'idée d'un reste sauvé et d'un bonheur magnifique dont ce reste jouira après le châtiment, on est en droit de revendiquer tous ces passages pour Isaïe. Comme dans le livre d'Osée, le

contraste des promesses avec le contexte ne prouve pas contre leur authenticité; car la composition des livres prophétiques, moins encore que celle des écrits législatifs et historiques de l'Ancien Testament, ne saurait être comparée à la rédaction des ouvrages modernes. Ni le point de vue logique ni le point de vue chronologique n'y président d'une manière absolue. Souvent, d'ailleurs, ce ne sont pas les prophètes eux-mêmes qui ont fixé par écrit et collectionné leurs oracles.

2. Déjà les *premiers discours* d'Isaïe, II, 6-V, 24, révèlent la tendance comminatoire. Ils sont pleins d'accusations contre Juda à cause de l'idolâtrie, des mœurs païennes, de l'orgueil que la situation opulente du pays inspire à ses habitants. Isaïe y fait retentir des cris de malheur et prédit à plusieurs reprises un jugement sévère. A l'exemple d'Amos, il nomme l'intervention de Dieu, le jour de Jahvé des armées, II, 12. Quand le Très-Haut se lèvera, l'éclat de sa majesté terrifiera la terre, II, 19. Les idoles disparaîtront avec tout ce qui rend pour le moment les Judéens si fiers, II, 12 sq. Jérusalem et Juda tomberont, III, 8, la vigne de Jahvé deviendra un désert, V, 6.

Ce jour ne sera pourtant pas uniquement un jour de ruine et de ravage. Déjà, au milieu des menaces, Isaïe laisse entrevoir, III, 12-15, qu'à côté des coupables il existe encore des justes et que Dieu rendra justice à son peuple (LXX) opprimé et égaré par les chefs et les princes. A la fin du discours qui contient cette allusion au salut, il en donne une description explicite, IV, 2-6. Ce salut sera réservé à ceux qui auront échappé aux terreurs du jugement, savoir aux justes qui étaient inscrits pour la vie à Jérusalem, c'est-à-dire à ceux qui étaient prédestinés à survivre. Le salut consistera dans un triple avantage. D'abord les réchappés seront heureux : une grande fertilité du pays leur procurera un tel bien-être et une si grande richesse, qu'il en résultera pour eux une gloire devant le monde entier, IV, 2. C'est le seul sens possible de ce verset. Bien que le terme « germe » qui s'y trouve employé soit plus tard dans Jérémie, XXIII, 5, et dans Zacharie, III, 8; VI, 12, une désignation du Messie, il ne peut avoir ici, à cause du parallélisme avec « fruit de la terre », que le sens de produits du sol, sens qui se rencontre aussi dans d'autres passages, par exemple, Gen., XIX, 25. Tout au plus peut-il signifier que le sol, outre sa production naturelle, donnera par suite d'une bénédiction spéciale de Dieu, des récoltes tout à fait extraordinaires. Puis les élus seront saints : Jahvé aura lavé la souillure des filles de Sion et effacé à Jérusalem les taches de sang. Enfin ils jouiront d'une présence particulière de Jahvé qui viendra (LXX) sur Sion et sur ses assemblées d'une manière visible sous la forme d'une colonne de fumée et de feu comme lors de l'Exode. (Duhm, Marti, Cheyne, Guthe rejettent cette prophétie; d'après Duhm et Guthe elle aurait été composée seulement au IIIe siècle. Le style et le contenu seraient en désaccord avec les textes authentiques d'Isaïe. Skinner, Condamin et Feldmann relèvent avec raison que les idées principales de ce passage, salut d'un reste et purification par le jugement, se trouvent aussi ailleurs chez Isaïe.)

3. Cette magnifique prédiction du salut messianique suit immédiatement les reproches si connus que le prophète a faits aux femmes de Jérusalem. Un autre texte tout à fait analogue appartient très probablement à la même époque : XXXII, 9-20. Isaïe y accuse une seconde fois d'une façon particulière les femmes de la capitale qui sont si insouciantes et si peu attentives à ses exhortations. Il leur annonce que dans l'avenir elles deviendront anxieuses. Toute joie cessera. Les vergers et les vignes seront ravagés et les maisons détruites. Cette désolation durera jusqu'au moment où sera répandu « l'esprit d'en haut », qui transformera toute la nature déserte et les cœurs pervertis. Justice, paix et bonheur régneront alors partout.

Presque unanimement on attribue cet oracle à l'époque qui précéda l'invasion de Sennachérib (701) parce qu'on interprète l'indication de temps qui se trouve au ỳ. 10 : « en des jours à l'année » (*iamim al šana*) dans le sens de « après plus d'un an ». Mais cette expression peut aussi bien signifier « après des jours et des années », et la perspective du prochain avenir est ici tout autre que dans les discours de cette époque tardive. Pour ces raisons nous suivons Duhm qui place cet oracle au commencement de l'activité d'Isaïe.

2° *Prophéties du temps de la guerre syro-éphraïmite* (vers 735). — La paix et la prospérité dans lesquelles Juda s'était trouvé durant les premières années du ministère d'Isaïe furent subitement troublées par deux dangers. L'un provenait de l'Assyrie, qui se relevait d'une léthargie transitoire, l'autre de la Samarie et de la Syrie qui déclaraient la guerre à Achab, parce qu'il ne voulait pas entrer dans une coalition contre Ninive. Dans son manque de confiance et son imprévoyance, le roi, pour parer au danger le plus imminent, l'attaque de Pékah et de Rezin, s'adressa à Teglath-phalasar III pour qu'il vînt à son secours, et par cette démarche rendit le premier danger plus menaçant qu'il ne l'était.

Cette situation compliquée appela Isaïe à une activité intense dont nous avons des documents très importants dans les discours contenus en VII, 1-IX, 7, et en IX, 8-X, 4 + V, 25-30. Ces discours sont pour le messianisme d'une portée exceptionnelle. Au moment du danger suprême, Isaïe prévit et annonça non seulement le salut messianique, mais aussi le Messie sauveur. C'est donc à lui que revient le mérite d'avoir introduit pour la première fois dans la littérature strictement prophétique l'idée du Messie personnel.

1. Lorsque les rois de Damas et de Samarie s'approchèrent de la ville sainte, le prophète alla trouver Achaz, pendant que celui-ci inspectait les fortifications et la conduite d'eau, pour annoncer au roi, sur l'ordre de Dieu, l'échec certain de ses deux ennemis Pour confirmer sa promesse, il lui offrit un signe, c'est-à-dire un grand miracle, dont le choix restait réservé au roi. Celui-ci, par suite de son scepticisme, s'y refusa. Plein d'indignation, le prophète lui reprocha son attitude honteuse envers Jahvé, ajoutant que Dieu lui donnerait néanmoins un signe : « Voici la vierge est enceinte et enfante un fils qu'elle appellera Emmanuel (Dieu avec nous) », VII, 14.

Comme cette phrase suit immédiatement l'annonce du signe et que Jahvé avait promis comme signe un fait miraculeux, on a, jusqu'au XIXe siècle, unanimement interprété le ỳ. 14 dans ce sens qu'il indique le signe promis, que ce signe est un miracle, et que ce miracle est la naissance virginale d'Emmanuel. Mais l'exégèse moderne, tant protestante que catholique, abandonne de plus en plus cette explication. Les protestants le font parce qu'ils ne reconnaissent plus la portée messianique de cette prédiction; pour eux le signe ne consiste que dans le nom symbolique d'Emmanuel, donné d'avance comme garantie du salut promis et prochain. Les exégètes catholiques, tout en maintenant la naissance virginale d'Emmanuel, contestent qu'elle représente le signe et croient de cette façon pouvoir mieux défendre le sens messianique du texte.

Or il pourrait bien y avoir erreur des deux côtés. Pour comprendre le ỳ. 14, passage discuté aujourd'hui plus que jamais, il faut tout d'abord tenir compte du fait que Jahvé, VII, 4-9, vient de promettre le salut qu'obtiendra Jérusalem dans le danger actuel en

des expressions si absolues que l'indignité même du roi n'y changera rien. Sans doute le refus du roi mérite une punition. Aussi est-elle longuement décrite dans les ŷ.17-25 : le roi assyrien, en lequel Achaz a tant de confiance qu'il croit pouvoir se passer de l'aide du ciel, ravagera la Judée. Mais la guerre syro-éphraïmite elle-même aura une issue favorable pour Achaz. Il s'ensuit que le signe que Jahvé veut donner lui-même aura le même but et le même caractère que celui que le roi aurait dû demander, c'est-à-dire qu'il sera un miracle par lequel le Très-Haut révélera d'une façon éclatante sa toute-puissante protection contre les rois Pékah et Rezin.

Ce signe ne peut être contenu que dans la phrase : *Ecce virgo concipiet*, etc.; car cette phrase est introduite solennellement par *ecce* et rattachée étroitement par la même particule à l'affirmation que Jahvé donnera lui-même un signe; elle précède en outre l'assurance réitérée que les deux ennemis ne prévaudront pas, vii, 16, échec que le signe doit précisément garantir d'avance. Or cette proposition annonce deux choses : la naissance et la dénomination d'un enfant. La seconde, savoir que l'enfant s'appellera Emmanuel, est un indice préalable de l'aide de Dieu dans le danger actuel, mais elle n'est pas le signe, quoi qu'en disent aujourd'hui presque tous les exégètes protestants, car le contexte exige comme signe un miracle. Le signe ne peut donc consister que dans le premier fait : *ecce virgo concipiet et pariet filium*. Or, parmi les mots qui l'annoncent il n'y en a qu'un seul qui soit apte à exprimer un miracle, c'est celui de *virgo*, ce qui veut dire que le signe est la conception virginale de l'enfant. Si dans le texte hébreu *betoula* correspondait à *virgo*, terme qui ne signifie que vierge, on n'en aurait jamais douté. Mais nous y lisons *alma*, mot qui signifie seulement « jeune fille » non mariée, Gen., xxiv, 43; Ex., xi, 8; Cant., i, 3; vi, 8; Prov., xxx, 19. Cependant *alma* est ici équivalent à *betoula;* car une jeune fille non mariée doit être supposée vierge jusqu'à preuve du contraire, comme l'a très bien dit Tobac, article Isaïe, t. viii, col. 36, et le prophète n'aurait pas employé ce terme, mais celui de *išša* « femme », s'il n'avait pas voulu exprimer un privilège unique qui distingue cette mère de toutes les autres, et qui consiste en ce qu'elle ne conçoit pas d'une façon ordinaire, c'est-à-dire en contractant un mariage.

Il faut conclure que le signe consiste dans la naissance virginale. Dans cette prédiction, il ne s'agit donc pas en premier lieu de l'enfant qui va naître, mais de sa naissance miraculeuse. C'est si vrai que cet oracle à lui seul ne suffit pas à déterminer l'enfant. Pour cette raison, les protestants qui rejettent l'idée qu'il est ici question de naissance virginale se croient en droit de prétendre qu'il ne s'agit pas d'un enfant déterminé, mais de tous les enfants qui naîtront dans l'intervalle d'un an et auxquels leurs mères pourraient donner le nom d'Emmanuel, opinion dénuée de tout fondement, ne fût-ce qu'à cause du mot *alma*.

C'est seulement dans ses prophéties ultérieures qu'Isaïe a explicitement fait connaître que l'enfant annoncé est le Messie. Il en résulte que le nom d'Emmanuel avait été donné d'avance à l'enfant non seulement parce qu'il présage le salut de Juda, mais aussi parce qu'il est conforme à la nature surhumaine de l'enfant. Mais à l'époque où Isaïe parlait devant le roi, les auditeurs ne pouvaient pas encore saisir le sens total du nom d'Emmanuel ni le rôle messianique de celui qui le porterait. On ne tient pas d'ordinaire suffisamment compte de ce fait.

La naissance miraculeuse d'Emmanuel apparaît nécessairement comme prochaine; car elle doit être le signe apte à consolider la foi d'Achaz. En effet, Isaïe annonce, au ŷ. 16, qu'avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays des deux ennemis sera dévasté. Comme Emmanuel est le Messie, celui-ci semble être attendu pour bientôt. De tout temps on a vu là une difficulté. Pour la résoudre on a, surtout autrefois — aujourd'hui Feldmann l'essaie encore — recouru à l'anticipation prophétique, c'est-à-dire à la supposition que sa vision montrait au prophète le Messie tout près; dans les temps modernes on a invoqué soit le prétendu sens hypothétique de la particule *hinne* (= *ecce*) : *Si la Vierge enfantait maintenant*, etc., soit l'idée que le signe n'est pas du tout la naissance virginale, mais la dévastation de la Palestine par le roi assyrien. Toutes ces explications sont contredites par le sens obvie du texte, par la grammaire, et reposent en outre sur des changements arbitraires du ŷ. 16. Voir L. Dennefeld, *Le « signe » dans la prophétie d'Emmanuel*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, p. 69-86.

Aussi bien n'a-t-on aucunement besoin de recourir à ces moyens artificiels pour comprendre la prophétie sur la naissance de l'Emmanuel; car elle correspond à une loi générale qui domine, comme nous le verrons, la plupart des prophéties de l'Ancien Testament et qui consiste en ce que les prophètes présentent souvent l'ère messianique comme proche. C'est la loi du raccourci en perspective comme s'exprime Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, 1890, p. 99, et aussi Fillion, *Essais d'exégèse*, 1884, i, *La prophétie de la vierge mère et d'Emmanuel*, p. 98.

2. Cette première prophétie sur l'Emmanuel a été complétée et développée par d'autres qu'Isaïe a prononcées bientôt après. D'abord à l'occasion d'une nouvelle description de l'invasion assyrienne, viii, 5-10, qui suit à peu d'intervalle celle de vii, 17 sq. Le prophète y dit que, parce que Juda a méprisé les eaux de Siloé qui coulent doucement, c'est-à-dire l'action protectrice de Jahvé à Sion, les eaux grandes et puissantes de l'Euphrate, savoir l'armée assyrienne, inonderont la Terre sainte. Consterné par ce danger, Isaïe s'adresse tout à coup, comme dans un appel pressant, à celui qu'il avait annoncé peu de temps auparavant à Achaz, en s'écriant : « Elles couvrent toute ta terre, ô Emmanuel ! » La pensée d'Emmanuel ranime son courage à tel point que, dans un transport de joie hardie, il invite toutes les nations, même celles des pays lointains, à venir attaquer le peuple de Dieu, leur annonçant d'avance qu'elles seront confondues, viii, 9-10. La terre de Juda, qui est souvent nommée la terre de Jahvé, est ici désignée comme appartenant à Emmanuel : d'où il suit qu'il en est le roi. Et comme l'attente de ce roi inspire à Isaïe une confiance absolue en face du monde entier, il est plus qu'un roi ordinaire, il est le roi par excellence que David a nommé l'Oint, le Messie.

Pour écarter l'idée que la Palestine serait le pays d'Emmanuel, quelques critiques, par exemple, Cheyne, Marti, Guthe, changent d'une façon arbitraire la fin de viii, 8, et éliminent surtout le suffixe de la seconde personne : *ton* pays. Duhm, qui avait introduit ce changement l'a de nouveau abandonné, dans la quatrième édition de son commentaire, 1923, p. 81. Il prend maintenant toute la seconde partie du ŷ. 8 pour une glose tardive; par contre il défend contre Guthe et Marti l'authenticité des versets 9-10 et les apprécie même de la façon suivante : « Il s'agit ici pour Isaïe non seulement du danger syrien; pour lui le monde est entré dans la grande crise spirituelle qui doit décider de ses destinées... La prophétie d'Israël atteint ici une hauteur royale » p. 82.

3. Si quelque doute avait pu exister sur l'identité entre Emmanuel et la personne du Messie, il aurait été dissipé par une troisième prophétie, viii, 23-ix, 5

qui est encore plus claire. Isaïe y constate, plein d'amertume, que le gros du peuple ne prête pas foi aux révélations que Dieu lui accorde par son intermédiaire, et il annonce une troisième fois le châtiment qui viendra de l'Assyrie, et qui pèsera sur tout le pays comme une nuit sombre. Cependant il ne désespère pas. Au contraire, au milieu des plus épaisses ténèbres, il voit tout à coup surgir la lumière du salut. De cette lumière se réjouiront en premier lieu les contrées septentrionales de la Palestine, le pays de Zabulon et de Nephtali, qui, en effet, d'après IV Reg., XV, 29 et les annales de Teglathphalasar III, ont le plus souffert des campagnes assyriennes des années 734-732. Une joie immense régnera parce que le joug imposé par le conquérant sera enlevé, que le bâton de l'exacteur sera brisé et que toute trace de guerre, botte de soldat et manteau trempé de sang, disparaîtra.

Cependant la raison principale de la joie sera le fait qu'alors un roi montera sur le trône de David qui doit garantir à tout jamais la paix :

Un enfant naîtra, un fils nous sera donné;
La souveraineté sera sur son épaule et on le nommera
Merveilleux-Conseiller, Dieu fort, père à jamais, prince [de la paix.
Pour l'agrandissement de la souveraineté et pour la paix
Sur le trône de David et dans son royaume, [sans fin
Pour l'affermir et le consolider par le droit et la justice
Dès maintenant à jamais. Le zèle de Jahvé fera cela, IX, 6-7.

Il y a ici, comme dans VII, 14, l'annonce d'un enfant. Bien qu'il ne soit pas nommé Emmanuel, il est évident qu'il lui est identique. Ici et là son apparition coïncidera avec le changement de la situation malheureuse. Comme une date de ses toutes premières années doit marquer la fin du danger actuel, représenté par la guerre syro-éphraïmite, ainsi une date ultérieure de sa vie formera le terme de la détresse causée par l'invasion assyrienne. C'est lui qui maintiendra la paix et le bonheur par son gouvernement sage et juste. Il sera qualifié pour cela d'une façon extraordinaire. Il sera un conseiller merveilleux; sa puissance sera telle qu'on le nommera Dieu fort. Ce titre est donné à Jahvé, Is., X, 21; Deut., X, 17; Jer., XXXII, 18; Neh., IX, 32. Pour Isaïe et ses auditeurs, ce terme appliqué au Messie n'a sûrement pas eu le sens métaphysique qu'on lui donne parfois maintenant. D'autre part, il n'est pas non plus uniquement hyperbolique suivant l'usage du style de cour employé dans l'Ancien Orient. Il exprime une nature surhumaine, une certaine participation à la vie et à la majesté divine. « La conception israélite tout en faisant une différence insurmontable entre Dieu et l'homme, a mis cette différence de côté uniquement pour le Messie... Mais l'idée du caractère divin du Messie restait obscure et imprécise », Feldmann, t. I, p. 120. Ce roi divin sera nécessairement pour son peuple un vrai père, un « père à toujours » et un prince de paix. Par lui se réalisera la promesse faite à David que son trône doit subsister à jamais.

Telle est l'explication de cette magnifique prophétie. Personne n'ose en nier le sens messianique. Mais beaucoup de critiques, surtout Marti, Hackmann, Volz, Cheyne, Guthe, la regardent comme inauthentique, comme postexilienne. D'autres, par exemple Baudissin, Cornill, Smend et surtout Duhm, la revendiquent pour Isaïe. Ce dernier critique dans la 4e éd. de son commentaire l'attribue à la fin de l'activité d'Isaïe. Mais à cause de la connexion étroite entre VII, 1, et IX, 1 (il s'agit chaque fois d'un enfant), et à cause de l'accord qui existe entre les descriptions des suites de l'invasion assyrienne données dans VIII, 23, et dans les sources historiques, il vaut mieux la laisser à l'époque de la guerre syro-éphraïmite.

4. Immédiatement après l'échec et la retraite des armées de Pékah et de Rezin, le prophète fixe dans un discours solennel l'attention des Hiérosolymitains sur les graves dégâts causés par les envahisseurs : la dévastation totale du pays est la punition de leurs péchés. Ciel et terre doivent s'épouvanter de ce qu'Israël, élevé comme un enfant par Jahvé, le connaît moins que le bœuf son possesseur et l'âne l'étable de son maître, I, 2-3. Jahvé reste malgré tout prêt à leur pardonner : même si leurs péchés sont rouges comme la pourpre, ils deviendront blancs comme la neige, I, 18. Il est cependant inévitable que le peuple passe par un sévère jugement qui le purifiera comme le feu purifie le métal. Ce n'est qu'après ce jugement que Sion sera sauvée. (Nous plaçons donc le discours du premier chapitre à la fin de la guerre syro-éphraïmite et non en 701 après l'invasion de Sennachérib. L'état lamentable du pays que font supposer les ℣. 5-9 est suffisamment expliqué par ce qui est raconté IV Reg., XVI, 5, et surtout II Paral., XXVIII, 5 sq., de l'issue de cette guerre, de sorte qu'on n'a pas besoin de penser à la dévastation due à l'armée de Sennachérib. En outre, les idées et le ton ne cadrent guère avec les discours qu'Isaïe a tenus vers 701, et dans lesquels il annonce continuellement la délivrance de Jérusalem et la ruine des ennemis, XXVIII-XXXIII.)

5. Le peuple, au lieu de tenir compte du langage sévère d'Isaïe, se livre, par suite de la retraite de l'armée ennemie, à une joie folle. Le prophète lui fait savoir, XXII, 1-14, qu'il ne peut pas la partager. Il lui faut au contraire, pleurer sur la ruine de son peuple, XXII, 4. En esprit il voit la ville de nouveau assiégée, ses guerriers percés par le glaive, ses chefs mis en fuite. Ce désastre viendra parce que le peuple, dans son impardonnable insouciance, s'amuse et reste sourd aux appels à la pénitence. Dieu ne leur pardonnera pas ce péché : il faut qu'ils paient cette frivolité par la mort.

(Ce discours, bien qu'à peu près tous les exégètes le supposent prononcé, comme celui du c. I, à l'occasion de l'invasion de Sennachérib, après la retraite provisoire ou définitive de l'ennemi, ne peut, nous semble-t-il, être mis dans la bouche du prophète à cette époque; car le langage d'Isaïe en 701 est encore bien plus opposé à celui de XXII, 1-14, qu'à celui du c. I. La situation extérieure de XXII peut aussi bien être celle de 735 que celle de 700. Le ℣. 6 qui mentionne Élam et Kisch fait difficulté dans les deux cas et le mieux est de le regarder avec Guthe, p. 626, comme ajouté après coup. Beaucoup plus que XXXII, 12-14, que Duhm place avant les discours de 701 contenus dans XXVIII-XXXIII, il faut regarder XXII, 1-14, comme antérieur à ces chapitres.)

3° *Prophéties de l'époque de l'invasion de Sennachérib* (701). — Ce fut donc au moment d'un grand danger national, causé par les rois de Syrie et de Samarie, qu'Isaïe prononça les célèbres oracles messianiques que nous venons d'étudier. Pour en trouver de semblables il faut descendre jusqu'à la fin de sa carrière. A l'occasion d'un autre danger, bien plus grand encore, provoqué par l'invasion de Sennachérib, le prophète eut alors des visions qui égalent celles de la guerre syro-éphraïmite, tandis que les quelques discours qui se placent entre les deux dates de 734 et 701 n'ont aucune portée messianique.

Les Assyriens avaient détruit le royaume de Damas et de Samarie et menaçaient de plus en plus Jérusalem elle-même. Sennachérib s'apprêtait à achever la conquête des États situés le long de la Méditerranée. Ceux-ci, comptant sur l'aide de l'Égypte, formèrent une ligue contre l'Assyrie. Ézéchias, le successeur

d'Achaz, y prit part. Pour le punir, Sennachérib envahit Juda; mais devant les portes de la ville sainte son armée fut frappée par l'ange de Jahvé.

Ces événements eurent une forte répercussion sur les oracles d'Isaïe. Le prophète s'opposa par tous les moyens à la coalition avec les autres nations, surtout avec l'Égypte. Il proclama de nouveau que Jahvé suffisait à lui seul pour sauver son peuple. Il assura de la façon la plus nette que Sennachérib ne réussirait pas et qu'après la détresse transitoire la tranquillité renaîtrait. Et de nouveau, comme en 735, il présenta la prospérité à venir comme le bonheur messianique. Les discours qui expriment ces idées d'Isaïe semblent être les suivants : x, 5-xii, 6 ; xvii, 12-xix ; xxviii-xxxiii.

1. Dans l'ordre chronologique, les paroles contre Samarie et Jérusalem, contenues en xxviii, tiennent sans doute la première place. (Bien que la menace à l'adresse de Samarie, xxviii 1-4, date d'une époque antérieure à 722, la plupart des critiques attribuent le reste du chapitre à un temps voisin de 701, à cause de la polémique qui s'y trouve contre ceux qui cherchent l'appui de l'Égypte. Voir Condamin, p. 202, Feldmann, t. i, p. 336. Parce que, en 703, une alliance fut nouée entre Juda et l'Égypte et que, depuis 711, Ézéchias y avait travaillé, les ŷ. xxviii, 5 sq. doivent se placer entre 711 et 703. A cause de la connexion étroite entre les ŷ. 4 et 7, il faut supposer qu'Isaïe a repris l'oracle contre Samarie pour y ajouter celui qui vise Jérusalem. Mais comme, d'autre part, le lien entre 4 et 7 est artificiel, rien n'empêche de supposer qu'Isaïe lui-même a plus tard élargi l'oracle contre Samarie par la perspective consolante contenue dans les ŷ. 5-6, que les critiques rejettent si souvent.)

Comme trente ans plus tôt, Isaïe est obligé de faire encore de graves reproches à Israël; il l'accuse surtout d'ivrognerie, xxviii, 1-10. C'est pourquoi l'armée assyrienne renversera comme un ouragan d'abord Samarie, xxviii, 2-4. Dieu sauvera cependant un reste de ce royaume pécheur, il deviendra pour lui un diadème de gloire, donnera la justice à ses juges et la force à ses guerriers, xxviii, 5-6. Les Hiérosolymitains ne valent pas mieux que les Samaritains. Ils se moquent même du prophète qui leur annonce la punition, en disant qu'ils ont conclu un pacte avec la mort et l'enfer, xxviii, 14-15. Isaïe leur assure que le fléau les atteindra, xxviii, 17-20. Pour accomplir leur jugement, Jahvé se lèvera lui-même et frémira de colère comme autrefois lorsqu'il est venu en aide à David, xxviii, 21-22. Ce jugement sera « une œuvre étrange »; car Jahvé, en châtiant son peuple, semble travailler non pas pour, mais contre son propre honneur. Cependant, comme le prophète l'indique, xxviii, 23-29, le châtiment a pour but de purifier le peuple et d'en sauver un reste.

Ce reste, Jahvé l'a dès maintenant posé comme pierre angulaire et comme fondement de l'édifice du nouveau royaume de Dieu qui doit remplacer l'ancien, xxviii, 16-17[a].

2. Malgré les avertissements d'Isaïe, les relations entre Juda et l'Égypte, ou plutôt l'Éthiopie qui dominait en ce moment l'Égypte, devinrent, en face du danger assyrien, de plus en plus étroites et, vers 703, une ambassade du roi éthiopien Tirhaka arriva à Jérusalem. Le prophète éleva de nouveau la voix, xvii, 12-xviii, 7, et invita les messagers à retourner chez eux : Jahvé n'a pas besoin de l'aide de leur roi. Par sa simple menace il dispersera l'armée assyrienne, cette assemblée de peuples nombreux qui font un bruit pareil aux flots de la mer, xvii, 12-14. Au moment où les Assyriens lèveront leurs bras pour saisir Jérusalem, Dieu les coupera comme on coupe des raisins mûrs, xviii, 4-6. L'impression sera telle que les Éthiopiens mêmes reconnaîtront Jahvé et viendront à Sion lui offrir des présents, xviii, 7. (Bien que ce verset ne semble pas appartenir au texte primitif du poème xvii, 12-xviii, 6, Isaïe lui-même ou quelqu'un de ses disciples a pu ajouter cette prédiction messianique à la prophétie primitive. Condamin, p. 128.)

3. Un an plus tard environ, Isaïe annonce que les Assyriens vont mettre bientôt le siège devant Jérusalem. Dès que le cycle des fêtes d'une année se sera encore une fois reproduit, donc dans un an, la ville sera entourée d'ennemis. Parce qu'ils viendront sur l'ordre de Jahvé, Isaïe dit que Dieu lui-même campera et élèvera des retranchements contre elle et réduira ses habitants à la plus extrême détresse, xxix, 1-4. Elle le mérite à cause de son aveuglement, de son culte purement extérieur et de sa politique irréligieuse, xxix, 9-15. Mais Dieu ne laissera pourtant pas périr Jérusalem, il la délivrera, d'un coup, de ses oppresseurs en les dispersant comme de la poussière, xxix, 5-8. Oui, « sous peu », xxix, 17, la situation sera complètement changée, ce qui est exprimé d'une façon imagée par ces paroles : le Liban sera transformé en verger et le verger en une forêt. L'aveuglement cessera et tous, même les plus pauvres, deviendront heureux. Les malfaiteurs disparaîtront de la communauté et celle-ci, devenue sainte, appartiendra dorénavant à son Dieu dans un bonheur qui rien ne viendra troubler, xxix, 16-24.

(Les deux passages 5-8 et 15-24 du chapitre xxix qui contiennent des promesses de salut, sont attribués par à peu près tous les critiques et aussi par Duhm à des auteurs postexiliens. Cependant les principes qui permettent à Duhm de maintenir l'authenticité des promesses semblables : xxxii, 15; ix 1-6; xi, 1-8, donnent, comme Condamin, p. 203, et Feldmann, t. i, p. 351 sq., le relèvent avec raison, le droit de laisser également à Isaïe xxix, 5-8 et 15-24. D'autant que Duhm garde xxxi, 5, verset qui, comme nous le verrons tout à l'heure, représente, en comparaison avec ce qui précède, un changement aussi brusque que xxix, 5 et xxix, 15.)

4. Peu de temps après, Isaïe s'adresse de nouveau au peuple et surtout à ses chefs politiques : xxx. Il leur reproche, outre leurs efforts pour gagner l'Égypte, la résistance continuelle qu'ils opposent à Dieu et à ses prophètes. La punition ne tardera pas à venir : l'armée judéenne fuira devant l'ennemi de la façon la plus honteuse et il n'en restera presque rien, la nation sera aussi complètement ruinée qu'une cruche brisée en mille morceaux, xxx, 1-17.

De nouveau, comme dans le discours précédent, par un subit changement d'idées, le prophète annonce que, malgré tout, Jahvé « attend pour faire grâce à son peuple ». Le jour viendra où Israël ne pleurera plus. Les épreuves l'amèneront à la conversion. Parce qu'il écoutera alors fidèlement la voix de Dieu et qu'il se débarrassera des idoles, une pluie abondante et des fleuves qui couleront même sur les hautes montagnes rendront le sol très fertile. La nature sera tellement changée que la lune brillera comme le soleil et que le soleil aura une clarté sept fois plus grande que maintenant, xxx, 18-26.

A la fin de cette description du bonheur futur, Isaïe prononce des phrases mystérieuses : « Ceci arrivera, dit-il d'abord, au jour où Jahvé pansera les blessures de son peuple », xxx, 26, « au jour du grand massacre, quand les tours tomberont, » xxx, 25. Et immédiatement il décrit, sous l'image d'une tempête, la manifestation de Jahvé qui descendra du ciel et massacrera les ennemis, au son des instruments de musique avec lesquels les Israélites accompagneront le combat, xxx, 27-33. (Tandis que les critiques abandonnent ordinairement, xxx, 18-33, en entier,

Duhm défend les ṽ 27-33, passage contre lequel on n'a pas encore, d'après lui, apporté de preuve sérieuse. On peut en dire autant des versets, xxx, 18-26.)

5. Un peu plus tard, une troisième fois, Isaïe blâme, xxxi; xxxii, 1-8, les princes à cause de leur pacte avec l'Égypte. Il leur annonce que Jahvé se lèvera « contre la maison des méchants »; mais une fois de plus il ajoute aussi que Dieu protégera la ville et renversera Assour devant elle. Après la catastrophe de l'ennemi, le roi et le peuple seront transformés; le bonheur régnera à Jérusalem grâce au juste gouvernement du roi et des princes. L'aveuglement aura cessé pour faire place à une grande sagesse.

(Ces deux groupes de versets n'ont pas non plus trouvé grâce devant les critiques modernes. Duhm est encore une fois tout à fait isolé en maintenant les plus importants. Du premier morceau, c. xxxi, il attribue à Isaïe surtout le ṽ. 5, malgré le contraste qui existe entre ce verset et ce qui précède. Avec raison il émet l'idée que, dans le c. xxxi, deux poésies différentes, mais isaïennes, sont réunies; précisément le contraste qui s'y rencontre rend cette conception très probable, non seulement pour ce chapitre, mais aussi pour les précédents, où la transition de la menace à la promesse est si brusque. Toutes deux, menace et promesse, appartiendraient à la même époque, mais n'auraient pas été prononcées simultanément. Le second morceau, xxxii, 1-8, est pour les cinq premiers versets — les trois suivants ne sont que des sentences générales — mis par Duhm sur le même pied que ii, 2-4, et xi, 1-8 : « aussi bien que ii, 2-4, et xi, 1-8, sont authentiques, xxxii, 1-5, peuvent l'être et appartenir à l'âge avancé d'Isaïe », p. 234.)

6. Immédiatement avant le siège, donc à peu près un an après les discours des chapitres xxix-xxxi (voir Driver et Condamin), Isaïe crie malheur au dévastateur assyrien qui ruine tout sans pitié. Mais il a confiance en Jahvé, qui se lèvera contre lui, sauvera la ville et brûlera les ennemis comme des épines. A Sion les pécheurs en trembleront et se convertiront. Après la disparition des Assyriens, on sera de nouveau heureux et tranquille à Jérusalem, à tel point qu'il n'y aura plus, comme Moïse l'avait déjà prédit, Ex., xxiii, 25, d'infirmes ni de malades, xxxiii, 1-24

(Assez unanimement les critiques, y compris Duhm, attribuent ce discours au temps post-exilien. Quelques-uns cependant, Baudissin, Cheyne, Orelli, Kittel, supposent au moins un fond isaïen, ou bien reconnaissent qu'il y a une telle parenté entre ce discours et les oracles reconnus comme authentiques qu'il s'agirait d'une imitation d'Isaïe. Avec raison Condamin, p. 210, en conclut que le parti le plus raisonnable est de laisser ce chapitre à Isaïe.)

7. Lors de l'invasion de Sennachérib, Isaïe annonce donc à maintes reprises le salut, et le présente comme messianique. Comme au moment de la guerre syro-éphraïmite, il prédit en outre le Messie lui-même; car le troisième, x-xi, des célèbres textes qui sont réunis dans le livre d'Emmanuel, c. vii-xii, appartient non pas, comme on l'a supposé souvent et récemment encore Feldmann, à la même époque que les deux autres vii-ix, mais à la dernière de l'activité du prophète.

(Dans le groupe de textes, x, 5-xii, 6, il faut tout d'abord revendiquer le c. x pour la période du siège de Jérusalem sous Sennachérib; car la note historique de x, 9, ne s'explique qu'après 717 et la remarque de x, 25, que l'ennemi assyrien sera bientôt abattu, rapproche ce texte des chapitres xxix-xxxiii où nous venons de la lire. Et comme le contraste entre le premier verset du chapitre xi et le dernier du chapitre x est visiblement voulu pour rehausser l'impression du chapitre xi, il forme un lien très ferme entre les deux, de sorte que l'un et l'autre datent de la dernière époque du ministère d'Isaïe.)

(A lire les critiques, avant de chercher à quelle date de la vie d'Isaïe ces textes doivent être attribués, il faudrait se demander s'ils sont authentiques ou non. La plupart d'entre eux enlèvent à Isaïe tout au moins les passages messianiques, savoir x, 20-27; xi, 1-9, 10-16, et le chapitre suivant xii. Quant au morceau le plus important, xi, 1-9 : *Et egredietur virga de radice Jesse*, etc., Guthe (1922) ne rejette pas entièrement la possibilité d'une origine isaïenne, et Duhm (1923) estime plus probable l'opinion qu'Isaïe en est l'auteur. Tous sans exception regardent la suite de xi, 1-9 : xi, 10-16 et xii comme des textes très tardifs. Condamin hésite, avec Driver et Skinner, entre le maintien de xi, 10-16, et son attribution à l'époque postexilienne et donne le c. xii pour une addition postérieure à Isaïe. Feldmann tient les arguments en faveur de xi, 10-16, pour plus forts que les autres.)

Dans les chapitres x et xi, Isaïe parle deux fois du danger et du salut. Une première fois, x, 5-27, il annonce à Assour qu'il sera humilié à cause de son orgueil exorbitant, qui le pousse à dépasser les ordres de Jahvé et à s'emparer de toutes les nations. L'entreprise contre Jérusalem sera la cause de sa chute. Semblable à un feu, Jahvé et son peuple séviront au milieu de l'armée assyrienne comme dans une magnifique forêt, dont quelques arbres seulement subsisteront. Ceci arrivera bientôt, x, 25. En ce jour ceux des Israélites qui survivront au danger — ils ne formeront qu'un petit reste — seront pour toujours fidèlement attachés à leur Dieu, x, 20.

Une seconde fois, x, 28-xi, 16, Isaïe décrit d'abord d'une façon très vivante l'approche des Assyriens. Au moment où ils seront en face de la ville sainte et voudront étendre leurs mains contre elle, ils seront terrassés par Jahvé. De nouveau le prophète les compare à une forêt dont les arbres les plus majestueux tombent sous la hache, x, 28-34. Tandis qu'ainsi la forêt d'Assour sera abattue,

Un rameau sortira de la tige de Jessé,
Un rejeton poussera de ses racines.
Sur lui reposera l'Esprit de Jahvé,
Esprit de sagesse et d'intelligence,
Esprit de conseil et de force,
Esprit de connaissance et de crainte de Jahvé, xi, 1-2.

Du tronc d'Isaï, c'est-à-dire de la famille de David, qui est tellement affaiblie et humiliée qu'elle ressemble à un arbre dont il ne reste plus que le tronc et la racine, sortira un surgeon d'une vigueur exceptionnelle : un roi paraîtra sur lequel l'Esprit de Jahvé reposera avec la plénitude de tous les dons nécessaires pour un gouvernement sage, juste et fort. Il s'occupera particulièrement des pauvres et des faibles; il tuera par contre les tyrans et les méchants par le simple souffle de ses lèvres, xi, 3-5. La suite en sera une paix paradisiaque qui régnera dans tout le pays, parce qu'il sera rempli de la connaissance et de la crainte de Dieu, comme la mer est remplie par les eaux, xi, 9, et à laquelle participera même le règne animal : les animaux les plus sauvages habiteront ensemble avec les plus paisibles et deviendront les compagnons des enfants dans leurs jeux, xi, 6-9.

Ce roi ne sera pas seulement la gloire et le bonheur des Israélites, mais aussi des païens qui se dirigeront vers lui comme vers un étendard. En même temps les Israélites dispersés reviendront. Il n'y aura plus de discorde entre Juda et Éphraïm; les douze tribus se jetteront d'un commun accord sur tous les voisins des alentours pour les subjuguer, pendant que Jahvé dévastera et desséchera les pays de leurs ennemis

les plus redoutables, l'Assyrie et l'Égypte, xi, 10-16. Ces paroles sont très dures, surtout après la description de la paix qui doit régner parmi les animaux. Isaïe aurait-il pu dire immédiatement après que les hommes ne parviendront pas à cette paix? Les doutes émis au sujet de l'authenticité de ce passage sont donc bien compréhensibles.

8. La prophétie, xi, 1-9, faite au moment du plus grand danger que Jérusalem ait couru depuis que David en avait fait la capitale du royaume israélite, représente le sommet du messianisme d'Isaïe. Elle complète ce qu'il avait déjà énoncé sur la personne et le règne du Messie. D'autre part, elle est elle-même admirablement complétée par deux autres prédictions qui annoncent la participation de tous les peuples au royaume messianique.

L'une est la célèbre vision, ii, 2-4, sur la montagne de Sion vers laquelle tous les peuples afflueront dans les derniers temps pour recevoir de Jahvé l'enseignement de la vérité. Ils se laisseront tous sans exception guider par Jahvé; par suite toute guerre cessera et les armes seront transformées en outils de travail. Duhm remarque avec raison qu'on n'a encore produit aucun argument sérieux contre l'authenticité de ce texte, et qu'à cause de la parenté avec xi, 1 sq. et xxxii, 1 sq., le mieux est de le placer à la fin de l'activité d'Isaïe.

L'autre prédiction, xix, 16-25, se rapporte à la conversion de l'Égypte et de l'Assyrie. La crainte de Jahvé qui punit l'Égypte amènera d'abord quelques villes à le reconnaître comme maître suprême, et à apprendre la langue sainte de son culte. Finalement tout le pays adorera Jahvé, on érigera au milieu de l'Égypte un autel en l'honneur du vrai Dieu et toutes sortes de sacrifices y seront offerts. Dans ce même dessein de servir Jahvé, l'Égypte s'associera à l'Assyrie. La rivalité entre ces deux puissances cessera. Le trait d'union entre les deux sera Israël qui leur communiquera la connaissance de Jahvé et deviendra ainsi, conformément à l'antique promesse faite à Abraham, Gen., xii, 1-3, une bénédiction au milieu de la terre. Quand on pense aux traitements cruels qu'Israël a subis si souvent de la part de ces deux peuples, on voit que cette prédiction respire l'universalisme le plus large et le plus sublime.

Nous plaçons cette prophétie, avec Condamin et Feldmann, à la fin de l'activité d'Isaïe. Parmi les protestants, il n'y a que Driver, Kuenen, Dillmann, Baudissin qui la reconnaissent comme authentique. Tous les autres rejettent de plus en plus, non seulement les promesses faites à l'adresse de l'Égypte, mais aussi les menaces, xix, 1-15, qu'Isaïe avait proférées contre elle antérieurement.

Voir la bibliographie indiquée à la fin de l'article Isaïe, t. viii, col. 77-79.

Y ajouter : Guthe-Budde, *Das Buch Jesaia* dans *Kautzsch*, 1922; Duhm, *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*, 4e éd., 1922; Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, 2 vol., 2e éd., 1923; Fr. Feldmann, *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt*, 2 vol., 1925-1926; A. König, *Das Buch Jesaia eingeleitet, übersetzt und erklärt*, 1926 ; H. Guthe, *Das Zukunftsbild des Jesaja*, 1885; H. Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, 1893; J. Hermann, *Der Messias aus Davids Geschlecht*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. li, p. 260-268; H. Guthe, *Zeichen und Weissagung in Ies. 7, 14-17*, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914; Beer, *Zur Zukunftserwartung Jesajas*, *ibid.*; K. Marti, *Der jesaianische Kern in Jes. 6, 1-9, 6*, dans *Buddefestschrift*, 1920; G. Harford, *The prince of peace* (Is., ix 6), dans *The Expositor*, 1919; A. R. Gordon, *The faith of Isaiah, statesman and evangelist*, 1920; J. Ridderboos, *De messiaskoning in Jesajas profetie*, 1920; R. C. Faithfull, *Immanuel*, dans *The Expositor*, 1920-21; D. H. Corley, *Messianic Prophecy in first Isaiah*, dans *American Journal of sem. Lang.*, 1922-23.

V. Michée. — Loin d'être éclipsé par son grand contemporain Isaïe, Michée mérite précisément au point de vue messianique une attention toute particulière. Si ses discours ne reflètent guère les graves événements politiques qui remuèrent à son époque le peuple juif jusqu'au fond, ils en représentent d'autant mieux la situation religieuse et sociale.

A son arrivée à Jérusalem, le campagnard de Moreschet est au plus haut point scandalisé par la dépravation profonde et universelle des mœurs, vii, 1-6, spécialement par l'exploitation brutale des petites gens dont les grands et les riches, ii, 1-11, les juges même se rendent coupables, iii, 1-12, tout autant par l'extrême perversité religieuse qu'il y constate. Cette dernière consiste dans un culte purement extérieur et dans l'illusion présomptueuse qu'aucun malheur ne peut arriver à Israël, parce qu'il est le peuple de Dieu et qu'il possède le temple, iii, 11. Avec une indignation et une sévérité qui le font dépasser non seulement Isaïe mais aussi Amos, Michée annonce le jugement à la nation coupable. Il en donne surtout deux descriptions.

D'abord, i, 1-ii, 11, il dépeint une théophanie grandiose : Jahvé, en faisant trembler la terre et les montagnes se fondre, descend du ciel pour punir Israël (ou bien la phrase i, 2a : « écoutez, vous tous peuples; prête ton attention, terre » est une glose; ou bien peuples = tribus, et terre = pays, *ereṣ*, doivent se restreindre à la Palestine et à ses habitants). Il ruinera en premier lieu Samarie, avec toutes ses idoles, i, 6 sq., mais le coup qu'il portera contre le royaume du Nord atteindra aussi Jérusalem, i, 9 sq.

Dans un second tableau, vi, 1 sq., le prophète présente Dieu plaidant contre son peuple. Le Très-Haut lui rappelle ses bienfaits et lui répète qu'il est honoré non par les sacrifices, mais par la droiture, la charité, l'humilité. Il s'adresse en particulier à Jérusalem, dont les habitants imitent les pratiques idolâtriques de Samarie. Pour cette raison, Jahvé va commencer à les punir : les ennemis leur enlèveront le produit de leur travail et les extermineront par le glaive, vi, 9 sq. (La ressemblance entre les formules introductoires des deux morceaux, vi, 1-8 et vi, 9-16, l'analogie entre l'apostrophe au peuple, suivie de celle qui est adressée à Jérusalem et le contenu de i, 5c; « Quel est le péché de la maison de Juda (LXX)? N'est-ce pas Jérusalem », témoignent en faveur de l'unité des deux morceaux, et excluent pour le second l'origine postexilienne que Guthe et d'autres supposent.)

Pour Michée, pas plus que pour ses prédécesseurs, le jugement ne constitue la fin de l'histoire du peuple de Dieu. Bien que le sort lamentable d'Israël le fasse hurler comme les chacals et gémir comme les autruches, i, 8, il déclare, à une autre occasion, vii, 7, et cela après avoir décrit, comme peut-être aucun autre prophète avant lui, la corruption morale de ses coreligionnaires, qu'il met son espérance dans le Dieu de son salut qui l'exaucera (le ℣. vii, 7, doit être rattaché au morceau qui précède et non à celui qui suit).

Le prophète ne désespère donc pas, et, conformément à cette confiance, il n'est pas étonnant que dans son livre les menaces s'accompagnent aussi de promesses : ii, 12-13; iv-v; vii, 8-20. Malheureusement, au point de vue critique et exégétique, ces dernières soulèvent des questions compliquées. Déjà les prédictions du châtiment révèlent le caractère complexe du livre de Michée; mais celles de la restauration rendent la situation vraiment embarrassante : la transition d'un oracle à l'autre est tantôt très abrupte, tantôt à peine sensible, les perspectives de salut sont divergentes; quelques versets suggèrent des remaniements et des élargissements exiliens et postexiliens;

en outre maint verset est obscur. De là les opinions les plus discordantes sur le sens et l'origine de ces prophéties. Il y a surtout une forte tendance à nier l'authenticité, sinon de toutes, du moins d'une grande partie d'entre elles, pour les placer après l'exil et les expliquer par la situation et les idées de cette époque. Cependant les arguments qu'on allègue contre l'authenticité des oracles en question sont en majeure partie tendancieux. Abstraction faite de IV, 10b, qui semble être une glose exilienne, il n'y a, dans les c. IV-V, aucune idée ou situation qui ne cadre avec le VIIIe siècle, ou qui soit en désaccord avec le contenu des passages qui sont reconnus par tous comme originaux. Quelques versets de ces chapitres, ainsi que II, 12-13, contrastent avec leur contexte immédiat; mais il en résulte seulement que les textes du livre de Michée sont loin d'être coordonnés d'une façon méthodique, et non que les oracles soient inauthentiques. Seuls les deux cantiques, VII, 8-20, semblent appartenir à l'exil.

Par rapport à leur contenu, les promesses de Michée peuvent, nous semble-t-il, se ramener aux groupes suivants : 1. IV, 9-V, 1; 2. V, 2-6; 3. II, 12-13; IV, 6-8; V, 7-9; 4. V, 10-14; IV, 1-4 et être comprises ainsi :

1. IV, 9-V, 1. — Ce texte rappelle les oracles prononcés par Isaïe, XXIX-XXXIII, lors de l'invasion de Sennachérib, et semble avoir trait à la même situation. Michée voit se rassembler beaucoup de peuples contre Jérusalem, X, 11; ils mettent le siège autour d'elle et frappent les tribus d'Israël (LXX) sur la joue, V, 1. Sion tremble comme une femme en travail, 9, 10. Cependant ces peuples ne réussiront pas à profaner la ville sainte. Au contraire ils ne font, en se réunissant, qu'accomplir le plan conçu par Jahvé pour leur perte. Quand ils seront tassés devant Jérusalem comme les gerbes sur l'aire, Jahvé donnera à la fille de Sion, c'est-à-dire à la population de la ville, cet ordre : « Lève-toi et foule et je te ferai une corne de fer et des sabots d'airain, pour que tu broies des peuples nombreux et voues leur gain à Jahvé et leurs trésors au Seigneur de toute la terre », 13.

2. V, 2-6. — Bien qu'il ne forme pas nécessairement la suite du précédent, ce second morceau le complète par l'annonce que le salut sera réalisé par un roi puissant, le Messie. Ce libérateur sortira de Betléhem, qui aura cet honneur, bien qu'il soit très petit par comparaison avec les autres clans de Juda. Comme il sortira de la souche davidique, le prophète ajoute que ses origines dateront de l'âge antique, des jours du lointain passé, voir van Hoonacker, p. 389 sq. Les Israélites seront opprimés par leurs ennemis jusqu'au moment de sa naissance, date que Michée, par une claire allusion à Is., VII, 14, détermine ainsi : il (Jahvé) les livrera jusqu'à ce que celle qui doit enfanter, enfante, 3a.

Le premier effet de l'apparition du Messie sera la réconciliation des tribus du Nord et du Sud, 3b. Le peuple ainsi réconcilié vivra en sécurité par suite du gouvernement puissant de ce roi idéal, dont le prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre, 3. Si alors les pires ennemis, les Assyriens, osent encore une fois attaquer Israël, il y aura assez de chefs militaires, donc aussi assez de soldats, pour les repousser et les vaincre dans leur propre pays, 5, 6.

3. II, 12-13; IV, 6-8; V, 7-9. — Ces trois groupes de versets, quoique séparés, sont étroitement liés entre eux; les deux premiers ont très probablement formé primitivement une unité littéraire. Dans tous trois, Michée vise le temps qui doit suivre le désastre. Jahvé réunira ceux qui auront échappé au jugement, comme un berger rassemble les brebis égarées, et les reconduira à Jérusalem, II, 12-13. Tel est le sens de ces deux versets; il n'y est question ni de l'évasion des habitants de Jérusalem pendant le siège assyrien (van Hoonacker), ni du retour de l'exil babylonien (Nowack, Guthe, Knabenbauer-Hagen). Il en fera un peuple nombreux et fort et régnera sur lui sans fin à Sion. Jérusalem qui à cause de l'image des brebis est ici nommée « tour des troupeaux », c'est-à-dire endroit où les brebis seront en sécurité, retrouvera ainsi de nouveau la royauté de jadis, IV, 6-8. Rétabli de cette façon, Israël deviendra vis-à-vis des peuples païens aussi nombreux que la rosée et les gouttes de pluie sur les plantes et aussi fort qu'un lion parmi les troupeaux, V, 7-9.

4. V, 10-14; IV, 1-4. — Ce sont deux tableaux de l'état religieux, moral et social de la Palestine et du monde entier au temps messianique : Jahvé ôtera du pays toutes les idoles et tous les sortilèges, de sorte que le culte de Dieu sera pur et parfait. Il fera aussi disparaître toutes les forteresses, tous les chars et tous les chevaux où les Israélites mettaient si souvent leur confiance : Jahvé sera leur unique soutien, V, 10-14.

La paix et la vraie religion régneront alors non seulement en Israël, mais chez tous les peuples. Pour décrire cet état admirable de l'humanité, Michée reprend, IV, 1-4, l'oracle d'Isaïe, II, 2-4, sur le pèlerinage des peuples à Sion et le complète surtout par la phrase classique : « on sera assis, chacun sous sa vigne et sous son figuier, et nul ne causera de terreur », IV, 4.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. — Les commentaires de Michée seul de Cheyne, 1882; Beck, 1898; P. Haupt, 1911; J. M. P. Smith, 1912; Guthe, 1923. — E. Arnaud, *Étude sur le prophète Michée*, 1882; W. E. Barnes, *A messianic prophecy (Micah, 4, 8-5, 6)*, dans *The Expositor*, 1904, p. 376 sq.; *Micah the prophet*, dans *The Interpreter*, 1909, p. 353 sq.; M. Ehrenhaus, *Das Messiasbild des Micha*, 1909; H. Donat, *Mi., 2, 6-9*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 350 sq.; Delporte, *Michée, 1, 5* et *7* dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, p. 235 sq.; *Michée, 1, 6, ibidem*, 1914, p. 142 sq.; Prolin, *La vierge-mère chez Michée*, dans *Revue augustinienne*, 1910, p. 589 sq.; Budde, *Das Rätsel von Micha, 1*, dans *Zeitschr fur. die A. T. Wissenschaft*, 1917, *Micha, 2 und 3, ibidem*, 1919-1920; A. Bruno, *Der Herscher aus der Vorzeit*, 1923; voir aussi ci-dessous l'art. MICHÉE.

VI. NAHUM ET HABACUC. — D'après la plupart des critiques modernes, les deux petits livres de Nahum et d'Habacuc auraient un contenu presque entièrement eschatologique, et seraient donc très importants pour le messianisme.

Nahum aurait annoncé la destruction de Ninive, parce qu'il nourrissait l'espoir que la disparition de la capitale assyrienne inaugurerait le bonheur et le salut définitif d'Israël. Mais rien ne justifie cette interprétation des oracles du prophète; tout d'abord en effet, bien que le psaume par lequel son livre s'ouvre, c. I, soit une description de Jahvé venant pour le jugement, il est aussi peu eschatologique que le psaume XVII, dans lequel David en dessinant une théophanie non moins grandiose glorifie Dieu uniquement pour le secours reçu de lui. Ensuite la promesse, II, 3, que Jahvé restaurera la vigne — il faut lire *gefen* pour *geon* — de Jacob, que les dévastateurs avaient ravagée, n'a aucune portée messianique. Nahum y annonce simplement que, le plus grand oppresseur de Juda disparu, son peuple se rétablira. La meilleure preuve qu'il n'envisage pas l'avènement de l'ère messianique est le fait que le cadre ordinaire dans lequel tous les prophètes préexiliens l'ont annoncé, savoir jugement sévère du gros du peuple et salut d'un petit reste, manque complètement chez lui. C'est donc à tort que W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908, p. 179, reproche à Nahum un nationalisme étroit par suite duquel il prédirait à Juda le rétablissement définitif sans le faire dépendre

de son relèvement moral, que Sellin place la prophétie de Nahum, pour expliquer l'absence de reproches graves, immédiatement après la réforme religieuse de Josias, et que Guthe et Nowack attribuent le psaume du premier chapitre ainsi que plusieurs autres versets à l'époque postexilienne.

Plus encore que dans Nahum, les plus récents commentateurs des petits prophètes, Duhm, Sellin, Guthe, Nowack ont découvert des idées messianiques dans Habacuc. Ils abandonnent l'explication historique d'après laquelle le prophète aurait vécu à la fin du VIIe siècle et fait allusion à l'oppression dont les Babyloniens menaçaient, s'ils ne l'exerçaient déjà, soit les Israélites, soit les Assyriens. Ils la remplacent par une exégèse eschatologique. Habacuc aurait reçu « la révélation que la fin est proche », Nowack p. 258, « et parlerait uniquement de la fin », Sellin, p. 335. Il décrirait Jahvé se levant et descendant sur la terre accompagné d'un orage et d'un tremblement de terre pour rétablir définitivement l'ordre. La cause de cette intervention de Jahvé serait l'expédition d'un grand roi qui, à la tête d'une armée immense, envahit et bouleverse l'ancien Orient. Ce roi ne serait autre qu'Alexandre le Grand dont Habacuc aurait été le contemporain.

Cette hypothèse, émise pour la première fois par Duhm, 1906, adoptée par Nowack dans la troisième édition de son commentaire, 1922, par Procksch et surtout par Sellin, 1922, ne peut pas être raisonnablement soutenue. Elle repose pour ainsi dire exclusivement sur la transformation de *kasdim* (Chaldéens) en *kittim* (Macédoniens), I, 6, et de *iain* (vin) en *ievani* (Grec), II, 5. Or ces corrections sont tout à fait arbitraires, car le texte ne contient aucune allusion à l'expédition d'Alexandre. Et même si Alexandre y était visé, les oracles d'Habacuc n'auraient pas plus que s'ils se rapportent aux Chaldéens une couleur eschatologique. Car dans les deux premiers chapitres le prophète décrit uniquement des événements actuels sans y voir des signes précurseurs d'un changement total de l'ordre actuel; la phrase obscure, II, 3, se rapporte à la fin de l'épreuve présente et non pas à la fin suprême. Dans le psaume qui forme le troisième chapitre et qui depuis Duhm est de nouveau reconnu comme authentique, Habacuc décrit une théophanie à la façon du premier chapitre de Nahum et du psaume XVII, sans penser comme le veut Guthe dans E. Kautzsch, t, II, p. 75, au jugement final des païens en faveur d'Israël.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. — Les commentaires de Nahum et d'Habacuc de Baumgartner, 1885; A. B. Davidson, 1899; Beck, 1899; Happel, 1902, 1905; Duhm, 1906; W. H. Ward, 1912; J. M. P. Smith, 1912; Guthe dans *Kautzsch*, 1923.

P. Haupt, *The Book of Nahum*, dans *Journa lof biblical litterature*, 1907; P. Kleinert, *Nahum und der Fall Ninives*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1910; F. Martin, *La prophétie d'Habakuk*, 1864; J. Böhmer, *Habakuks Schrift im Feuer der neueren Kritik*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1899; W. Caspari, *Die Chaldäer bei Habakuk*, *ibidem*, 1907; F. Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, 1908; Cheyne, *An appeal for a more complete criticism of the book of Habakkuk*, dans *Jewish quarterly review*, 1908; Stonehouse, *The Book of Habakkuk*, 1911.

VII. SOPHONIE. — Tandis que Nahum et Habacuc, dans les discours qui nous sont conservés, ne prédisent pas l'avenir messianique, le point de vue eschatologique prédomine chez leur contemporain Sophonie. Aussi le ton est-il tout autre. Chez ceux-là, aucun reproche, aucune menace à l'adresse d'Israël. Chez celui-ci, la perspective d'un jugement sévère donne à tout son livre un sombre caractère.

Sophonie est le prophète par excellence du jour de Jahvé dont il donne une description vigoureuse et impressionnante. Il multiplie les qualificatifs pour en relever la terreur. Il le nomme jour de colère, d'angoisse, d'affliction, de renversement et de bouleversement, d'obscurité et de ténèbres, I, 15. Ce qui rend sa description particulièrement effrayante, c'est l'annonce que ce jour est proche, I, 14. Le monde entier avec ses habitants sera consumé, I, 18; hommes et animaux, oiseaux et poissons seront exterminés, I, 3, 18. Mais le jugement visera en premier lieu Juda et les habitants de Jérusalem, qui seront punis à cause de leur idolâtrie et de leurs mœurs païennes, I, 4 sq. Pour les châtier, Jahvé se servira d'armées ennemies qui marcheront « contre les forteresses et les hautes tours », I, 16, et répandront le sang comme la poussière et les cadavres comme l'ordure, I, 17. Les angoisses seront telles que les héros mêmes pousseront des cris, I, 14, et que les hommes erreront comme des aveugles, I, 17. Seuls les humbles pourront être sauvés. Ils sont invités à pratiquer la justice, pour ne pas périr quand la fureur de Jahvé éclatera, II, 3.

Outre Juda, Sophonie nomme en détail cinq autres peuples qui seront frappés par le jugement : les Philistins, les Moabites, les Ammonites, les Kouschites et les Assyriens. Ils seront complètement ruinés, II, 4-15. Ceux des Israélites qui survivront s'empareront du territoire de leur voisins exterminés, II, 6, 7, 9.

A côté ce cette issue désastreuse réservée à cinq nations, le prophète connaît aussi un résultat salutaire du jugement pour les païens : l'abolition de l'idolâtrie, « de sorte que toutes les îles des païens adoreront Dieu, chacun à son endroit », II, 11. Tel est le contenu de la première partie du livre, c. I-II.

Dans une seconde partie, III, sont répétés les reproches contre Jérusalem, la ville pécheresse, III, 1. Elle aurait dû se laisser avertir par la punition que d'autres peuples ont subie et se convertir, III, 6; mais elle reste obstinée dans la pratique des crimes, III, 7. Pour cette raison elle sera englobée dans le jugement universel préparé par Jahvé. Le Très-Haut réunira les peuples et les royaumes pour verser sur eux toute l'ardeur de sa colère, III, 8, et pour consumer toute la terre.

Le résultat de ce jugement ne sera pas d'ailleurs, comme Sophonie l'indique à nouveau, l'extermination de l'humanité, mais seulement sa purification. Les nations païennes recevront des lèvres pures, et d'un commun accord elles serviront Jahvé, III, 9. Même au delà des fleuves de Kousch, elles lui offriront des sacrifices. Juda lui-même sera sanctifié. Tous les pécheurs hautains seront enlevés de son sein, III, 11, et il formera un peuple humble et petit qui ne commettra aucun péché et qui sous la protection divine vivra en sécurité absolue, III, 12-13. Prévoyant cet état de bonheur, le prophète invite dès maintenant Sion à la joie, III, 14; car alors Jahvé demeurera au milieu d'elle comme son roi, III, 15; il fera revenir les dispersés et les exilés, Israël deviendra une nation glorieuse dans le monde entier et devant tous les peuples, III, 19-20.

Autant les critiques modernes grossissent les prétendues doctrines eschatologiques de Nahum et de Habacuc, autant ils diminuent celles de Sophonie. Plusieurs parmi eux, par exemple Stade, Schwally, Marti, Wellhausen, Budde, lui enlèvent le troisième chapitre tout entier et une notable partie du second. D'autres, surtout Cornill, Nowack, Rothstein et Sellin, ont avec raison réagi contre cet excès et revendiquent pour Sophonie l'ensemble du livre. D'autres part ils ont émis la théorie que les oracles primitifs du prophète auraient principalement visé Juda et quelques autres nations, et que leur contenu aurait été presque uniquement comminatoire. Plus tard ces oracles auraient reçu une retouche eschatologique et universaliste, par l'addition de nombreuses gloses plus ou

moins longues tells que I, 18^{b}; II, 10-11; III, 8$^{a}\beta$, 8$^{b}\beta$, 10, 16-20. Si cette conception de l'origine secondaire de plusieurs phrases saillantes était juste, la valeur messianique du livre de Sophonie se réduirait beaucoup. Mais elle nous semble aussi peu justifiée que le procédé de ceux qui enlèvent à Sophonie la moitié de l'écrit qui porte son nom. Aussi Sellin est-il beaucoup plus réservé que ses prédécesseurs et revendique-t-il pour le prophète plusieurs phrases que d'autres lui ont contestées. Mais précisément parce qu'il est moins radical il se montre d'autant plus inconséquent. En vertu des principes mêmes qui l'amènent à maintenir des textes universalistes et eschatologiques, la plupart de ceux qu'il traite comme des gloses sont également authentiques. En effet, d'après les études minutieuses de M. van Hoonacker, p. 502 sq., les additions postérieures sont insignifiantes.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir col. 1429. Les commentaires de Sophonie de Reinke, 1868; Kleinert, 1893; Beck, 1899; Davidson, 1899; Lippl, 1910; J. M. P. Smith, 1912; Rothstein, dans *Kautzsch*, 1923.

Schwally, *Das Buch Zephania*, dans *Zeitschrift für die A.T. Wissenschaft*, 1890; Bachmann, *Zur Textkritik des Propheten Zephania*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894; Besson, *Introduction au prophète Sophonie*, 1910; Cornill, *Die Prophetie Zephanjas*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1916; J. Calès, *L'authenticité de Sophonie, II, 11 et son texte primitif*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920.

VIII. JÉRÉMIE. — Non seulement, comme tous ses prédécesseurs, Jérémie a prévu et prédit le grand châtiment du peuple élu et de la ville sainte, mais il l'a vu de ses propres yeux. Il en a été le témoin ému et l'interprète le plus qualifié par suite des révélations qu'il reçut en ce moment. Cette coïncidence de ses prophéties avec la catastrophe, ainsi que le rôle si important qu'il a joué donnent à ses prédictions sur l'avenir d'Israël une portée unique.

Le livre qui les contient, bien que l'authenticité de ses différentes parties soit loin d'être aussi contestée que celle du livre d'Isaïe, pose cependant une foule de problèmes critiques, de la solution desquels dépend la conception exacte de son messianisme. Ces problèmes concernent surtout l'ordre chronologique des prophéties, ordre qui, comme pour Isaïe, doit former le cadre indispensable de notre exposé, et les remaniements des textes primitifs qui ont été ou auraient été entrepris justement au point de vue messianique, soit par Jérémie et Baruch eux-mêmes, soit par des prophètes postérieurs ou de simples collecteurs et lecteurs des oracles.

1° *Discours antérieurs au premier siège de Jérusalem* (597). — Comme pour Isaïe, la vision inaugurale de son ministère ouvre à Jérémie une sombre perspective sur l'avenir de son peuple. Elle l'est pourtant moins que chez le fils d'Amos. D'après les dernières paroles que Dieu lui adresse à cette occasion, le prophète d'Anathoth ne devait pas seulement « arracher et détruire, perdre et ruiner », c'est-à-dire prédire la ruine, mais aussi « bâtir et planter », I, 10, donc annoncer aussi le salut. Sa tâche principale était cependant de proclamer des accusations et des menaces. Dans ce sens, Jahvé lui montre une chaudière bouillante qui s'avance du Nord, en lui disant qu'elle signifie les royaumes septentrionaux qui viendront inonder la Terre sainte et en conquérir les villes, parce que les Israélites ont renié leur Dieu et adoré les idoles, I, 13-16.

Cette vision contient le thème qui revient le plus souvent dans les discours de Jérémie. Il se rencontre immédiatement dans un premier cycle, qui remonte au début de son activité, II, 1-IV, 4. (Ce texte est doublement en désordre : les morceaux primitifs ne se suivent plus dans leur ordre original, et des passages y ont été intercalés après coup par Jérémie. Nous plaçons avec Volz, *Der Prophet Jeremia*, 1922, p. 33, et L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1914, t. I, p. 387, III, 19-IV, 4, après III, 5, et, avec la plupart des exégètes, nous regardons II, 14-17, comme ajouté après la mort de Josias (608) et surtout, à l'exemple de Condamin, *Le livre de Jérémie*, 1920, p. 32 et 35, et Rothstein dans E. Kautzch, *Das Alte Testament*, 1922, p. 726, la prophétie messianique, III, 14-18, comme ajoutée après 586. Condamin, p. 26, met III, 19-21, entre III, 13 et 14; Volz, p. 47, suppose seulement III, 16, 17-18^{a} comme ajoutés après coup.)

Après avoir exposé l'ingratitude et l'apostasie sans exemple du peuple élu tout entier, II, il annonce que le pardon est exclu, III, 1-5. Jahvé sans doute serait prêt à pardonner même cette extrême infidélité à la condition d'un repentir sincère, III, 14. Plein de miséricorde, il y invite son peuple, III, 12 sq., 22 sq. Mais c'est en vain. Pour cette raison dans les discours, IV, 5-VI, 30, qui appartiennent sans doute à la même époque Jérémie décrit à plusieurs reprises l'ennemi que le Seigneur fera venir du Nord : c'est une grande nation qui se lève des extrémités de la terre, bien armée et impitoyable; le bruit qu'elle fait est semblable au mugissement de la mer, VI, 22-23; elle se compose uniquement de héros et dévorera la maison, le bétail, les fils et les filles d'Israël, V, 15-17. (Les deux ỳ. suivants, 18-19, ne semblent pas être primitifs, et pas davantage quelques mots de IV, 27 et de V, 10 qui restreignent la destruction; voir pour V, 19, Condamin, p. 48, pour V, 18; IV, 27; V, 10, Volz, p. 51, 59, 64, et Rothstein, p. 735, 737.) Dans ces descriptions Jérémie ne pense pas nécessairement, comme le relèvent Condamin, p. 61 sq., et Volz, p. 57 sq., justement contre la plupart des exégètes modernes, à un peuple déterminé, savoir les Scythes. « Jérémie avait appris de Jahvé qu'une puissance guerrière fera son irruption du Nord. Il ne savait rien de plus », Volz, p. 58. Le prophète entend déjà en esprit le son des trompettes et les cris de guerre, et il voit les étendards des conquérants, IV, 19-20. Le châtiment de son peuple prend même à ses yeux la forme d'une catastrophe mondiale : la terre devient vide et le ciel sans lumière; les montagnes tremblent, les hommes disparaissent du sol et les oiseaux des airs, IV, 23-26.

La réforme religieuse du roi Josias en 621 n'a eu qu'un effet transitoire, surtout parce qu'après la mort de ce prince, 608, Joïakim a de nouveau introduit le culte idolâtrique. Jérémie s'opposa formellement à cette abolition des lois de Josias, XI. (Nous regardons avec Rothstein, p. 755, et surtout avec Volz, p. 129 sq., ce chapitre comme composé au commencement du règne de Joïakim; Condamin, p. 103 sq., le suppose écrit en 621.) Dans une série d'oracles, VII, 1-IX, 22; X, 17-22, le prophète répète ses menaces et ajoute des détails saisissants. Jahvé rejettera les habitants de Juda loin de sa face, comme il a rejeté toute la race d'Éphraïm, VII, 15; il va déverser sa fureur sur les hommes, les bêtes et les arbres; elle brûlera sans s'éteindre, VII, 20. Les cadavres seront la pâture des oiseaux et des bêtes, VII, 33, et couvriront les champs comme du fumier, IX, 21. La mort sera préférable à la vie pour les survivants dans tous les lieux où Jahvé les aura dispersés, VIII, 3. Dieu enverra derrière eux le glaive jusqu'à ce qu'il les ait exterminés, IX, 15; il enverra même contre son peuple des serpents et des basilics, VIII, 17, et l'abreuvera d'eau empoisonnée, IX, 14. Le prophète proclame surtout que, si le peuple ne se convertit pas, non seulement la ville, mais aussi le temple sera détruit. Cette menace, d'après le récit du chapitre XXVI, aurait failli lui coûter la vie. Des prédictions analogues remplissent les discours des cha-

pitres xiv-xvii. (La perspective de salut, xvi, 14-15, interrompt la suite des idées et a été sans doute ajoutée après coup ainsi que très probablement xvi, 19-20.)

La quatrième année du roi Joïakim, 605, Jérémie reçut de Jahvé l'ordre de réunir dans un volume toutes les paroles qu'il avait déjà adressées au peuple et de les lire au temple pour que, par leur ensemble, elles fissent plus d'impression sur les auditeurs. Mais le roi déchira et brûla le livre et le peuple persista dans ses péchés, xxxvi. C'est pourquoi dans un grand discours, xxv — excepté Schwally, Duhm, Ryssell, les critiques le regardent comme authentique, sauf les versets 30-38 que la plupart rejettent pour des raisons que le P. Condamin estime vagues et insuffisantes — le prophète annonça de nouveau la punition. Il fit allusion aux bouleversements des peuples de l'Orient qui eurent lieu à cette époque, et dont les épisodes les plus marquants furent la chute de Ninive en 612 et la bataille de Karkemisch en 605. Il vit dans ces troubles le jugement dont Jahvé frappe les nations, en particulier Juda qui boira la coupe de la colère divine plus que toutes les autres, xxv, 17, 29. Il releva comme autrefois que le désastre viendrait du Nord : « Dieu fera venir toutes les tribus du Nord », xxv, 9, c'est-à-dire, comme l'indique une glose du texte hébreu, l'armée de Nabuchodonosor. En effet le châtiment se rapprocha de plus en plus en la personne de ce roi qui défit le pharaon Néchao à la bataille de Karkemisch, devint le maître absolu des provinces occidentales de l'ancien royaume assyrien. Jérémie décrit ce châtiment en termes très pathétiques : « Jahvé du haut (du ciel) rugit, il crie... contre tous les habitants de la terre; le tumulte s'étendra jusqu'au bout de la terre; ...Jahvé dispute avec les nations, il plaide contre toute chair... une grande tempête s'élève des extrémités de la terre, » xxv, 30-32.

Immédiatement avant le déchaînement de l'orage, Jérémie invite encore une fois Juda à la conversion dans le poème, xiii, 15-27, qui se place peu de temps avant 597 : « Rendez gloire à Jahvé votre Dieu avant que ne viennent les ténèbres », xiii, 16. Mais il sait que ses exhortations sont vaines; aussi peu qu'un nègre peut changer de peau, aussi peu les Israélites habitués au mal pourront faire du bien, xiii, 23. C'est pourquoi Dieu les dispersera comme de la paille, xiii, 24.

2° *Oracles à partir du premier siège* (597). — Les menaces de Jérémie commencent à se réaliser en 597, lors du premier siège de Jérusalem causé par la révolte de Joïakim : le jeune roi Jéchonias qui lui succéda fut emmené en captivité avec la meilleure partie des habitants de la ville. Aussitôt après cette première déportation, les prédictions de Jérémie prennent une autre tournure; il n'envisage plus seulement le jugement, mais aussi le salut. Il commence enfin à « planter » après avoir jusqu'ici « arraché ». Cependant de son changement d'attitude ne bénéficient pas ceux qui l'entourent, mais uniquement ceux qui viennent d'être envoyés en exil. Par la vision des deux panniers de figues, dont l'un contient des fruits exquis, l'autre des fruits fort mauvais, il apprend que l'avenir d'Israël repose dorénavant sur les seuls déportés qui sont représentés par les bonnes figues, xxiv. C'est pour eux seuls qu'il trouve des paroles de consolation. Il les leur transmet en 594 dans une lettre, xxix. La perspective du salut telle qu'elle ressort de la forme primitive de la lettre est encore vague et générale : après soixante-dix ans, c'est-à-dire après un laps de temps assez long et non pas bientôt, comme de faux prophètes le leur font croire, xxvii-xxviii, Jahvé les ramènera dans leur pays, xxix, 10. (Cette indication sur la durée de l'exil a été plus tard intercalée dans le grand discours du c. xxv, 11-12.) L'espoir se précise dans l'oracle sur les mauvais pasteurs, xxiii, 1-8, qui ne se comprend nulle part mieux qu'à la fin du règne de Sédécias, successeur de Jéchonias. Voir Volz, p. 229; Rothstein, p. 790. Après avoir menacé les mauvais pasteurs qui ont dispersé et égaré le troupeau de Jahvé, Jérémie annonce que Dieu ramènera ses brebis de tous les pays où il les a dispersées; elles seront fécondes et se multiplieront; elles auront des pasteurs qui les paîtront consciencieusement, de sorte qu'elles n'auront plus rien à craindre, xxiii, 3-4. Il prédit surtout que le temps viendra où Jahvé suscitera à David un germe juste qui règnera avec sagesse et justice, qui procurera le salut à Juda aussi bien qu'à Israël et dont le nom sera : *Jahvé notre justice*, xxiii, 5-6. L'éclat de ce rétablissement sera tellement grand qu'il éclipsera la gloire de l'Exode, xxiii, 7-8 .

Ce texte représente la première prophétie vraiment messianique qui se rencontre dans Jérémie. Il comprend une description assez complète de l'ère nouvelle : Jahvé lui-même opérera le salut en ramenant les exilés, et en suscitant à David un digne descendant qui réunira sous son sceptre les deux royaumes dans un commun état de félicité. Le nom du nouveau roi « Germe », ainsi que les qualités qui lui sont attribuées, ne laissent pas de doute que cet oracle soit l'écho de celui d'Isaïe, xi, 1 sq., sur la tige qui sortira du tronc de Jessé. (Volz, p. 230, a essayé d'éliminer les ỳ. 5 et 6 pour des raisons intrinsèques et extrinsèques, de même Meinhold, *Einführung ins Alte Testament*, 1919, p. 208; Rothstein, p. 789, affirme par contre que l'authenticité n'en peut être révoquée en doute.)

L'oracle le plus rapproché de cette promesse messianique appartient déjà au temps du dernier siège de Jérusalem. Le rôle que Jérémie eut alors à jouer était tout autre que celui d'Isaïe en pareille occasion quand l'armée de Sennachérib avait bloqué la ville (701). Celui-ci pouvait annoncer la défaite certaine de l'ennemi; celui-là devait prédire la conquête inévitable de Jérusalem, xxi, 1 sq., xxxiv. Jérémie s'attira par là même les pires persécutions, xxxvii-xxxviii. Il eut au moins la consolation de recevoir à nouveau de Jahvé, et d'une façon pour ainsi dire palpable, l'assurance que la ruine imminente de la ville sainte et de l'État théocratique ne serait pas la fin d'Israël, xxxii-xxxiii. Au moment où le siège touchait à sa fin, Jahvé lui ordonna d'acheter un champ à Anathoth. Cet achat devait garantir que, malgré le désastre, le champ garderait sa valeur et par là être un indice symbolique de la restauration d'Israël, xxxii, 1-15. Dans ce sens le Très-Haut accompagna son ordre de promesses sur le retour des Israélites, sur leur séjour tranquille dans la patrie recouvrée, sur leur union inaltérable avec Jahvé qui conclurait avec eux une alliance nouvelle, xxxii, 36-44; xxxiii, 1-13. (L'authenticité entière ou substantielle de ces deux passages est assez communément reconnue, voir Condamin, p. 250; Volz, p. 301, rejette pourtant la majeure partie des deux et Rothstein, p. 815 sq., fait de même pour le second. Quant aux promesses de xxxiii, 14-26, sur l'état florissant de la royauté et du sacerdoce qui manquent dans le texte grec, les critiques sont assez d'accord pour les placer à l'époque postexilienne. « Les raisons apportées contre l'authenticité de ce morceau ne sont pas péremptoires; mais, prises dans leur ensemble, elles gardent assez de force pour réduire la conclusion, en cette manière obscure, aux proportions modestes d'une simple probabilité » Condamin, p. 251.)

Bientôt après Jérusalem fut détruite et la grande masse de la population transportée à Babylone. Au prophète qui trouva grâce auprès du vainqueur un seul soutien restait : l'espérance en l'avenir. Pour cette raison il lui donna une expression bien plus

parfaite encore qu'auparavant. Il décrivit l'ère messianique dans un magnifique poème, xxx-xxxi qui, au point de vue esthétique aussi bien que théologique, forme le point culminant de toutes ses prophéties.

(Les opinions sur l'origine de ces deux chapitres sont peut-être plus partagées que pour n'importe quel autre texte de Jérémie. Rares sont ceux qui les rejettent en entier, Stade, Smend, Nath. Schmidt, ou qui n'en retiennent que des tronçons, surtout xxxi, 2-6, 15-20, comme Giesebrecht, Duhm, un moment Cornill. La plupart des exégètes en regardent la majeure partie comme authentique, Graf, Rothstein, Peake, Baudissin, Sellin, Gautier, Driver, Volz, Condamin, et ne tiennent — et ceci avec raison — pour secondaires que xxx, 10-11 = xlvi, 27-28; xxx, 23-24 = xxiii, 19-20; xxxi, 35-37. Beaucoup parmi eux, auxquels Cornill s'est associé après coup, défendent expressément le passage le plus important, xxxi, 31-34, contre Duhm. — Quelques-uns distinguent deux périodes de composition : une partie du poème aurait été écrite avant l'année 586, une autre après cette date. Mais l'homogénéité du texte, si bien relevée par Condamin, p. 235 sq., et avant lui déjà par Eichhorn, Peake, Cornill, après lui par Volz, ainsi que les allusions précises au temps qui suivra la catastrophe rendent bien plus probable l'opinion que les deux chapitres en entier furent seulement composés après 586.)

Le temps viendra où Jahvé rétablira Israël et Juda et les reconduira dans le pays qu'il avait donné à leurs pères, xxx, 3. Cette restauration sera précédée d'une grande angoisse, xxx, 5 sq., que le prophète suppose sans doute causée par un bouleversement politique des peuples, parmi lesquels les Israélites seront dispersés. Ils seront alors définitivement délivrés de leurs ennemis et serviront dorénavant Jahvé leur Dieu, et leur roi David que Jahvé leur donnera, xxx, 9. Jérémie donne ici au nouveau roi le nom de David tout court, pour relever qu'il sera aussi digne que le premier, qu'il sera le Messie.

Le prophète s'adressse ensuite, xxx, 12 sq., d'une façon spéciale à Juda et surtout à Sion pour leur promettre le rétablissement : la ville sera reconstruite et le palais royal rebâti, xxx, 18; on y entendra des cris d'allégresse du peuple qui se multipliera, xxx, 19. De la même manière il apostrophe, xxxi, 1 sq., Éphraïm et les autres tribus du Nord. Jahvé les aime d'un amour éternel et les rassemblera des extrémités de la terre. Elles rebâtiront Samarie et iront remercier Jahvé à Sion de tout le bonheur qu'il leur accordera, xxxi, 5 sq. Que Rachel cesse donc de pleurer ses enfants perdus, xxxi, 15 sq.

En ce temps, quand Juda et Israël seront ramenés dans leur pays, Jahvé conclura avec eux une nouvelle alliance, xxxi, 31, qui consistera principalement en ce que la loi divine ne sera plus seulement écrite extérieurement sur des tables de pierre, mais dans les cœurs, xxxi, 33, c'est-à-dire que la volonté de Dieu les dominera complètement; elle fera partie de leur nature et ne sera plus une force étrangère à laquelle ils puissent résister. Par suite de cette influence que la loi divine exercera sur les cœurs, tous, du plus petit au plus grand, auront une parfaite connaissance de Dieu, xxxi, 34.

Ce nouvel état de choses durera sans fin; aussi longtemps que le soleil éclairera le jour et que la lune et les étoiles éclaireront la nuit, Israël sera le peuple élu qui jouira sans interruption de ces faveurs divines, xxxi, 35-37. Sans doute, il y aura encore dans son sein des transgresseurs de la Loi; mais ils seront punis individuellement. Jamais le peuple comme tel ne sera plus rejeté et puni, comme c'est à présent le cas, xxxi, 29-30.

Le grand texte des chapitres xxx-xxxi est pour ainsi dire récapitulé dans un tout petit, iii, 14-17, qui ajoute en outre à ce tableau du temps messianique deux traits extrêmement importants. Le culte de Jahvé sera tellement intérieur qu'on se passera même de l'arche d'alliance, ce signe visible de la présence de Jahvé, iii, 16. Ensuite, à la fin des temps, non seulement les Israélites, mais aussi les païens « ne suivront plus les mauvais penchants de leur cœur », au contraire ils viendront adorer Jahvé à Jérusalem, iii, 17. Ainsi les autres nations auront part au salut d'Israël.

Il y a encore deux endroits où Jérémie exprime les mêmes idées universalistes. Le premier est xii, 14-17; Jahvé y annonce « aux mauvais voisins » d'Israël, donc aux peuples des alentours, qu'ils seront châtiés par la déportation, mais que plus tard ils seront ramenés dans leurs pays. Si alors ils se convertissent et acceptent la foi d'Israël, ils lui seront incorporés. Dans le cas opposé ils seraient exterminés. Cette promesse, bien qu'elle fasse suite à un texte qui date du temps de Joïakim, doit néanmoins se rattacher chronologiquement aux chapitres xxx-xxxi; car il n'est guère concevable que le prophète, à une époque où il n'avait que des menaces pour son peuple, ait ouvert une perspective si consolante aux ennemis d'Israël (Rothstein, Volz). Il en faut dire autant de la magnifique prière, xvi, 19 : « Jahvé, ma force, mon rempart et mon refuge au jour de la détresse, vers toi viendront les nations des confins de la terre et elles diront : Nos pères n'ont eu que le mensonge en héritage, des vanités qui ne profitent pas. »

On le voit, Jérémie ne s'attend pas pour le temps messianique à un grand changement extérieur en Israël, au point de vue soit politique soit matériel. Il n'y a chez lui aucune allusion à une position prédominante du peuple dans le monde ou à une transformation miraculeuse de la nature en sa faveur, bien qu'il prévoie lui aussi une manifestation éclatante de Jahvé. Ce qu'il relève c'est la transformation des âmes et leur union intime avec Dieu. A la conception hautement spiritualiste que Jérémie professe sur l'ère messianique correspond l'universalisme le plus large.

Pour la bibliographie, voir t. vii, article Jérémie; Podechard, *Le livre Jérémie : structure et formation* dans *Revue biblique*, 1928, p. 181 sq.

IX. Baruch. — Le livre de Baruch, qui remonte en grande partie au disciple et secrétaire fidèle de Jérémie, mais qui a été élargi plus tard, renferme nécessairement de belles prophéties messianiques, conformément à son but qui est de consoler les exilés. En effet après avoir exprimé déjà dans la grande prière de pénitence, i, 15-iii, 8, l'espoir que les souffrances de l'exil changeront l'esprit des Israélites et qu'alors Dieu aura pitié d'eux pour les reconduire dans leur pays et conclure avec eux une alliance éternelle, ii, 30-55, l'auteur trouve dans la seconde partie des paroles admirables pour décrire la beauté et le bonheur dont Jérusalem jouira lors de la restauration : « Jérusalem, regarde vers l'Orient et vois la joie qui te viendra de Dieu. Voici tes fils viennent... tous ensemble de l'Orient jusqu'à l'Occident, par la parole de Dieu (LXX), se réjouissant de la majesté de Dieu », iv, 36-37. « Dieu les ramène, portés avec honneur comme les fils d'un royaume. Car Dieu a décidé d'abaisser toute montagne élevée et les collines éternelles, et de combler les vallées jusqu'au niveau de la terre, afin qu'Israël marche rapidement dans la gloire de Dieu. Les forêts et tous les arbres parfumés ombrageront Israël sur l'ordre de Dieu. Car Dieu ramènera Israël avec joie à la lumière de sa majesté, avec sa miséricorde et sa justice », v, 6-9.

X. *PSAUMES PRÉEXILIENS* (*à l'exception des ps. II et CIX*). — Après les livres prophétiques, nul autre ne contient autant d'idées messianiques que le psautier. Étant un recueil de chants pieux, de prières et de méditations qui appartiennent aux époques les plus diverses de l'histoire juive, il reflète les principaux sentiments religieux, les pensées et aspirations qui animaient les Israélites. Et parce que l'espérance messianique a été leur préoccupation particulière à travers tous les âges, elle a naturellement trouvé dans les psaumes de multiples expressions.

Aussi, avant d'aborder la littérature prophétique, avons-nous déjà dû ouvrir le psautier, et les psaumes de David nous ont fourni quelques éléments très importants du messianisme. Il faut de nouveau le prendre en mains à la fin de notre étude des prophètes préexiliens, en attendant de le retrouver encore au bout de nos recherches sur l'ensemble des oracles exiliens et postexiliens, pour recueillir les idées messianiques de ceux des psaumes qui nous semblent plus ou moins contemporains des écrits prophétiques. Cette étude successive s'impose déjà, parce qu'elle permet de garder dans une certaine mesure, même pour les psaumes, le cadre chronologique. Elle est en outre exigée par le fait que les formes sous lesquelles l'espérance messianique se rencontre dans le psautier, ne se comprennent parfois qu'à la lumière des oracles parallèles des prophètes.

Les exégètes sont encore moins d'accord pour les conceptions messianiques des psalmistes que pour celles des prophètes. Ceci tient d'abord à la grande différence de leurs opinions sur le messianisme en général, mais aussi au fait que la date de bien des psaumes est difficile à déterminer, et surtout que les psalmistes se contentent parfois de faire une simple allusion aux idées messianiques, au lieu de les exprimer d'une façon précise. Les problèmes qui en résultent sont très compliqués et rendent l'étude du messianisme dans le psautier plus difficile que pour n'importe quel livre prophétique. Nous n'avons discuté ces problèmes à propos des psaumes II et CIX que dans la stricte mesure où ceux-ci l'exigeaient. Il faut en donner ici un exposé systématique et l'appliquer aux autres psaumes préexiliens.

1° *Psaumes qui se rapportent au Messie personnel.* — En lisant les commentaires modernes du psautier, on fait la singulière constatation qu'il y a une tendance très prononcée à contester le sens messianique d'à peu près tous les psaumes que la tradition nous avait accoutumés à regarder comme les plus certainement messianiques. Ce sont les psaumes qui se rapportent directement à un Messie personnel, savoir, les psaumes II, XXI, XLIV, LXXI, CIX. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926, p. 9, affirme catégoriquement : « Dans le psautier le Messie n'est pas mentionné du tout. »

Parmi ces cinq psaumes quatre : II, XLIV, LXXI, CIX, forment un groupe à part. Les poètes y glorifient dans les termes les plus élogieux la personne d'un roi. Pour II et CIX, nous avons déjà vu qu'il n'y a aucune raison d'abandonner la conception reçue au sujet de leur origine et de leur sens : David y exalte bien le roi messianique.

Le meilleur complément de ces deux psaumes est le psaume LXXI. Tandis que David décrit le Messie surtout comme un roi guerrier qui renverse ses ennemis, l'auteur de ce psaume le présente comme un prince pacifique. Le Messie sera pour ses sujets ce qu'est la pluie et la rosée pour le sol, 6. Son règne sera caractérisé par la justice, la bonté, la paix qui orneront le pays comme la verdure couvre les collines, 1-4, 7, 12-14. A ce bonheur spirituel correspondra le plus grand bien-être matériel : il y aura abondance de blé même sur les montagnes, 16. Comme déjà les psalmistes souhaitent à des rois ordinaires une vie sans fin, ps. XX, 5; LX, 7, il n'est pas étonnant que le poète annonce que ce roi messianique vivra aussi longtemps que dureront le soleil et la lune, et que sa gloire durera sans cesse, 17.

Le Messie ne sera pas seulement le chef de la Palestine et des Israélites, mais de toute la terre et de tous les peuples : il dominera de la mer à la mer, 8, « tous les rois se prosterneront devant lui, toutes les nations seront à son service », 11. Les princes des pays les plus lointains, ceux de Tarsis et de Saba, lui offriront des présents, 10 et « tous ses ennemis lécheront la poussière ». Par lui se réalisera la promesse faite à Abraham; car « toutes les générations de la terre se béniront en lui », 17.

Plus encore que les ps. II et CIX, le ps. LXXI ne peut être que la description du Messie et de son règne. En effet, ici pas plus que là, les expressions ne sont, comme le prétend Gunkel, des hyperboles hardies courantes dans le langage des cours, ou, comme le veut Kittel, des termes eschatologiques appliqués à un roi ordinaire. La souveraineté sur tous les peuples, telle qu'elle est dessinée dans les versets 8-10, exclut un roi historique. Aussi Zenner, tout en niant le sens directement messianique pour les ps. II et CIX, l'accepte-t-il pour le ps. LXXI, et Baethgen, Duhm, Bertholet reconnaissent la portée messianique des ℣. 8-10; ces derniers préfèrent cependant les regarder comme ajoutés après coup. Il est d'autant plus curieux de constater que Staerk et Wutz, qui donnent aux ps. II et CIX une explication messianique, en privent le ps. LXXI.

Les adversaires de l'explication messianique n'allèguent en somme qu'un seul argument positif, qui est bien précaire. Ils disent que le ℣. 15b « on priera pour lui constamment » exclut le Messie. Comme si même les sujets de ce roi idéal ne pouvaient accompagner son gouvernement de leurs vœux et les exprimer sous forme de prières.

Tandis que Duhm et Bertholet attribuent le psaume au temps des Asmonéens, Baethgen, Staerk, Kittel, Gunkel, Hoberg, Pérennès, Condamin le placent à l'époque des rois préexiliens. Comme la description du roi et du règne messianique diffère notablement de celle qui est donnée par David et ressemble par contre beaucoup à celle d'Isaïe, le mieux semble être de ranger le psaume après ce prophète.

Le quatrième des psaumes royaux, ps. XLIV, est en même temps un épithalame dans lequel le poète s'adresse à tour de rôle à un roi et à sa fiancée. Il commence par célébrer sa beauté; il vante ensuite sa vaillance guerrière et finalement la justice et la magnificence de son règne. Il l'apostrophe même pour lui adresser cette promesse : « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours », 7a. Après quoi, le poète parle à la reine qui « se tient à la droite » de son époux, « parée de l'or d'Ophir ». Mais, avant de glorifier sa beauté, ses ornements, sa suite, il lui recommande d'oublier son peuple et la maison de son père — elle vient donc de l'étranger — de s'habituer complètement au milieu nouveau et d'être entièrement soumise au maître qui l'a choisie. Pour terminer, le poète pense aux fruits du mariage, et il souhaite que le roi puisse établir ses fils comme princes dans tout le pays et que son nom soit immortel.

Pris à la lettre, ce psaume a un contenu purement profane. Mais, puis qu'il se trouve dans une collection canonique de chants religieux, le sens littéral n'est pas, bien que de nos jours tous les exégètes protestants l'affirment, l'unique sens qu'il renferme. Comme le Cantique des cantiques, le psaume exige une interprétation métaphorique : le mariage entre le

roi et la reine signifie l'union ou bien entre Jahvé et son peuple, ou bien entre le Messie et ses élus. Parce que dans l'Épître aux Hébreux, I, 8, le verset « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours » est appliqué au Christ, la tradition chrétienne a préféré l'explication messianique.

Celle-ci admise, la question se pose de savoir si le psalmiste, en composant son épithalame, a d'abord visé le vrai mariage d'un roi qu'il a pris ensuite pour un type de la relation du Messie avec son peuple, ou s'il a voulu, dès le commencement, glorifier uniquement le roi par excellence. Dans le premier cas, le psaume ne serait qu'indirectemnt messianique. Cette explication, donnée par de Muis, Jansénius de Gand, Bossuet, Calmet, plus ou moins aussi par Lagrange et Wutz, est tout à fait admissible. Elle n'est pas exclue par l'apostrophe : « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours »; car le mot Dieu ne signifie pas nécessairement l'être suprême au sens métaphysique, mais de même que dans le psaume LXXXI, 6, il sert à désigner les juges, il peut être ici employé à l'adresse du roi pour l'exalter par ce titre. Cependant l'interprétation directement messianique nous semble préférable. Elle n'est contredite ni par le fait que la reine est présentée comme venant de l'étranger, ni par la mention des fils du roi, comme le prétendent Lagrange, Baethgen, Kittel; car l'exégèse métaphorique n'a pas besoin de tenir compte de tous les détails du sens littéral, elle ne doit même pas le faire; autrement elle se heurterait à des inconvénients propres à la rendre ridicule. En d'autres termes, elle ne doit pas consister en une interprétation allégorique des détails, mais en une interprétation parabolique de l'ensemble pour en faire ressortir l'idée dominante, qui n'est autre que la relation intime entre le Messie et l'humanité.

Ce psaume, que beaucoup de commentateurs ont appliqué au mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, est sans doute préexilien comme l'affirment Staerk, Kittel, Gunkel. Cependant Baethgen, Bertholet, Duhm préfèrent ici encore l'attribuer au temps des Machabées.

(Pour le psaume XXI voir plus loin.)

D'après plusieurs exégètes il faudrait encore joindre à ces psaumes royaux qui glorifient le Messie le psaume CXXXI, *Memento Domine David.* Il se compose d'une prière adressée à Jahvé pour qu'il réalise les promesses faites à David et un oracle par lequel Dieu rassure son peuple, en réitérant ses engagements pour l'avenir d'Israël. Le Tout-Puissant a choisi Sion comme demeure pour l'éternité. « Là, dit-il, je ferai germer une corne à David et je préparerai une lampe à mon oint, » 17.

Lagrange, Pannier, Staerk, Baethgen prennent, selon l'exemple des Targums, « corne » et « lampe » pour des désignations symboliques du Messie, et voient dès lors dans ce verset une prophétie sur ce roi eschatologique qui sortira un jour de la famille de David. Bertholet se montre très favorable à cette conception. Knabenbauer, Hoberg, Zenner, d'Eyragues, Pérennès, Duhm, Kittel, Gunkel entendent par contre avec beaucoup plus de raison « corne » comme synonyme de force, et « lampe » comme synonyme de bonheur ou de durée de la dynastie. Ces termes en effet ont souvent ce sens, par exemple ps. XVIII, 3; Ez., XXIX, 21; Eccli., LI, 8; Dan., VII, 8; VIII, 5; III Reg., XI, 36; XV, 4; II Reg., XXI, 17; Prov., XIII, 9; Job, XVIII, 5; le fait que « Germe » est dans Jérémie, XXIII, 5 et Zacharie, III, 8; VI, 12, un nom pour le Messie ne peut nullement suffire pour donner à la phrase « faire germer une corne à David » la signification de « faire sortir de la maison de David le Messie ». Ce psaume n'est donc pas plus messianique que la promesse contenue dans II Reg., VII.

Plus discutée encore que le sens de ce psaume est sa date. Pour d'Eyragues, Lagrange, Staerk, Baethgen, Duhm, Bertholet, il est postexilien, pour Knabenbauer, Zenner, Hoberg, Pérennès, Kittel, Gunkel, il est préexilien. Comme le contenu est tout à fait général et qu'il ne fait nulle part supposer que la promesse faite à David au sujet de sa dynastie n'est pas réalisée au moment où il fut composé, mieux vaut le placer avant l'exil.

Très proche parent de ce cantique est le psaume LXXXVIII. Son auteur mentionne également les promesses faites à David et les amplifie même beaucoup, 2-5, 20-38 (6-19 n'est pas une partie primitive du psaume), mais il constate avec amertume la différence qu'il y a entre ces promesses, et la situation actuelle de la famille royale et du peuple, 39-46. Il supplie Jahvé d'avoir de nouveau pitié d'Israël, 47-52. Le messianisme du psaume LXXXVIII est donc absolument le même que celui de CXXXI. Il y a par contre une grande différence entre eux par rapport à la date. La plupart des exégètes attribuent très justement le psaume LXXXVIII à l'époque exilienne ou postexilienne. L'hymne interpolé 6-19 est avec raison regardé par Gunkel comme préexilien. Sans le moindre droit Baethgen trouve dans le ℣. 19 : « A Jahvé appartient notre bouclier et au Saint d'Israël notre roi » une allusion au Messie personnel.

2° *Les prétendus psaumes eschatologiques ou psaumes d'intronisation de Jahvé.* — Ceux des exégètes modernes qui contestent le plus que certains psaumes soient des prophéties strictement messianiques, font, à cet égard, d'autant plus de cas de plusieurs autres. Les psalmistes qui n'auraient pas décrit l'œuvre et la personne du Messie, auraient par contre mainte fois relevé la grande intervention par laquelle Jahvé lui-même inaugurerait l'ère messianique. Ils ne se seraient pas contentés d'y faire quelques allusions. Plus d'un parmi eux se serait transporté en esprit à la fin des temps et aurait, en des psaumes entiers, chanté la gloire de Dieu qui s'y révélera ainsi que le bonheur des hommes qui doit en résulter.

Le premier qui ait systématiquement exposé cette opinion est Gunkel. Voir *Die israelitische Literatur*, dans *Hinneberg's Kultur der Gegenwart*, I, VII, puis l'article *Psalmen*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, 1910; *Ausgewählte Psalmen* 1re-4e édit.; *Reden und Aufsätze*, p. 123 sq.; *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926. Il s'appuie en partie sur Stade et il a été suivi surtout par Staerk et Kittel. Ces auteurs entendent comme eschatologiques, pas toujours cependant d'une façon unanime, les psaumes suivants : XLV, XLVI, XLVII, LXXIV, LXXV, XCII, XCVIII. Pour les caractériser comme un groupe à part, ils leur donnent un nom spécial, à savoir *psaumes d'intronisation* ou d'avènement de Jahvé. Ils les nomment ainsi parce que leur contenu roulerait autour de l'établissement définitif du royaume de Dieu sur la terre.

Cette théorie a pris après coup chez Mowinckel, *Psalmenstudien*, II : *Das Thronbesteigungsfest Jahwaes und der Ursprung der Eschatologie*, Christiania, 1922, une forme très curieuse. D'une part cet auteur nie le caractère eschatologique de ces cantiques, et il les prend, en leur assimilant un grand nombre d'autres psaumes, pour des chants liturgiques qu'on aurait composés pour une prétendue fête d'intronisation de Jahvé. La célébration en aurait consisté en des rites et des hymnes par lesquels on exprimait que Jahvé prend de nouveau, pour l'an qui s'ouvre, possession de l'empire d'Israël et du monde. Les psaumes d'intronisation auraient donc été primitivement des poésies liturgiques. D'autre part Mowinckel prétend que la fête de l'intronisation de Jahvé serait deve-

nue la source de l'eschatologie des Israélites : les idées des psaumes, après avoir été de simples idées cultuelles, se seraient transformées en conceptions eschatologiques. Ainsi l'eschatologie d'abord chassée par Mowinckel du psautier y est finalement réintroduite par lui-même.

Quand il sera question de l'origine du messianisme, nous verrons combien précaires sont les bases sur lesquelles repose la théorie de Mowinckel. Ici il est nécessaire de voir au juste ce qu'il faut penser de celle de Gunkel, de Kittel et de Staerk; car ils ont déjà gagné des adhésions partielles au sujet de tel ou tel psaume. Or, bien qu'il y ait lieu de se réjouir de voir croître le nombre des données messianiques dans le psautier, nous croyons que la manière dont ces exégètes, et à leur suite quelques autres, présentent certains psaumes comme se rapportant d'un bout à l'autre à la fin des temps n'est aucunement justifiée. C'est avec beaucoup de raison, comme nous l'avons constaté après coup, que König, *Die Hauptschwächen der modernen Psalmenauslegung*, dans *Theologie und Glaube*, 1926, p. 635 sq., proteste à son tour contre elle et la signale comme un des côtés faibles de l'exégèse moderne des Psaumes.

Le premier « psaume d'intronisation » serait le psaume XLV. Dans les trois strophes de ce cantique puissant, le poète célèbre Sion comme inébranlable parce qu'elle est la demeure de Jahvé : même si la nature entière était bouleversée, les habitants de Jérusalem ne craindraient rien, Ire strophe. Des peuples et des royaumes s'étaient réunis pour attaquer la ville sainte; mais Jahvé a fait retentir sa voix et tout de suite ils ont tremblé et se sont affaissés, IIe strophe. Qu'on vienne et qu'on regarde les œuvres de Jahvé, ses ravages dans le pays; il a banni la guerre jusqu'aux frontières du pays, il a brisé et brûlé toutes les armes et domine ainsi sur les nations, IIIe strophe.

D'après l'explication commune, ce psaume se rapporte à une victoire récemment remportée sur des ennemis qui menaçaient Jérusalem, très probablement à la défaite de l'armée de Sennachérib en 701.

Pour Stade, Gunkel, Staerk, Kittel, Cheyne, il est une description de la délivrance que Jahvé accordera aux siens dans les derniers jours : il les fera échapper aux bouleversements cosmiques qui auront lieu à la fin du monde comme ils en avaient marqué le commencement, str. I; il abattra les peuples païens qui, conformément aux prophéties d'Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX, entreprendront alors une attaque suprême, str. II, et il établira la paix universelle et éternelle sur la terre, str. III.

Cette exégèse n'est qu'une série d'exagérations, pour employer un terme que Gunkel applique tant de fois à celles des explications messianiques qui ne lui conviennent pas. En effet il n'y a pas dans ce psaume la moindre allusion à la fin du monde. Déjà l'invitation à voir ce que Jahvé vient de faire, ℣. 9, montre que le poète pense à son temps. Dans la première strophe il est bien question de cataclysmes universels, mais comme de faits hypothétiques, non comme de faits réels qui arriveront un jour. Leur mention est tout à fait semblable à la célèbre phrase d'Horace : *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinæ.* Les propositions décisives de la seconde strophe sont les deux suivantes : ℣. 5a: « un fleuve, ses bras réjouissent la ville de Dieu » et ℣. 7a : « des nations mugissent, des royaumes s'ébranlent ». Quel mot dans la deuxième permet de penser à l'assaut général des peuples décrit par Ézéchiel? Et pourquoi la première, serait-elle une description du bonheur qui doit arriver à la fin des temps et qui recevra sa réalisation, comme le prédiront Ézéchiel, Zacharie, Joël, entre autres par un fleuve miraculeux qui jaillira à Jérusalem et transformera la Palestine en paradis? La phrase, il faut l'avouer, est abrupte et obscure. On voit d'ordinaire dans le fleuve une désignation symbolique de la grâce et de la protection divine. Pour pouvoir le prendre pour le fleuve eschatologique, il faudrait y être autorisé par le contexte : ce qui n'est pas plus le cas pour la troisième strophe que pour les deux premières. L'annonce que Dieu fera cesser la guerre jusqu'à la frontière du pays s'explique très bien après une victoire éclatante et représente le sens naturel du ℣. 10. S'il était sûr que le psaume a trait à l'événement de 701, on pourrait traduire : « Jahvé fera cesser la guerre jusqu'au bout de la terre »; car Isaïe a également pris la défaite de l'armée assyrienne pour le commencement de la paix complète. Dans ce cas le ℣. 10, et lui seul, contiendrait une idée messianique. Bertholet a donc bien raison de dire que, dans le psaume, les notes eschatologiques retentissent doucement, bien plus doucement qu'on ne l'a supposé.

Le psaume suivant, XLVI, est un hymne à Jahvé, qui remonte à Sion avec l'arche d'alliance qu'on rapporte d'une bataille victorieuse. A cette occasion le poète rappelle les victoires les plus éclatantes que Jahvé ait remportées lors de la conquête de la Palestine : « Il nous a soumis des peuples, il a mis sous nos pieds des nations. Il nous a choisi notre héritage », 4-5. Ce qui rend le poète particulièrement joyeux et fier, c'est le fait que Jahvé est en même temps le maître de toutes les nations sur lesquelles il règne, 9. C'est pourquoi il invite non seulement les Israélites mais tous les peuples à l'acclamer, et il voit venir le jour où les païens aussi le reconnaîtront comme leur roi et où leurs princes s'uniront « au peuple (mot à mot comme peuple) du Dieu d'Abraham », 10. Le psaume se termine donc par la grande idée messianique de la conversion des païens. Mais tout ce qui précède se rapporte ou bien au passé ou bien au présent.

Plus encore que le précédent, ce psaume est pris pour un chant entièrement eschatologique. Sous ce rapport, l'opinion de Gunkel, Staerk et Kittel, est partagée par Diehl, *Erklärung von Psalm 47*, 1894, la *Bible du Centenaire*, Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 196. « Il s'agit, écrit ce dernier, du règne futur de Dieu. Le poète nous transporte *in medias res.* Jahvé est descendu pour établir son règne par de grandes actions... Aucune circonstance historique, mais un sublime pressentiment de l'avenir. » Kittel donne un long exposé sur la poésie eschatologique du psautier et formule sa conception de la façon suivante : « Notre psaume est le premier dans la série des psaumes où le caractère messianico-eschatologique se révèle avec une clarté pour ainsi dire indéniable », p. 185... « Ce qui est ici décrit ne s'est jamais réalisé au cours de l'histoire. C'est attendu pour l'avenir, savoir la soumission de tous les peuples à Israël, 4, et l'incorporation des princes païens avec leurs nations aux fils d'Abraham. Nous avons affaire à un tableau de l'avenir dans lequel le poète décrit comme déjà réalisée l'intronisation de Jahvé », p. 188 sq.

Cette interprétation repose d'abord sur une fausse traduction de 9a : *Jahve malak.* Ces deux mots se retrouvent dans plusieurs psaumes qui ont reçu une explication eschatologique. Ceux qui les prennent pour des psaumes d'intronisation traduisent constamment : Jahvé est devenu roi, pour relever qu'il s'agit d'un fait nouveau. Mais on peut aussi bien rendre la phrase par « Jahvé est roi, Jahvé règne ». En elle-même elle ne témoigne donc ni pour ni contre la conception eschatologique. La vraie traduction ne peut ressortir que du sens général et du contexte du psaume où cette expression se trouve. Or dans notre psaume XLVI se lit non seulement *Jahve malak,* mais aussi deux fois *Jahve melek* = Jahvé est roi ; la pre-

mière fois dans 3^b, la seconde fois précisément dans 8^a, phrase parallèle à 9^a, de sorte que le psalmiste veut exprimer non pas le fait nouveau de l'avènement de Jahvé qui arrivera à la fin des temps, mais le fait ancien et présent que Jahvé est, depuis la création, le maître absolu du monde. Il faut donc traduire 9^a par : « Jahvé règne » et la suite 9^b par : « il est assis sur son trône saint », et non par « il s'assied sur son trône saint ». Il s'ensuit également que le verset 6 : « Dieu monte au milieu des acclamations, Jahvé (monte) au son de la corne » ne signifie pas que Dieu remonte, au ciel après avoir vaincu ses ennemis sur terre, mais qu'il remonte à Sion avec l'arche. Les prophètes qui décrivent la venue de Jahvé pour juger le monde et pour prendre pleinement possession de son empire, prédisent presque toujours sa descente sur terre, rarement son retour au ciel.

Encore moins fondée que cette traduction de 9^a, avec les conclusions que quelques exégètes en ont tirées pour le sens de 9^b et de 6, est l'explication donnée par les mêmes auteurs des ℣. 4-5. Ils prétendent qu'il s'agit là du grand coup définitif par lequel Jahvé renversera tous les païens et soumettra à son sceptre tous les peuples. Mais, dans le ℣. 4, il n'est aucunement question de la défaite de toutes les nations et, dans le ℣. 5, se trouve la formule si connue par laquelle est décrite la conquête de Canaan. Aussi la *Bible du Centenaire*, tout en préférant l'interprétation eschatologique du psaume, avoue-t-elle que le sens des ℣. 4-5 cadre mal avec celle-ci et Gunkel se voit obligé de modifier le texte. A la place de : « il a choisi notre héritage », il lit : « il a élargi notre héritage », pour pouvoir donner à héritage le sens de royaume messianique.

L'unique conception messianique exprimée dans le psaume XLVI, et qui a été de tout temps reconnue comme telle, est donc celle de la conversion des païens. L'enthousiasme avec lequel cette perspective est célébrée rapproche ce psaume des psaumes XCIV-XCVII, dont la date la plus probable est celle du retour de l'exil. Cependant le ℣. 6 : « Jahvé monte au milieu des acclamations » s'explique seulement, quand on pense à l'arche d'alliance avec laquelle le Très-Haut remonte à Sion. Cette allusion fait penser à une origine préexilienne du psaume.

Le psaume suivant, XLVII, ressemble beaucoup au précédent. C'est un hymne de procession : les pèlerins admirent la ville sainte, sa gloire, sa force et la protection que lui accorde Jahvé. Depuis Théodore de Mopsueste, on suppose que ce poème fut occasionnée par la destruction de l'armée de Sennachérib. Il y a, en effet, plusieurs traits de ressemblance entre ce chant et le chapitre XXXIII d'Isaïe. Aussi n'y a-t-il qu'un seul exégète moderne, Gunkel, qui ait abandonné cette explication. Il avoue qu'il s'agit d'un événement déterminé; seulement celui-ci n'appartiendrait pas à l'histoire, mais à l'avenir, savoir la dernière attaque des peuples païens contre Jérusalem. Les arguments qu'il allègue contre l'interprétation traditionnelle et à l'appui de la sienne sont faibles.

Le psaume LXXIV est une méditation sur le jugement de Dieu. Le psalmiste expose la manière dont Dieu exerce son activité comme juge des hommes. Il n'intervient pas toujours tout de suite, il juge à l'heure qu'il a fixée : « Quoique je prenne un délai — c'est Jahvé qui parle — je juge quand même avec justice », 3. Même si parfois le monde semble vouloir se disloquer à cause du désordre qui y règne, Dieu n'en reste pas moins le maître, il en a affermi les colonnes, 4. Au temps voulu « il exerce le jugement en abaissant l'un et humiliant l'autre », 8. Il punit en particulier tous les malfaiteurs en leur donnant à boire la coupe de sa colère qu'ils absorberont jusqu'à la lie, 9. Oui, il brisera toutes les cornes des méchants et exaltera celles des justes, 11.

Stade, Gunkel, Staerk, Kittel interprètent de nouveau toutes les expressions saillantes de ce poème, surtout le délai pris par Jahvé et la coupe de la colère divine, dans un sens uniquement eschatologique. Duhm lui aussi suppose que le délai serait celui qui précède le dernier jugement. Mais, si le psalmiste avait, en effet, pensé au grand jugement qui inaugurera le temps messianique, il l'aurait plus clairement indiqué. Comme les termes employés se rapportent en premier lieu au gouvernement ordinaire que Dieu exerce à travers l'histoire, le poète a surtout en vue celui-ci et tout au plus et en second lieu le jugement qui clôturera les temps actuels.

Beaucoup d'exégètes modernes, par exemple Reuss, Baethgen, Bertholet, Duhm, placent ce psaume à l'époque des Machabées, tandis qu'autrefois on pensait souvent à la défaite de Sennachérib. Mais d'Eyragues dit avec raison qu'il est impossible de fixer l'époque. Aussi Kittel et Gunkel s'abstiennent-ils de toute détermination. En pareil cas nous présumons toujours le temps préexilien.

Le psaume LXXV est un chant de triomphe, qui, conformément au titre des Septante : « contre l'Assyrien », est d'ordinaire interprété comme la célébration de la victoire remportée sur Sennachérib. Kittel lui-même avoue qu'il a trait à cet événement historique. D'autre part, il croit que le poète a, comme Isaïe, pris la défaite du roi assyrien pour « une image du jugement final » et qu'il a voulu surtout composer un cantique eschatologique sur l'époque du salut messianique. Dès les premiers ℣. 2-4, il décrirait, comme dans ps. XLV, 9 sq., le combat final, dans 5-7 la bataille décisive contre toutes les puissances hostiles à Jahvé, dans 8-11 le jugement du monde par lequel les justes obtiendront enfin leur récompense. Le point culminant serait atteint dans les deux derniers ℣., 12-13, qui glorifient la fin du despotisme et le règne définitif de paix.

Cette manière de voir est partagée par Pérennès qui caractérise ainsi notre psaume : « A l'occasion de la défaite de l'armée assyrienne, 2-7, le psalmiste annonce le grand jugement messianique qui aboutit à la royauté œcuménique de Jahvé, 8-13. » Bertholet est incliné à admettre quelques traits eschatologiques, de même Calès, *Recherches de science religieuse*, 1926, p. 39. Duhm n'en trouve un qu'au ℣. 11.

Pour Stade, Staerk, Gunkel, Lagrange, le psaume est même exclusivement eschatologique, sans allusion à un fait historique quelconque. Hitzig, Olshausen, Ewald, Graetz, Knabenbauer, Baethgen, d'Eyragues, Zenner sont restés fidèles à l'explication entièrement historique du psaume.

Seule l'exégèse de ces derniers est justifiée. Dans les ℣. 2-7, il n'y a aucune expression qui ne cadre avec la description d'une bataille et d'une défaite ordinaires. Les ℣. 8-13 présentent un peu plus d'ampleur, surtout en 9^b et 10 : « la terre se tait d'épouvante, quand Dieu se lève pour juger, pour sauver tous les humbles de la terre. » Mais où est la teinte eschatologique? Que de fois, par exemple XXXIV, 2; XLIII, 27; LXXIII, 22; XCIII, 2, les psalmistes invitent le Seigneur à se lever et à venir en aide aux justes.

Quand on lit les traductions de ce psaume, on pourrait parfois croire que le verset 11 a un contenu messianique. Pérennès par exemple l'a ainsi rendu : Oui parmi les hommes « les peuples » te loueront, le reste « des peuples te fêtera ». Mais en hébreu on lit mot à mot : « la fureur de l'homme te louera et du reste de la fureur tu te ceindras », phrase qui est sans doute corrompue et dont personne ne peut reconstruire avec certitude la forme primitive.

Le psaume xcii célèbre, comme les Septante l'ont déjà indiqué en lui donnant comme titre : « pour la veille du sabbat où la terre fut créée », la royauté de Jahvé, qui s'est manifestée au moment de la création, par la victoire sur les puissances du chaos. Jahvé est roi, il est revêtu de majesté, son trône est affermi dès le commencement; tel est le contenu des deux premiers versets; les trois suivants sont une description du tumulte des eaux qui remplirent le *tehom* et de l'empire que Jahvé a établi sur elles.

D'après Gunkel, Kittel, Staerk, ce chant serait un des principaux psaumes d'intronisation, un hymne mythico-eschatologique. Il annonce que le combat livré par Jahvé lors de la création se répétera à la fin des temps, lorsque Jahvé établira sa royauté intégrale. Pour trouver au ps. xcii un tel contenu, il faut partir de ce principe que la phrase « Jahvé est roi » dénote toujours un psaume eschatologique et le lire ensuite avec cette idée préconçue.

Le psaume xcviii est un hymne en l'honneur de Jahvé, roi du monde et d'Israël. Devant le Très-Haut assis sur les Chérubins, les peuples et la terre entière doivent trembler. Le maître de l'univers a comme qualités distinctives la sainteté et la justice. Il les a révélées d'une façon particulière au sein du peuple élu.

Les termes employés sont tout à fait généraux et ne peuvent se rapporter qu'au règne actuel de Jahvé. Aussi la plupart des exégètes n'ont-ils pas pensé à leur donner un sens eschatologique. Staerk relève expressément que le psaume n'a pas un contenu prophétique : c'est un hymne d'action de grâces après une victoire, mais le psalmiste exalte cette victoire comme l'ouverture de l'ère messianique. Kittel partage cette opinion. Bertholet, la *Bible du Centenaire*, et surtout Gunkel prennent même ce chant pour un véritable psaume d'intronisation. Aussi Gunkel traduit-il le ỳ. 1ª : « Jahvé est devenu roi » et lit le ỳ. 1ᵇ : « il s'assit sur les Chérubins ». La vocalisation fautive des massorètes aurait caché jusqu'à nos jours le caractère eschatologique du psaume. Mais le changement de *iošeb* « assis » en *iašab* « il s'assit » n'est nullement justifié, et surtout il ne révèle en aucune façon que le psaume soit messianique.

3° *Passages messianiques épars dans les psaumes.* — Nous venons de constater qu'à côté des psaumes qui sont des oracles sur le Messie, aucun autre cantique préexilien n'a un contenu entièrement messianique. Parmi les prétendus psaumes eschatologiques un seul renferme des idées messianiques.

Parmi les autres psaumes qui semblent appartenir à l'époque des rois, trois seulement présentent encore la perspective messianique.

1. D'abord le psaume lxvii. C'est un hymne de procession. Le poète y glorifie Jahvé à cause des hauts faits opérés dans le passé et dans le présent et encore attendus pour l'avenir. Dans les versets qui se rapportent aux temps futurs, 29 sq., le cantique prend une tournure messianique. Dieu est prié de confirmer et d'achever ce qu'il a déjà fait pour son peuple. Qu'il menace surtout l'Égypte, « la bête sauvage des roseaux », et les autres peuples païens avec leurs rois. Alors ces rois viendront apporter des présents au temple de Jérusalem. Les puissants de l'Égypte eux-mêmes accourront et l'Éthiopie tendra ses mains vers Jahvé. Dès maintenant le psalmiste invite les royaumes de la terre à acclamer le Très-Haut. Voir P. Synave, *L'universalisme dans le ps. LXVIII* (*LXVII*) dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 51-58.

A peu près tous les exégètes donnent cette explication eschatologique aux ỳ. 29-32. Gunkel a l'idée extravagante d'interpréter le psaume tout entier comme eschatologique, même les passages où sont racontées la sortie de l'Égypte et la conquête de Canaan; car tout ces événements d'après lui se répéteront à la fin des temps.

Il suppose avec beaucoup d'exégètes une date très tardive pour le psaume, tandis que Kittel renonce à toute indication chronologique et que Staerk avoue son absolue indécision.

2. En second lieu : lxxx, 14-17 : « Ah! si mon peuple voulait m'écouter, si Israël voulait marcher dans mes voies! A l'instant j'humilierais ses ennemis, je tournerais ma main contre ses adversaires. Ceux qui haïssent (maintenant) Jahvé, le flatteraient et vivraient dans une crainte éternelle. Je le nourrirais de la fleur du froment, je le rassasierais du miel du rocher. » Ces versets clôturent un hymne de fête et expriment que le salut espéré viendra dès qu'Israël s'en rendra digne. La désobéissance du peuple retient les faveurs que Jahvé voudrait lui accorder.

Bien que le ỳ. 17 rappelle Deut., xxxii, 12-14, le psaume n'est pas postexilien comme le prétendent Kittel, Bertholet, Duhm. S'il datait d'un temps postérieur à la captivité, le bienfait du retour serait sans doute mentionné. Baethgen et Gunkel le placent avant la destruction de Jérusalem.

3. Le troisième texte est le psaume lxxxvi. Celui-ci appartient au groupe des hymnes qui exaltent Jérusalem. Parmi les titre de gloire de la ville sainte, le poète relève qu'elle est la patrie de tous les adorateurs de Jahvé. Malheureusement le texte est mal conservé. S'agit-il seulement ici du rôle que Sion joue comme centre religieux des Juifs dispersés et des prosélytes? Ou le privilège y est-il en outre envisagé dont elle jouira comme capitale du royaume messianique? Il est curieux que tous les exégètes que nous avons vu relever à outrance le caractère eschatologique de maint psaume ne l'admettent pas pour celui-ci. Baethgen par contre tient avec raison que ce cantique est à rapprocher des prophéties d'Isaïe, ii, 2-4; xi, 10; xviii-xix, sur la conversion des nations étrangères. La plupart des exégètes catholiques ajoutent à l'explication historique l'interprétation prophétique. En effet la proclamation que les grandes nations ont droit de cité à Jérusalem et qu'elles sont regardées par Dieu comme nées à Sion ne s'explique complètement que comme oracle eschatologique.

Tous les critiques qui rapportent ce psaume uniquement aux Juifs de la dispersion ou aux prosélytes le prennent pour postexilien. Mais la mention de Babylone et de l'Égypte exclut, comme Baethgen le relève avec raison, cette époque tardive.

4. A en croire surtout ceux qui ont découvert les psaumes eschatologiques, il y aurait encore d'autres psaumes préexiliens dans lesquels se rencontrent des versets messianiques. C'est ainsi que Kittel, Bertholet, Staerk prennent ps. vii, 7-9ª, pour une prière adressée à Dieu d'intervenir par le jugement du monde : « Lève-toi, Jahvé..., toi qui ordonnes le jugement. L'assemblée des peuples t'environne; au-dessus d'elle remonte dans la hauteur. Jahvé juge les nations. » Ces paroles, mal conservées et déjà peu claires en elles-mêmes, sont surtout mystérieuses en raison de leur contexte. Le psaume est la supplication d'un individu persécuté et calomnié. Tout à coup celui-ci implore le Très-Haut de lui rendre justice devant les peuples par un jugement solennel. Il est bien possible que les versets qui contiennent cette demande soient intercalés après coup. Mais qu'ils aient appartenu au texte original ou non, jamais ils n'ont un caractère eschatologique; car les peuples ne sont pas l'objet du jugement, ils en sont seulement, comme le relève justement Duhm, les spectateurs.

Les psaumes ix et x (hébr.), qui ont formé primi-

tivement un seul cantique (Vulgate, IX), sont une glorification du juste gouvernement de Dieu qui punit les impies, protège les opprimés. Gunkel et Kittel y trouvent plusieurs versets eschatologiques. D'abord, IX, 8-9 : « Jahvé siège toujours, il a affermi son trône pour le jugement, il juge le monde avec justice, il gouverne les peuples avec droiture. » Il faut avoir la manie eschatologique pour penser, pendant la lecture de ces phrases, à l'intronisation de Jahvé à la fin des temps et au dernier jugement, pour en tirer avec Kittel la conclusion que probablement tout le psaume IX vise l'ère messianique, ou pour prendre avec Gunkel les ℣. 6-17 pour un hymne eschatologique.

Au psaume X, les mêmes auteurs prennent les ℣. 16-18 pour eschatologiques : « Jahvé est roi à jamais; les païens disparaissent de son pays. Tu entends les souhaits des humbles... pour faire droit à l'orphelin et à l'opprimé afin qu'un homme mortel ne les tyrannise plus ». Pérennès s'associe à eux et y trouve également la perspective messianique. Nous avouons que le sens messianique de ces trois versets est bien plus acceptable que pour IX, 8-9. Cependant ce n'est pas le sens obvie; car le désir de voir disparaître les païens de la Palestine était regardé comme réalisable avant l'ère messianique, et de tout temps on attendait de Jahvé qu'il exaucerait la prière des pauvres pour les protéger.

Le psaume X est une touchante expression de la confiance en Jahvé. Il se termine par l'idée que, tandis que les méchants seront terriblement punis par Dieu, « le juste verra sa face », 7b. Le sens de l'expression : « voir la face de Jahvé », qui se rencontre aussi ps. XVII, 15, ps. XLI, 3, est très discuté. Voir Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, 1924. D'après Gunkel, Duhm, Baetghen, elle signifie simplement : apparaître au temple, ce qui est le cas ps. XLI, 3, ou jouir d'une façon sensible de la faveur divine. D'autres, par exemple Lagrange, Pérennès, Kittel, Bertholet, la prennent pour une locution eschatologique. Les deux premiers y voient une allusion à la vie après la mort, les deux autres à l'état heureux des justes qui, à la fin des temps, posséderont Jahvé sur la terre. Seule cette dernière conception donnerait à la phrase « voir la face de Dieu » un sens messianique. Mais elle est dénuée de tout fondement.

Dans le psaume LVII, qui est une prière adressée à Dieu dans un grand péril, se trouve deux fois, ℣ 6 et 12, comme refrain la demande : « Lève-toi, ô Dieu, au-dessus des cieux, que ta gloire (brille) sur toute la terre. » Kittel prétend que par ce refrain le psalmiste envisage son salut à la lumière eschatologique. Il désirerait l'arrivée du grand jugement universel, parce que seule la manifestation de Jahvé le délivrera. La *Bible du Centenaire* indique la même conception, à la différence que le sujet du psaume est supposé être la communauté d'Israël. Gunkel dit avec raison qu'il ne peut pas être question d'eschatologie dans ce psaume. Le sujet est, en effet, un individu et il est inconcevable qu'un individu exige qu'à cause de lui le jour de Jahvé arrive. Le refrain n'est qu'une forme solennelle et ample de la prière simple : aide-moi. On en dira autant de ps. LXXXI, 8; XC, 16.

Somme toute il ne reste que six psaumes à contenu messianique parmi les dix-neuf étudiés dans ce chapitre, pour lesquels des exégètes avaient supposé un sens eschatologique.

V. LES IDÉES MESSIANIQUES DES TEMPS EXILIENS ET POSTEXILIENS. — *I. ÉZÉCHIEL.* — Jahvé n'abandonna pas son peuple non plus durant l'exil. Parmi les déportés de l'année 597 se trouvait déjà celui qui devait être auprès d'eux son porte-parole, Ézéchiel. En 593, il l'établit comme « sentinelle de son peuple », III, 17, et lui donna l'ordre de s'adresser à ses frères en exhortant chacun individuellement. Par cette activité Ézéchiel avait à maintenir la foi parmi les captifs de Babylone, à les rendre dignes du pardon divin et du retour en Chanaan. Cette mission devait amener Ézéchiel à entretenir dans une large mesure les espérances messianiques. Il ne le fit pourtant d'une façon systématique que durant la seconde période de son ministère, c'est-à-dire après 586.

Le recueil des prophéties d'Ézéchiel ne soulève pas les graves problèmes de haute critique qui se rencontrent pour les livres d'Isaïe et de Jérémie. Jusqu'en ces derniers temps il a été regardé par à peu près tous les exégètes non seulement comme entièrement dû à la plume d'Ézéchiel, mais aussi comme une œuvre d'un seul jet.

Il est vrai que le travail de critique littéraire accompli par les récents commentateurs, Kraetzschmar (1900), Toy (1904), Rothstein (1922) Heinisch (1923), Hermann (1924) a démontré que le livre d'Ézéchiel est lui aussi d'origine plus compliquée qu'on ne le croyait jusqu'ici : le prophète a refait et remanié son ouvrage et, à côté des fautes de copiste, le texte actuel contient des changements et de courtes additions provenant d'autres rédacteurs. Mais tous ces interprètes sont unanimes à reconnaître qu'à peu près tous les passages importants furent écrits par Ézéchiel lui-même. « Somme toute, il faut dire que dans une large mesure, le livre doit être pris pour la collection de ce qu'Ézéchiel a fixé par écrit, et qu'Ézéchiel a personnellement fait cette collection. » Hermann, p. XXXIV.

Cependant quelques mois après que Hermann écrivait cette rassurante conclusion, G. Hölscher, *Hezekiel, der Dichter und das Buch*, 1924, a cru pouvoir affirmer qu'il faudrait tenir comme tout à fait insuffisante la critique faite jusqu'ici. A l'entendre, le livre qui porte le nom d'Ézéchiel serait un des moins authentiques de la littérature prophétique. La majeure partie des discours, en particulier tout ce qui se rapporte à la restauration et au temps messianique, aurait été ajoutée après coup. Quelques rares poésies devraient être attribuées à Ézéchiel. Tout le reste serait écrit en prose et dû à différents auteurs du Ve siècle. Dans sa forme actuelle le livre d'Ézéchiel serait un écrit polémique lancé sous le nom du prophète par le sacerdoce sadokite.

G. Hölscher n'aurait pas eu besoin de relever dans son introduction que l'analyse qu'il entreprend, en vue de séparer dans les parties authentiques des morceaux secondaires, n'est pas toujours juste. Sa critique est tellement subjective et radicale qu'on peut prouver par elle tout ce qu'on veut. Il n'est donc pas nécessaire d'en tenir compte. Au nom d'une critique non moins hardie, Mowinckel, *Ezra den Shriftlaerde*, 1916, avait déjà rejeté Ez., XL-XLVIII. Voir la réfutation faite par Werner Kessler, *Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel*, 1926, *Berichte des theologischen Seminars der Brüdergemeinde in Herrnhut*, XI.

1° *Prophéties d'Ézéchiel avant la chute de Jérusalem* (586). — Avant la chute de la ville sainte, les promesses sont très rares chez Ézéchiel. Il est vrai que, dans le texte actuel des oracles de ce temps, on trouve dispersées de nombreuses prédictions messianiques; mais, en les comparant au contexte, on s'aperçoit que beaucoup d'entre elles ont été ajoutées après coup; car au point de vue psychologique, pédagogique et parfois même logique, il paraît invraisemblable que le prophète ait fait au même moment des affirmations aussi contradictoires que celles qui se trouvent parfois juxtaposées dans son livre. On n'en conclura pas à l'inauthenticité de ces prophéties, mais seulement à leur origine postérieure.

Parce qu'Israël continuait, même après la première déportation, à être « une maison de révolte » — c'est chez Ézéchiel la désignation continuelle du peuple élu — qui ne voulait pas écouter son Dieu, II, 5; III, 7, etc., les accusations et les menaces formèrent en effet longtemps presque l'unique contenu de ses discours. Dans les paraboles des c. XVI (Heinisch, *Der Prophet Ezechiel*, 1923, p. 48, et Hermann, *Ezechiel*, 1924, p. 102, regardent les ỳ. 44-63 comme ajoutés après 586; mais il vaut mieux avec Rothstein, dans Kautzsch, t. II, 1922, p. 909, prendre pour tardifs seulement 42^b, 53^b, 55^b, 60-63, versets qui contiennent des promesses de salut) et XXIII, il incrimine Israël et Jérusalem en termes qui choquent autant par leur dureté que par leur crudité. A maintes reprises, V, 1-2, 12-17; VI, 11-14; VII, 14-16; XV; XXI, 8-9; XXIV, 1-14; XXXIII, 27-29, il annonce une ruine définitive de la ville sainte et de la Judée, ainsi qu'une extermination totale de leurs habitants. Ce n'est que par un jugement radical que la colère de Dieu sera assouvie, V, 13; VI, 12, et qu'on reconnaîtra que Jahvé est le vrai Dieu, VII, 7; XXXIII, 29. Quelques exégètes, par exemple Heinisch et Hermann, estiment qu'Ézéchiel aurait en outre prédit une catastrophe mondiale que Jahvé déchaînerait pour faire disparaître Israël. Cependant la fin de VII, 2, ne doit pas se traduire, comme ils l'ont fait, par : « La fin vient pour les quatre coins du monde », mais seulement par « la fin vient pour les quatre coins du pays ». On ne doit même pas prendre à la lettre les menaces qui présentent cette fin comme absolue. Cela résulte déjà des phrases par exemple, V, 3-4; VI, 8-10, que le prophète lui-même y ajouta plus tard pour les adoucir. Leur caractère hyperbolique ressort ensuite du fait que, déjà durant les premières années de son ministère, Ézéchiel a promis par deux fois le salut au moins à un petit reste de la population qui séjournait encore en Palestine. Dans la vision relative à l'affreuse idolâtrie pratiquée dans le temple par les anciens et au départ de Jahvé de la ville, il aperçoit un ange qui marque d'un signe avant le jugement « ceux qui gémissent et se lamentent à cause de tous les crimes qui se font en elle », pour qu'ils ne soient pas tués avec les autres, IX, 4. Il compare, XXII, 17-22, ces quelques justes à un peu d'argent qui au creuset sera dégagé des scories.

Comme Jérémie, Ézéchiel comptait donc pour l'avenir beaucoup plus sur les Juifs qui se trouvaient déjà en Babylonie que sur ceux qui restaient encore en Judée. C'est de ceux-là qu'il s'occupait de toutes ses forces, pour préparer le nouveau peuple, agréable à Dieu. Ce sont eux qu'il invite à la conversion, en les assurant que Jahvé ne veut pas la mort du pécheur mais, au contraire, sa conversion et sa vie, XVIII, 23, 32, ce qui signifie que Dieu ne veut pas les enlever par une mort prématurée, mais les garder pour qu'ils voient le bonheur messianique. Pour cette raison il leur ouvre dès le commencement, au moins par quelques prophéties, la perspective de l'ère messianique. Ainsi il prédit que l'exil ne durera pas toujours, mais qu'il prendra fin après quarante ans, IV, 6. Lorsque le roi Sédécias se fut laissé entraîner à secouer le joug babylonien et à rendre ainsi inévitable la chute de Jérusalem, le prophète dans le magnifique oracle du c. XVII annonce que, si la branche de la famille davidique représentée par ce roi doit être rejetée, une jeune tige de la branche de Jéchonias sera plantée sur la montagne d'Israël pour devenir un cèdre majestueux; à l'ombre de ses rameaux les oiseaux de tout genre viendront habiter. C'est la prédiction du royaume du Messie, issu de la racine de David, XVII, 22-24.

Une autre allusion au Messie se trouve, XXI, 32, où il est dit que le pays avec tout ce qu'il contient sera transformé en ruines, jusqu'au moment où apparaîtra celui à qui appartient le jugement, passage où Ézéchiel reprend la promesse de Jacob, Gen., XLIX, 10. Cf. col. 1416.

Parce que, après la déportation de 597, ceux qui restaient en Palestine convoitaient les biens des exilés — ils croyaient que ceux-ci ne reviendraient plus — Ézéchiel publia que Dieu ramènerait les déportés et leur donnerait de nouveau le pays. Ils reviendront transformés, avec un cœur nouveau, et marcheront dorénavant selon les lois du Très-Haut, XI, 14-21.

Cette prophétie reçut un complément significatif par celle qui termine le discours que le prophète adressa, en 591, à des anciens qui le consultaient, XX. L'objet de leur demande n'est pas expressément indiqué, mais il résulte de l'ensemble de la réponse et surtout du ỳ. 32 qu'il s'agissait de la tentative de pratiquer le culte de Jahvé sous des formes analogues à celles des rites païens, et peut-être même de la construction d'un temple en terre étrangère. Ézéchiel répond d'abord par un aperçu de l'histoire des aberrations d'Israël toujours porté à l'idolâtrie et des miséricordes de Jahvé constamment prêt à lui pardonner, XXI, 1-32. Aujourd'hui même Jahvé n'est pas au bout de ses soins pour son peuple. Il veut maintenir et exercer ses prérogatives royales sur les Israélites. Aussi les ramènera-t-il de l'exil dans la patrie. Mais, de même que, lors de la sortie d'Égypte, il les a conduits à travers un désert et les a soumis à un jugement à cause de leur révolte, ainsi cette fois encore les fera-t-il passer par un désert, et avant leur nouvelle entrée en Canaan il séparera les justes des injustes. La partie saine du peuple rentrera et servira fidèlement son Dieu qui, en récompense, la comblera de ses faveurs, XX, 33-44. (Il n'y a, nous semble-t-il, aucune nécessité de séparer cette promesse de l'exhortation qui précède; car rien n'indique qu'il faille supposer avec Rothstein, p. 920, et Heinisch, p. 104, que tout le peuple se trouve déjà en exil, ou avec Hermann, p. 127, que la catastrophe de 586 a déjà eu lieu.)

2° *Prophéties d'Ézéchiel après 586.* — Ces quelques prédictions sporadiques de l'avenir glorieux, qui datent toutes du temps qui précéda la débâcle, ont été ensuite élargies et enrichies par des exposés qui sont les plus systématiques de toute la littérature des prophètes. Jérusalem une fois détruite, les accusations et les menaces cessent complètement et font place aux plus magnifiques promesses. Ézéchiel rassure immédiatement les exilés, accablés par la triste nouvelle de la chute de Jérusalem, en leur répétant que Dieu ne veut pas la mort, mais la conversion, XXXIII, 11, et qu'ils verront le salut s'ils font sincèrement pénitence et persévèrent dans l'obéissance envers Jahvé, XXXIII, 10-20. Ce salut, Ézéchiel le décrit dans la suite d'une façon plus détaillée que tous les autres voyants.

D'une part il le fait d'une manière négative. Dans ce sens il annonce d'abord en six oracles, XXV-XXXIII, XXXV, l'extermination de tous les voisins d'Israël : Ammonites, Moabites, Édomites, Philistins, habitants de Tyr et de Sidon. Ensuite, dans une autre série, XXIX-XXXII, prononcée en partie dès avant 586, il prédit la ruine de l'Égypte. D'un ton solennel il lui fait savoir que le jour de Jahvé viendra aussi sur elle, XXX, 2-3. Sa destruction cependant ne sera pas définitive comme celle des nations voisines. Les Égyptiens, après avoir été dispersés pendant quarante ans, reviendront dans leur pays et formeront un petit peuple. Les épreuves les auront amenés à reconnaître que Jahvé est le seul vrai Dieu, XXIX, 12-16.

D'autre part, il présente le bonheur à venir d'une façon positive. Il le résume en trois tableaux. Une

première fois il compare, comme Isaïe, Michée et Jérémie, le peuple des deux royaumes à un troupeau que ses bergers ont jusqu'ici négligé, exploité, dispersé. A l'avenir Jahvé s'occupera lui-même de ses brebis, les recueillera et les reconduira en Palestine, xxiv, 1-16, après avoir écarté du nouveau troupeau tous les mauvais éléments, xxxiv, 17-22. Il leur donnera un seul pasteur, « son serviteur David », xxxiv, 23-24; xxxvii, 15-28. Ézéchiel répète donc la dénomination que Jérémie avait appliquée au Messie. Les animaux sauvages, qui figurent les nations voisines, ne troubleront plus le bercail d'Israël. Des pluies abondantes produiront de riches pâturages jusque sur les hautes montages, xxxiv, 14, et partout régnera une grande fertilité, xxxiv, 26-27. Jahvé garantira la durée éternelle de cet état de choses par une nouvelle alliance de paix, et par son habitation au milieu du peuple, xxxiv, 24-28.

Dans une seconde description, xxxvi; xxxvii, 15-28, Ézéchiel s'adresse aux montagnes : c'est en vain que les peuples des alentours se sont moqués d'elles, en voyant qu'elles restent à jamais dévastées. Précisément pour répondre à ces railleries, pour sauver son honneur, Dieu leur donnera de nouveau la verdure et les fruits. Il les invite à se parer pour recevoir dignement le peuple qui viendra bientôt. Les « rescapés » rebâtiront les villes et deviendront plus nombreux et plus heureux que jamais. Ils vivront comme dans l'Éden, xxxvi, 35. Cette prospérité leur adviendra non parce que entre temps ils s'en seraient rendus dignes, mais uniquement parce que Jahvé veut sauver son honneur. Comme pourtant la condition indispensable de tout ceci est la sainteté, Jahvé sanctifiera Israël par une intervention toute particulière. Celle-ci consistera d'abord en un acte extérieur et rituel : Dieu les aspergera d'une eau pure qui les purifiera. Il fera plus encore : conformément à une prophétie antérieure, il créera un cœur nouveau qui remplacera leur cœur de pierre, et il leur communiquera l'Esprit divin qui les amènera à observer les commandements du Très-Haut.

Dans un troisième tableau, qui est tout à fait propre à Ézéchiel, xl-xlviii, le prophète dépeint sous la forme d'une vision le nouveau temple comme formant avec son culte le centre de toute la vie des Israélites après l'exil, et le nouveau pays complètement transformé. En véritable architecte, il décrit d'abord, jusque dans ses moindres détails, le temple majestueux qui se dressera dans la ville sainte, xl-xlii, ensuite, en prêtre enthousiaste, l'entrée de Jahvé dans le temple, l'inauguration de l'autel des holocaustes, le service des fêtes et des sacrifices, le ministère des prêtres, le rôle du roi et du peuple par rapport au culte, xliii-xlvi, finalement, en géomètre et économiste, la transformation et la répartition de la Terre sainte entre les douze tribus : une source jaillira du temple et deviendra un grand fleuve dont les eaux fertiliseront surtout la contrée si aride de l'Est et assainiront, en s'y jetant, la mer Morte elle-même. Dans le pays ainsi arrosé chaque tribu possédera une bande de terrain allant de la Méditerranée au Jourdain, xvlii-xlviii.

Par cette description de la situation future d'Israël et de Canaan, il est certain qu'Ézéchiel n'a pas voulu parler uniquement en symboles, mais établir un code et dresser un plan qui, par la bonne volonté des hommes et davantage encore par l'intervention miraculeuse de Dieu, devait être un jour plus ou moins réalisé.

Pour couper court à tous les doutes qui pourraient être émis au sujet de la réalisation du salut tel qu'il l'a décrit dans cette dernière vision et tel qu'il l'avait déjà antérieurement exposé, xxxiv-xxxvii, Ézéchiel communique à ses auditeurs une autre vision encore, la célèbre vision des ossements desséchés qui gisent dans une plaine et qui tout à coup sont revêtus de chair et de peau, et complètement ranimés. C'est ainsi que Jahvé ressuscitera le peuple du tombeau dans lequel il se trouve à présent, et le ramènera dans son pays. Il agira en maître absolu et tout-puissant; tout essai d'empêchement tenté par un ennemi sera vain, xxxvii, 1-14.

Cependant une fois rétabli en Palestine et après avoir joui pendant un certain temps de sa tranquillité et de son bonheur, Israël aura à soutenir une dernière tentative faite en vue de troubler sa paix par tous les peuples ennemis de Dieu. Ils seront réunis en une armée immense sous le roi Gog qui les conduira contre Jérusalem. Mais, arrivés devant la ville sainte, Jahvé les renversera subitement et fera briller plus que jamais sa gloire devant les nations, xxxviii-xxxix. La prophétie relative à cette expédition dont le caractère mystérieux est encore augmenté par l'état imparfait et complexe de la forme littéraire, est peut-être la plus énigmatique de tout l'Ancien Testament. Elle introduit un élément tout nouveau dans les perspectives des temps messianiques qui se retrouvera plus tard sous d'autres formes.

Ce coup d'œil sur les oracles d'Ézéchiel montre que, tout en contenant plusieurs idées nouvelles, ils ne diffèrent cependant pas au fond de ceux des prophètes préexiliens. A en croire beaucoup de critiques, surtout ceux de l'école évolutionniste, il en serait autrement. Ézéchiel aurait inauguré un messianisme qui se distinguerait du tout au tout de celui de ses prédécesseurs, et qui aurait exercé une influence exceptionnelle sur celui de ses successeurs : il serait le père de l'apocalyptique, et c'est à partir de lui que les prophètes auraient pris un intérêt particulier à l'eschatologie.

Cette appréciation d'Ézéchiel est due en grande partie à ce que ces auteurs rendent le prophète responsable des lois rituelles contenues dans la quatrième source du Pentateuque (Code sacerdotal). De ce chef, ils ne le tiennent plus pour un vrai prophète. D'un côté, Ézéchiel n'aurait plus été un véritable homme de Dieu entrant, à la façon d'Isaïe et de Jérémie, en communication directe et intime avec Jahvé : ses relations avec Dieu auraient été régularisées par un légalisme cultuel et extérieur. De l'autre, il n'aurait pas non plus été un véritable homme du peuple, adressant à ses auditeurs, en discours entraînants et spontanés, le message puisé dans son contact vivant et immédiat avec Dieu : la réflexion dogmatique, la composition littéraire auraient prédominé chez lui. Au point de vue messianique la conséquence serait que les oracles d'Ézéchiel contiennent, au lieu de prédictions sobres, des spéculations fantaisistes, des calculs artificiels sur les temps à venir et qui se rapportent de préférence à l'époque eschatologique, tout à fait comme ceux des auteurs apocalyptiques des deux derniers siècles avant J.-C.

Contre cette dépréciation du rôle prophétique proprement dit d'Ézéchiel une forte réaction s'est fait sentir; voir le commentaire de Hermann et l'étude de J. Touzard sur Ézéchiel, dans *Revue biblique*, 1919, p. 5-88, dont voici la conclusion : « L'esprit prophétique n'a pas subi de déviation (en lui), quoi qu'en disent nombre de critiques indépendants », p. 88. Cette réaction a trouvé une expression singulièrement exagérée dans la critique si négative de Hölscher, qui, en ne laissant à Ézéchiel que quelques morceaux de son livre, l'a mis de nouveau sur le même rang que ses grands prédécesseurs.

Mais sur le rôle d'Ézéchiel par rapport à l'apocalyptique et à l'eschatologie, beaucoup ont cru devoir

maintenir l'appréciation de la critique évolutionniste. Ainsi Dürr dans sa monographie, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apocalyptik*, 1923 : Non seulement au point de vue formel, par ses visions, ses actes symboliques, son style, mais aussi au point de vue réel, surtout par sa description de l'expédition de Gog, Ézéchiel serait le premier représentant de l'eschatologie apocalyptique. Mais, à cet égard aussi, une rectification s'impose. La fausse conception du rôle littéraire d'Ézéchiel est principalement due à une confusion des idées relatives à l'eschatologie et aux écrits apocalyptiques. Cette confusion atteint son point culminant chez Dürr quand il prétend, p. 105, qu'Ézéchiel « a été le premier, dans un but de consolation, à s'occuper d'une manière prononcée de l'eschatologie », et, p. 10, que le caractère principal des apocalypses est leur « contenu essentiellement eschatologique ». Les deux affirmations sont également inexactes. D'abord Ézéchiel est loin d'être le premier à s'ouvrir aux perspectives eschatologiques. Les prédictions de tous les prophètes antérieurs se rapportent à tel point à la fin de l'ordre actuel, que beaucoup d'exégètes modernes préfèrent les appeler non pas « oracles messianiques » mais « oracles eschatologiques ». En attribuant à Ézéchiel les premiers textes eschatologiques, Dürr pense sans doute exclusivement aux chapitres XXXVIII-XXXIX; mais par là il restreint, d'une façon arbitraire et inusitée, le sens du terme « eschatologique » et donne, comme nous le verrons tout à l'heure, au contenu de ces deux chapitres une importance exagérée.

La deuxième affirmation se rattache à une conception des apocalypses qui, pour être aujourd'hui communément reçue, n'en est pas moins fausse. Certes l'eschatologie forme le contenu principal des apocalypses; mais tel est aussi le cas pour les écrits strictement prophétiques, et les auteurs apocalyptiques ont, autant que les vrais prophètes, rapproché la fin des temps de leur époque. Au point de vue eschatologique, il n'y a donc pas de différence notable entre les livres prophétiques et apocalyptiques. Ce qui les distingue est tout autre chose, comme on le dira ultérieurement.

Outre ces conditions générales, c'est l'estime exagérée de l'épisode de Gog qui a amené Dürr et ses prédécesseurs, à prendre le livre d'Ézéchiel pour l'inauguration du genre apocalyptique. La description de l'attaque suprême des peuples formerait « l'achèvement du tableau qu'Ézéchiel a tracé de l'avenir », p. 66. C'est par elle qu'il aurait exercé « la plus grande influence sur les siècles suivants », p. 90. Le fait qu'encore une fois il doit y avoir après le rétablissement d'Israël, « à la fin des temps », XXXVIII, 16, une crise qui amènera la défaite définitive des païens serait devenu « le centre autour duquel se groupaient toutes les autres espérances », p. 90, « le point de départ de toute une dogmatique eschatologique », p. 65.

Il est indéniable que les chapitres XXXVIII-XXXIX forment la partie la plus originale du livre d'Ézéchiel, mais ils sont loin d'en être une partie intégrante. Ils pourraient manquer sans qu'il y eût de lacune. Par l'imagination exubérante qui s'y manifeste et par le caractère énigmatique de leur contenu, ils ne complètent pas, ils dérangent plutôt le tableau général dessiné par le prophète. D'autre part ce contenu n'est pas entièrement nouveau. Les oracles d'Isaïe qui se rapportent au siège de Jérusalem par Sennachérib ainsi que les psaumes qui y font écho, décrivent, également, la ruine définitive des païens devant les murs de la ville sainte; de même Jérémie, XXV, avait annoncé le désastre général de tous les peuples. Ce qui est tout à fait nouveau, chez Ézéchiel, savoir que l'irruption des peuples ennemis se fera en plein temps messianique, est une donnée tellement hors du cadre général du prophétisme qu'elle est et restera toujours obscure.

Pour ce qui regarde l'influence qu'Ézéchiel est censé avoir exercée par ces mêmes chapitres, elle ne se présente pas non plus comme aussi extraordinaire que Dürr le prétend. Elle se constate chez Abdias, Zacharie et Joël, qui prédisent une attaque générale des peuples contre Jérusalem laquelle finira par leur défaite complète. Mais, pour leur conception de ce jugement des nations, ces prophètes dépendent en même temps d'Isaïe et de Jérémie, comme le montre la comparaison d'Abdias, 16 avec Jer. XXV, 15, 28; XLIX, 12; de Zach., XII, 2 avec Jer. XXV, 15, 28; de Joël, IV, 10 avec Is., II, 4. D'autre part ce qui est le plus caractéristique chez Ézéchiel, savoir que l'invasion des païens troublera la paix messianique déjà existante, est complètement perdu de vue par Abdias, Zacharie et Joël. Ce trait qui, d'après Dürr, est si proprement apocalyptique, manque dans les apocalypses elles-mêmes, à l'exception d'Hénoch, LVI, et du IIIe Livre sibyllin, vers 657-667. Alors de quel droit nommer Ézéchiel le père de l'apocalyptique?

Outre la bibliographie à la fin de l'article ÉZÉCHIEL, voir : Rothstein, *Das Buch Ezechiel*, dans *Kautzsch*, 4e édit., 1922, t. I; P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel*, 1923; J. Hermann, *Ezechiel übersetzt und erklärt*, 1924.

L. Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, 1891; Kamrath, *Der messianische Teil der ezechielischen Prophetie*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1891; Boehmer, *Melek und nasi bei Ezechiel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, *Die prophetische Heilspredigt Ezechiels*, *ibidem*, 1903; O. Norbeck, *Den messianska Profetian hos Hesekiel*, 1901; K. Begrich, *Das Messiasbild des Ezechiel*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904; J. Laijciak, *Ézéchiel, sa personne et son enseignement*, 1906; Mesnard, *Les tendances apocalyptiques chez le prophète Ezéchiel*, 1909; W. F. Lofthouse, *The prophet of reconstruction. A patriots ideal for a new age*, 1920; L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, 1923.

II. LA SECONDE PARTIE D'ISAIE. — La commission biblique, 29 juin 1908, relève que dans les chapitres que la critique voudrait contester à Isaïe, le prophète s'adresse aux exilés comme s'il vivait au milieu d'eux : *Judæos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur.* Cette indication engage l'exégète catholique à interpréter les textes dans le cadre de l'exil, comme l'ont déjà fait Touzard dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1642 sq.; Fischer, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, 1916, p. 45 sq.; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 125 sq.; Fr. Feldmann, *Das Buch Isaias*, 1926, t. II, p. 13 sq.

1° *Les chapitres XL à LV.* — Ézéchiel avait exercé son ministère dès le commencement de la captivité, c'est-à-dire à l'époque la plus dure de l'épreuve, alors que ne brillait aucune lueur de salut. Les prophéties d'Isaïe, XL-LV, nous transportent par contre à la fin de l'exil, au moment où la marche victorieuse de Cyrus fait poindre l'aurore de la délivrance. Aux Israélites qui suivaient avec une attention soutenue les conquêtes du roi perse, le prophète annonce que Babylone sera bientôt renversée, que c'est même principalement dans le but de détrôner cette maîtresse orgueilleuse du monde oriental et de lui arracher les captifs d'Israël que Jahvé a appelé Cyrus, XLI, 2; XLV, 4, et le conduit de victoire en victoire, XLIII, 14; XLV, 1-3. Il leur promet même qu'à peine ce héros aura-t-il pris Babylone, Jahvé se mettra en personne à la tête de son peuple pour le reconduire en Palestine. Dans l'exécution de cette œuvre, le Très-Haut est présenté tantôt comme un guerrier qui

pousse des cris et dessèche les pays des ennemis par le feu de sa colère, XLII, 13-15, guide ses élus, armée irrésistible qui broie ses adversaires, XLI, 14-16, tantôt comme un berger qui conduit les Israélites avec le plus grand soin à la façon d'un troupeau, XL, 10-11.

Le retour se fera par la voie la plus directe à travers le désert, qui, largement arrosé et orné des plus beaux arbres, sera transformé en jardin, XLI, 17-20; XLIII, 19-20; XLIX, 9-11. Là où passera le cortège, les collines seront abaissées et les vallées aplanies, XL, 3-4. Dès maintenant des messagers de bonne nouvelle sont envoyés aux villes de la Judée pour leur annoncer le relèvement de leurs ruines et le retour de leurs habitants, XL, 9. C'est surtout Jérusalem qui doit se réjouir et se préparer à recevoir avec la plus grande allégresse Jahvé qui lui ramène ses enfants. Ils seront si nombreux qu'elle sera trop étroite, XLIX, 20-21. Elle sera donc reconstruite, non seulement en pierres ordinaires, mais en pierres précieuses, LIV, 11 sq.; elle deviendra un Éden, où l'on trouvera la joie et l'allégresse, LI, 3.

Tout ce rétablissement du pays et de la nation est présenté non pas comme un épisode quelconque de l'histoire d'Israël, mais comme l'inauguration de son bonheur définitif, le commencement de l'ère messianique. Aussi, lors de la sortie de Babylone, des miracles seront-ils opérés qui dépasseront et feront oublier ceux de l'Exode, XLIII, 16-18. Les descendants d'Abraham reviendront, et de Babylone, et de tous les pays où ils ont été dispersés, XLIX, 12; XLIII, 5-7; les païens eux-mêmes les ramèneront, XLIX, 22-23. Les infidélités d'Israël auront disparu comme un brouillard et seront pour toujours oubliées par Jahvé, XLIV, 22. Le Très-Haut lui jure, comme à Noé après le déluge, de ne plus s'irriter contre lui : plus tôt s'ébranleraient les montagnes que son alliance de paix conclue avec lui, LIV, 9-10, conformément « aux faveurs assurées à David », LV, 3. Israël sera dorénavant le peuple le plus heureux du monde. A l'abri de tous les dangers, ses enfants prospéreront sous la bénédiction de Jahvé comme une prairie le long des rivières, XLIV, 3-4. Rois et reines des nations seront à son service, XLIX, 22-23; des peuples inconnus viendront de loin pour participer à son bonheur, XLIV, 5.

Comme Ézéchiel, le prophète relève que Jahvé accordera ce bonheur aux Israélites non pas à cause de leurs mérites, mais uniquement à cause de l'honneur de son nom, car si le peuple est purifié par l'exil, XLVIII, 10, il n'est pas encore parfaitement fidèle au service de son Dieu, de sorte que celui-ci l'appelle un serviteur aveugle et sourd, XLIII, 8; XLII, 18-23. Dès son origine, Israël a si souvent et si gravement fatigué et tourmenté son Dieu que, si Jahvé n'avait pas retenu sa colère, il l'aurait depuis longtemps exterminé. S'il l'exalte néanmoins, c'est à cause de son nom, XLIII, 25. Par la restauration d'Israël il veut plus que jamais manifester sa grandeur, montrer le néant des faux dieux et forcer les païens à se convertir. Déjà les victoires de Cyrus font trembler devant le Très-Haut les pays du monde les plus lointains, XLI, 4-5. La chute de Babylone sera la plus grande honte pour les idoles et pour ceux qui les adorent, XLIV, 6-20. Mais ce qui mettra le comble à la révélation de la gloire de Jahvé devant toute chair, ce sera le retour d'Israël à travers le désert, XL, 4-5; XLI, 20. Alors, quand Israël sera rétabli en Palestine, même les peuples les plus reculés de l'Afrique, les Éthiopiens, les Sabéens, les Égyptiens, viendront se prosterner devant lui et lui diront : « Seul tu as un Dieu, il n'en est point d'autres », XLV, 14-17. Les païens se convertiront et se consacreront à Jahvé, XLIV, 5; LV, 5. Dans sa bonté Jahvé y invite toutes les extrémités de la terre, XLV, 22 sq. Ceux qui persisteront malgré tout dans leur idolâtrie, ainsi que ceux qui ont maltraité Israël, seront exterminés, XLI, 11-16; XLII, 13-15; XLIX, 25-26.

La restauration d'Israël sera donc la manifestation décisive de la puissance de Jahvé. Le règne de Dieu sur la terre sera enfin pleinement réalisé. Le but final de la création et de l'élection d'Israël sera définitivement atteint : tout genou fléchira devant Jahvé, XLV, 24. Non seulement les Israélites, mais aussi les païens adoreront le vrai Dieu, bien que ces derniers occupent dans le royaume de Dieu un rang inférieur. Plein d'enthousiasme à l'idée que la vraie religion sera répandue dans le monde entier, le prophète invite à plusieurs reprises le ciel et la terre avec tout ce qu'ils renferment à louer Jahvé, XLII, 10 sq.; XLIV, 23. Il les exhorte même à coopérer à la réalisation du salut par les paroles célèbres : *Rorate cæli desuper et nubes pluant justum*, etc., XLV, 8. (D'après l'hébreu il faut prendre *justum* dans le sens neutre : le *salut*, et remplacer dans la seconde partie du verset *sauveur* par *salut*.)

Dans les textes qui contiennent ces prophéties sont enclavés quatre poèmes XLII, 1-7; XLIX, 1-9[a]; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, qui par leur forme et plus encore par leur contenu se détachent du contexte. Ils ont également trait au retour des Israélites de l'exil et au salut du monde tout entier; mais la manière dont la rédemption est réalisée se présente tout autrement. D'après les oracles précédents, le rétablissement d'Israël et la conversion des païens seront l'unique affaire de Jahvé, qui, en manifestant plus que jamais sa toute-puissance, ôtera d'un seul coup tout ce qui s'oppose à la réalisation du bonheur de son peuple, et forcera les païens à se mettre à genoux devant sa majesté. Au contraire, dans ces quatre poésies, le salut est attribué à un personnage que Jahvé enverra spécialement dans ce but. Ce messager, qui est continuellement appelé *ebed Jahve*, « le serviteur de Jahvé », accomplira sa tâche lentement et en surmontant avec beaucoup de peine bien des obstacles.

Il sera en premier lieu l'alliance de son peuple, c'est-à-dire l'intermédiaire entre Dieu et Israël. En cette qualité il fera sortir les captifs de prison, XLII, 7, il aura « à rétablir les tribus de Jacob et à ramener les réchappés d'Israël », XLIX, 6, « à relever le pays, à partager les héritages dévastés », XLIX, 8. Mais cette œuvre « est insuffisante » pour le Serviteur, XLIX, 6. Il sera en outre « la lumière des nations » et leur apportera le droit, XLIX, 6, pour que le salut de Jahvé arrive jusqu'aux extrémités de la terre, XLIX, 6. Les pays les plus éloignés attendent sa doctrine, XLII, 4.

Le Serviteur sera initié à sa vocation par Jahvé lui-même comme un disciple par son maître, L, 4; jour par jour il recevra ses instructions. Il les communiquera aux hommes sans ostentation et sans violence. Il s'occupera surtout des malheureux pour les consoler, L, 4. Dans sa bonté il ne brisera pas le roseau cassé et n'éteindra pas la mèche encore fumante, XLII, 3. Hélas! il ne rencontrera pas seulement des âmes désireuses d'entendre sa parole, mais aussi des adversaires qui chercheront à entraver son œuvre, à tel point qu'il sera tenté de dire qu'il se fatigue en vain et qu'il consume sa force pour rien, XLIX, 4. Les ennemis le persécuteront et l'outrageront de la façon la plus cruelle et la plus ignominieuse, et causeront finalement sa mort. En face de cet homme de douleurs, un moment les justes eux-mêmes ne sauront plus à quoi s'en tenir, ils le mépriseront et croiront qu'il est frappé par Dieu à cause de ses propres crimes. Cependant ils reconnaîtront en fin de compte que c'est uniquement pour les péchés de son peuple qu'il a souffert, et qu'il en est devenu la victime expiatoire. Son châtiment donnera

la paix aux autres, ses meurtrissures causeront leur guérison. Précisément par sa passion « l'œuvre de Jahvé prospérera », c'est-à-dire que le but pour quoi Dieu l'a envoyé sera atteint. Parce qu'il aura livré son âme à la mort, porté les fautes de beaucoup et intercédé pour les pécheurs, il reviendra à la vie, aura une grande prospérité et vivra de longs jours. Il aura, en outre « sa part parmi les grands et partagera le butin avec les forts ». Ce qui veut dire : « Il deviendra un puissant dans l'histoire de l'humanité, un de ceux qui marqueront dans son développement, l'un des conquérants spirituels du monde. » *La Bible annotée*, I, 1, p. 251. Des rois et des peuples se lèveront et se prosterneront devant lui.

Il saute aux yeux que le Serviteur de Jahvé qui accomplit ainsi l'œuvre de salut est un individu. On ne comprend guère comment, au XIXe siècle, tant d'exégètes ont pu tenter — et quelques-uns, p. e. Budde, dans Kautzsch, t. II, p. 663, le tentent encore — de l'identifier à Israël. Entre les deux il n'y a rien de commun que le nom. Dans quelques endroits du contexte des quatre chants, Israël porte également le titre de « Serviteur de Jahvé ». Pour tout le reste : caractère moral, rôle à jouer, relation avec Dieu, il y a entre les deux Serviteurs une différence du tout au tout. L'explication qui voit dans le Serviteur un sujet collectif est, comme le disait encore récemment W. Staerk, *Zum Ebed Jahwe-Problem*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1926, p. 243, une des aberrations les plus lamentables qui aient jamais eu lieu dans le domaine exégétique.

De la sainteté extraordinaire du Serviteur, de la tâche si vaste et si sublime qu'il lui appartient d'accomplir au sein de son peuple et dans le monde entier, il ressort qu'il est, de toute évidence, celui sur qui les prophètes ont souvent concentré leurs espérances eschatologiques : le Messie. Cependant un bon nombre d'exégètes modernes ne veulent pas identifier le Serviteur et le Messie. Ils s'y refusent parce que le prophète, en employant souvent le parfait, semble placer les souffrances du Serviteur dans le passé. Ils croient devoir en conclure que le Serviteur est un personnage qui a vécu avant le prophète, ou qui vient de mourir après avoir été son contemporain. Cet argument est loin d'être décisif. D'abord, bien des fois dans la littérature prophétique, le *perfectum propheticum* est employé pour décrire par anticipation un événement futur, XLVIII, 20-21 ; Ps., II, 7 sq. ; voir d'autres exemples chez J. Fischer, *Wer ist der Ebed?* 1922, p. 60 sq. ; mais, de plus, dans les chants du Serviteur, surtout dans le quatrième, le point de vue auquel le prophète se place pour décrire l'œuvre du Serviteur est tantôt celui de l'avenir, de sorte qu'il présente le Serviteur comme une figure du passé, tantôt celui du présent quand il parle du Serviteur comme d'un personnage dont l'arrivée est attendue. Le prophète passe parfois de l'un à l'autre : ainsi, LIII, 10-11, il décrit même la passion du Serviteur comme future, tandis que d'ordinaire il la suppose terminée, voir Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Cap. 40-55*, 1907, p. 188 sq., et surtout Fischer, *Wer ist der Ebed?* p. 61 sq. C'est en vain que W. Rudolph, *Der exilische Messias*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1925, p. 90-114, a essayé d'affaiblir sous ce rapport l'argumentation de Fischer. Une année après, W. Staerk l'a réfuté dans la même revue, p. 242-260, et, particulièrement au sujet de l'*Ebed* du quatrième chant, est arrivé à la conclusion, sans doute exagérée, que les indications chronologiques à son sujet sont tellement vagues qu'on ne sait pas si le prophète a voulu dire : le Serviteur a déjà existé, ou il existe encore, ou bien il existera, p. 260. Il s'ensuit que les temps de verbe employés par le prophète sont tout à fait favorables à l'interprétation messianique.

Celle-ci s'impose donc logiquement à quiconque n'est pas partisan de l'explication qui voit dans le *Ebed* une collectivité. Aussi ceux qui s'y refusent se livrent-ils à de vrais tours de force, plus fantaisistes l'un que l'autre. Successivement on a voulu voir dans le Serviteur : Moïse, David, Ozias, Ézéchias, Jéchonias, Zorobabel, Isaïe, Jérémie ou un des personnages inconnus de différentes périodes. Un seul et même auteur, Sellin, a même changé trois fois d'avis sur ce point. En 1896 le Serviteur était pour lui Zorobabel, en 1901 Jéchonias, en 1922 Moïse. L'hypothèse la plus intelligible est encore celle des critiques qui prennent le Serviteur pour un contemporain du prophète, auquel celui-ci aurait conféré la dignité de Messie. Elle est identique à l'interprétation donnée par quelques exégètes des psaumes strictement messianiques.

Il faut donc maintenir que le Serviteur est le Messie. Ce n'est qu'à lui que le rôle de libérateur d'Israël et de législateur des païens a pu être attribué. De même que, dans la première partie du livre d'Isaïe, le Messie est présenté comme Sauveur au milieu du danger assyrien, ainsi, dans la seconde partie, il est donné comme un second Messie qui, à la fin de l'exil, reconduira son peuple en Palestine et l'y rétablira. D'autre part le Messie apparaît ici sous un aspect tout nouveau. Il n'est pas décrit comme un prince davidique qui établit le royaume de Dieu en conquérant irrésistible, mais comme un homme éminemment saint et sage, contredit et persécuté, qui souffre et meurt pour expier les crimes de ses frères et accomplit ainsi le salut. Par ces quatre chants un élément est introduit dans le messianisme qui était jusqu'ici complètement inconnu, et qui diffère beaucoup de toutes les conceptions rendues familières par les autres prophéties.

Cette différence se fait particulièrement sentir quand on compare les oracles de ces quatre chants avec ceux du contexte; car, ainsi que nous l'avons déjà relevé, d'après ces derniers le salut ne s'accomplira pas seulement avec rapidité et sans obstacle, mais aussi uniquement par Jahvé, à tel point qu'il ne semble pas y avoir de place pour un Messie médiateur. Il s'ensuit que les quatre chants n'ont pas toujours fait partie d'Is. XL-LV. Bien que tous ceux qui identifient le Serviteur avec Israël, prétendent, pour soutenir leur thèse, que ces quatre morceaux sont des parties intégrantes et primitives du Deutéro-Isaïe, et que des exégètes catholiques, notamment les PP. Condamin et Hontheim et M. van Hoonacker, aient entrepris de le prouver par les règles de la métrique hébraïque, il paraît difficile de les maintenir dans le texte original. Existaient-ils au moment où les prophéties de XL-LV furent composées, ou prirent-ils naissance seulement après coup? on ne saurait le dire ; mais il n'y a aucune nécessité de supposer deux auteurs différents pour les deux groupes de textes.

Tel est le messianisme de la seconde partie d'Isaïe. Les problèmes en sont aussi difficiles que les idées sublimes. S. A. Cook, *The Cambridge ancient History*, 1925, t. III, p. 489, a écrit de ces chapitres qu'ils contiennent la partie la plus profonde de tout l'Ancien Testament, et que les quatre chants sur le Serviteur de Jahvé en représentent le point culminant. Ce jugement est l'exacte expression de la vérité.

2° *Les chapitres XIII-XIV, XXXIV-XXXV*. — Aux chapitres XL-LV du livre d'Isaïe il faut rattacher deux morceaux qui les précèdent : XIII-XIV, 23, et XXXIV-XXXV. Ils reflètent la même situation et sont animés du même esprit que les chapitres XL-LV. Par rapport à leur contenu messianique, ils se rangent

parmi les plus vigoureuses et les plus magnifiques descriptions du jour de Jahvé en tant qu'il signifie le jugement des peuples et le salut d'Israël.

Le premier correspond tout à fait aux aspirations des exilés qui voudraient voir Babylone détruite et son roi détrôné afin de pouvoir rentrer dans leur patrie. Le prophète s'est fait leur interprète. Encore une fois la chute de la capitale païenne et le retour d'Israël ne sont pas pour lui de simples événements historiques, mais la manifestation définitive de Jahvé.

Au premier plan se trouve la destruction de Babylone par les Mèdes, XIII, 17. On voit l'armée ennemie arriver d'un pays lointain, XIII, 5; on entend le bruit qu'elle fait sur les montagnes, XIII, 4. Avant l'attaque Jahvé la passe en revue, XIII, 4. Elle va rendre « Babylone, la perle des royaumes, l'orgueilleuse parure des Chaldéens semblable à Sodome et à Gomorrhe », XIII, 19-22; XIV, 22-23.

Mais l'effondrement de Babylone n'est pour le prophète qu'un épisode du jugement universel du monde. « Le jour de Jahvé est proche; il vient comme une tempête de la part du Tout-Puissant », XIII, 6. La terre sera changée en désert et les pécheurs en seront exterminés, XIII, 9, 11. Les orgueilleux surtout seront abaissés et punis, XIII, 11. Par suite de la terreur qui régnera partout, « tous les bras deviendront lâches et tous les cœurs seront glacés », XIII, 7. Les hommes erreront comme des gazelles effarouchées et comme des brebis égarées, XIII, 14. Ils seront tués en si grand nombre qu'ils deviendront plus rares que l'or fin, XIII, 12, 15-16. En même temps « les astres du ciel et les Orions ne donneront plus leur lumière; le soleil s'obscurcira à son lever et la lune ne fera plus briller sa lumière, » XIII, 10. Les cieux seront ébranlés et la terre tremblera, par la colère de Jahvé des armées, au jour de son ardente colère, XIII, 13.

Le but de ce bouleversement du monde et de ce châtiment des peuples est le salut d'Israël. Jahvé aura de nouveau pitié de lui et le rétablira dans sa terre, XIV, 1. Alors « les étrangers se joindront à lui et s'attacheront à la maison de Jacob », XIV, 2. Beaucoup de païens donc, frappés d'étonnement à la vue du rétablissement miraculeux de ce peuple, se convertiront et seront admis à sa communauté religieuse. En retour de l'oppression qu'ils ont fait peser sur les Israélites, ils les ramèneront en Palestine et y seront leurs serviteurs et leurs servantes, XIV, 2.

Plus encore que le premier morceau, XIII,1-XIV, 23, le second XXXIV-XXXV, rappelle les chapitres XL-LV. (XXXV, 4 contient des expressions qui sont sans doute empruntées à XL, 9-10. L'auteur de XXXIV-XXXV semble souvent, pour l'intelligence de son exposé, supposer la connaissance de XL-LV, de sorte qu'il se contente parfois d'allusions. Sous ce rapport la comparaison entre XXXV, 6^b, 7, et XLI, 8; XLIII, 19-20; XLVIII, 21; XXXV, 9 et LI, 10; XXXV, 8 et XL, 3-4; XLIII, 19, est instructive. Voir Feldmann, t. II, p. 410.)

Comme les chapitres XIII et XIV sont un poème sur la chute de Babylone, ainsi les chapitres XXXIV et XXXV sont un poème sur la destruction d'Édom qui, en 586, a aidé Babylone d'une façon si ignominieuse. Tout le chapitre XXXIV est consacré à la description de la dévastation du pays et à l'extermination de la nation édomite. Dans sa haine contre eux, le prophète ne peut trouver assez de mots et de comparaisons pour exprimer que c'en sera fait d'eux pour toujours. Le glaive de Jahvé qui descendra sur Édom pour y faire une grande tuerie, ruissellera de sang, XXXIV, 5-6. Le sol du pays deviendra du soufre, XXXIV, 9. Les ronces, les orties et les chardons pousseront dans ses palais et forteresses, XXXIV, 13. Les bêtes sauvages et les démons remplaceront les anciens habitants, XXXIV, 13.

Cette punition d'Édom n'est, comme tout à l'heure celle de Babylone, qu'un trait particulier du grand jugement des nations. Le prophète l'indique dès le commencement. Il invite tous les peuples et toute la terre à entendre ce qu'il va publier, « car Jahvé est indigné contre toutes les nations... il les livrera à la « tuerie », XXXIV, 1-2. Les montagnes ruisselleront de leur sang, XXXIV, 3. « Les cieux seront roulés comme un livre et toute leur armée tombera comme tombent les feuilles de la vigne et du figuier, » XXXIV, 4.

En opposition avec ce sombre tableau du cataclysme du monde et de la ruine d'Édom, le prophète décrit tout à coup et sans transition la venue de Jahvé pour délivrer et glorifier son peuple. Avec des couleurs splendides, il dépeint surtout le retour de l'exil à travers le désert. Celui-ci sera transformé en paradis. Il fleurira et recevra la brillante parure du Liban, du Carmel et de Saron, XXXV, 1-2. Son sol aride se changera en fontaine, XXXV, 7. Il y aura une route qui sera aussi sainte que sûre, car aucun impur n'y passera et aucune bête féroce ne s'y montrera, XXXV, 8-9. Toute cette transformation aura lieu, parce que la gloire de Jahvé s'y révélera, XXXV, 2. Il viendra personnellement pour sauver et ramener son peuple, XXXV, 4.

C'est pourquoi les exilés doivent se réconforter et se réjouir, XXXV, 3-4. Quand Jahvé arrivera, « les yeux des aveugles et les oreilles des sourds s'ouvriront, le boiteux bondira comme un cerf et la langue du muet éclatera de joie », XXXV, 5-6. Durant le voyage à travers le désert, « les simples mêmes ne s'égareront pas », XXXV, 8. Eux les rachetés de Jahvé arriveront tous à Sion; « ils y entreront avec des cris de triomphe ». « Une joie éternelle couronnera leur tête; la joie et l'allégresse seront leur part; la douleur et le gémissement s'enfuiront, » XXXV, 10.

3° *Les chapitres LVI-LXVI*. — Autant les chapitres, Is., XL-LV, forment un tout homogène, où se reflète nettement le temps qui précéda immédiatement la chute de Babylone, autant le reste du livre apparaît comme une masse disparate dont les morceaux supposent une situation différente de celle des oracles de XL-LV, et la présentent sous différents aspects, alors que les précédents oracles la supposent toujours identique. Déjà pour cette raison l'opinion des exégètes qui placent ces onze chapitres, dans un seul et même milieu au point de vue historique et géographique, ne peut se justifier. C'est ainsi que Duhm et, sur ses traces, Marti, Cornill, Steuernagel, Gautier les datent du temps qui précéda Néhémie et Esdras, donc vers le milieu du Ve siècle, et Feldmann, t. II, p. 14, 195, 203-224, de l'époque exilienne. D'ailleurs la première tentative se heurte au fait que les prétendues allusions au milieu du Ve siècle n'existent pas, la seconde à l'impossibilité, ou tout au moins à l'extrême difficulté, que du reste Feldmann reconnaît lui-même pour LVI, 9-LVII, 13; LIX, de faire cadrer toutes les parties avec le temps exilien. Il ne reste donc qu'à classer avec Budde, Sellin, Kittel, les textes d'après les circonstances avec lesquelles ils sont en harmonie. Ces circonstances ne sont pas toujours aussi faciles à déterminer que celles de XL-LV. Il faut, nous semble-t-il, penser pour LVII, 14-21; LVIII; LIX, 15^b-21; LX-LXV, au temps qui précède et pour LVI, 1-8; LXVI, 5-25, au temps qui suit le retour, et parmi ces textes distinguer entre ceux qui sont rapprochés des oracles d'Aggée et de Zacharie et ceux qui voisinent avec les prophéties de Malachie.

Puisqu'on doit répartir ainsi les textes, il en résulte que les prophéties messianiques qui y sont contenues forment, au lieu d'un tableau harmonieux, une mosaïque multicolore dont on doit étudier une à une les différentes pièces.

Tout d'abord il faut fixer notre attention sur celles qui sont encore des oracles exiliens.

1. Les chapitres LX-LXII ressemblent beaucoup, pour le contenu et le style, aux chapitres XL-LV et appartiennent, en raison surtout de la vibrante attente du salut qui s'y exprime, à la même situation. L'auteur s'y adresse aux exilés pour leur annoncer la délivrance et le retour, en des termes qui rappellent absolument XL, 3 sq.; XLV, 13; XLVIII, 20, etc. Plusieurs critiques les attribuent au même auteur, et le P. Condamin les a même réunis avec les chapitres LIV-LV comme ayant primitivement formé un seul grand poème.

Ces trois chapitres contiennent le tableau le plus brillant et le plus célèbre de la gloire finale de Jérusalem et du bonheur de ses habitants. Quand l'heure du salut arrivera, Sion sera illuminée par l'apparition de Jahvé. Elle resplendira alors d'une façon si merveilleuse que, tout autour, la terre semblera plongée dans les ténèbres, et qu'attirés par sa clarté les peuples, rois en tête, afflueront vers elle, tandis que les Israélites dispersés reviendront, LX, 1-4. En même temps les richesses des pays et des mers seront transportées à Jérusalem : les Arabes inonderont la ville de leurs chameaux et de leurs troupeaux, et les vaisseaux venant de Tharsis s'approcheront de la côte palestinienne comme les pigeons de leur colombier, LX, 5-9; LXI, 6. Les étrangers rebâtiront les murs de la ville dont les portes resteront continuellement ouvertes, pour que les trésors du monde y puissent être apportés sans interruption, LX, 10-11 (le ℣. 12 est une glose). Les étrangers cultiveront aussi les vignes et les champs des Israélites et paîtront leurs troupeaux, LXI, 5. Tandis qu'eux, les Israélites, occuperont parmi les païens le rang qu'ont eu autrefois les prêtres chez eux, LXI, 5-6, les rois eux-mêmes les serviront, LX, 10. Sion « boira le lait des peuples et sucera le sein des royaumes » (dans le texte se lit « rois »), LX, 16.

Dans la ville ainsi reconstituée, la paix, la justice et le bonheur régneront à jamais, LX, 17-18. Ses habitants seront tous saints et se multiplieront à tel point que le petit deviendra un grand peuple, LX, 21-22. Jérusalem deviendra la gloire de tout l'univers, LX, 15; LXII, 7. Jahvé l'aimera comme un jeune homme aime sa fiancée, LXII, 5. Elle n'aura plus besoin ni du soleil ni de la lune : Jahvé sera sa lumière éternelle, LX, 19-20. Les jours de deuil auront pris fin, LX, 20, et les Israélites posséderont le pays pour toujours, LX, 21.

2. Le psaume formé par LXIII, 7-LXIV, 11, exprime d'une manière touchante l'espérance messianique. Dans le passé les Israélites ont reçu beaucoup de bienfaits de Jahvé, bien qu'ils en fussent indignes, LXIV, 5-6, et qu'ils l'eussent irrité et affligé tant de fois, LXIII, 10, à tel point qu'ils se trouvent maintenant dans le malheur et que Jérusalem et le temple sont détruits, LXIII, 10; LXIV, 9-10. Ces versets montrent que la situation à laquelle ils se réfèrent est tout à fait celle de l'exil (Feldmann, Budde), et non celle du temps postexilien (Sellin, Cheyne, Duhm). Mais Jahvé dans sa bonté ne les abandonnera pas non plus maintenant, LXIV, 7, 11. Dans cette conviction ils lui adressent des appels pressants, le priant de se tourner de nouveau vers eux, de déchirer les cieux et de descendre sur la terre pour y faire des merveilles inattendues, pour les sauver de leurs ennemis et faire trembler les peuples devant eux, LXIII, 17, 19; LXIV, 1-2.

3. Le chapitre LXV pourrait être la réponse à la prière précédente. Il semble, en effet, refléter la même situation. D'après 9, 11, 18, les Israélites ne paraissent pas être revenus en Palestine, et Jérusalem ainsi que le temple ne semblent pas encore reconstruits (Budde, Feldmann); d'autre part tout indice manque pour dire, comme Duhm et ses partisans l'ont prétendu, que les accusations des versets 1-15 visent les Samaritains du temps d'Esdras et de Néhémie. Jahvé y dit à son peuple qu'il n'est pas responsable de sa misère actuelle. Continuellement il a étendu ses mains vers lui pour le recevoir. Mais ce peuple l'a sans cesse irrité, surtout par son idolâtrie et continue partiellement encore en exil à pratiquer ce culte infâme, 11-12. C'est pourquoi il fera venir sur eux le glaive auquel tous les coupables succomberont, 12. Par contre, les vrais serviteurs de Jahvé seront sauvés, 8, et formeront une race nouvelle qui héritera des montagnes de la Terre sainte, 9. Là ils jouiront d'un bonheur unique. Jahvé créera pour eux un ciel nouveau et une terre nouvelle, 17, et fera de Jérusalem une ville d'allégresse et d'Israël un peuple de joie pour toujours, 16. Le bruit des sanglots et des cris ne sera plus jamais entendu.

4. Is., LVII, 14-21, semble être une invitation au retour adressée, après le premier rapatriement, à ceux qui sont encore à Babylone. L'exhortation, XL, 1, de frayer un chemin y est répétée. Dieu, après avoir été irrité un moment contre son peuple, le guérira et le consolera. Il donnera la paix à ceux qui sont loin comme à ceux qui sont près, promesse qui ne s'explique jamais mieux, que si on pense à ceux qui sont déjà arrivés à Jérusalem et à ceux qui séjournent encore sur les fleuves de Babylone. (La réprimande, LVI, 9-LVII, 13, qui précède cet oracle est peut-être préexilienne.)

5. Is., LVIII. — Au peuple qui après le retour attend pour bientôt la réalisation parfaite du salut et qui croit la mériter par des pratiques extérieures, surtout par le jeûne, Dieu fait savoir que seule l'observation des lois morales l'en rendra digne. Cette vraie sainteté fera poindre la lumière de son bonheur comme l'aurore, 8-10. Israël deviendra semblable à un jardin bien arrosé; il rebâtira ce qui est tombé en ruines, 12, et jouira de nouveau de l'héritage de son père Jacob, 14. (Les expressions employées pour exprimer le bonheur attendu sont générales; mais elles font pourtant penser davantage à l'époque qui suivit le retour qu'à celle qui le précède, étant donné surtout que celui-ci n'est nulle part en perspective.)

6. Is. LIX, 15^b-21, et LXIII, 1-6. — (Tout moyen fait défaut pour fixer la date de ces deux morceaux. Si le premier formait la suite de ce qui précède, il appartiendrait au temps de Malachie; car dans LIX, $1\text{-}15^a$, comme dans les discours de ce prophète, l'impiété et l'immoralité sont présentées comme un obstacle au salut d'Israël; mais au lieu de lire dans la suite, LIX, 15^b sq., la menace que Jahvé viendra punir son peuple, nous apprenons que le Très-Haut assouvit sa colère contre les païens. Ainsi LIX, $\text{-}15^a$ et LIX, 15-21, ne forment donc pas une unité, comme Duhm et Feldmann le prétendent. Nous les séparons avec Cheyne et Budde. Le second oracle, LXIII, 1-6, est tout à fait parallèle à LIX, 15^b-21, et Budde y voit avec quelque raison la suite de ce premier oracle. Nous aussi, nous les réunissons pour les placer à la fin du premier groupe des oracles du « Trito-Isaïe ».) Le contenu en est très dramatique. D'abord nous voyons Jahvé revêtir son armure comme un guerrier — la justice est sa cuirasse, le casque du salut est sur sa tête, la vengeance lui sert de cotte de maille — puis descendre sur la terre pour attaquer ses ennemis et remplir d'épouvante les peuples de l'Orient aussi bien que ceux de l'Occident. Ensuite nous le voyons revenir d'un terrible carnage qu'il a fait au milieu des païens. Il les a piétinés dans sa fureur comme un homme qui au pressoir foule les raisins, de sorte que son vêtement est tout rouge de sang. Le but de ce jugement des nations est le salut d'Israël; Jahvé viendra finalement à Sion en Sauveur pour renouveler son alliance, LIX, 20-21.

7. Is., LVI, 1-8; LXVI, 5-25. — Dans la troisième partie d'Isaïe il y a deux textes importants, dont la situation historique semble être tout à fait celle de l'époque qui suivit les oracles d'Aggée et de Zacharie.

En effet, pour ce qui regarde le premier, LVI, 1-8, les dispersés d'Israël seront de plus en plus rassemblés; d'après les ℣. 5 et 7, le temple existe de nouveau et, d'après 8, le retour a déjà eu lieu.

C'est une magnifique prophétie messianique : Le salut est proche, il faut plus que jamais se rendre digne de la grâce de Dieu par la pratique de la justice. Le salut ne sera pas uniquement réservé aux Israélites. Si les étrangers observent les lois d'Israël, Jahvé les conduira à sa sainte montagne, les réjouira dans sa maison et y acceptera avec complaisance leurs sacrifices; car le temple s'appellera « maison de prière pour tous les peuples ».

En lisant le second texte, LXVI, 5-25, on est d'abord bien embarrassé pour déterminer la situation qu'il reflète. Les quatre premiers versets du chapitre supposent clairement le temple comme non existant, tandis que les ℣. 6-17, surtout à cause de 6, font penser le contraire. D'autre part la parenté entre les expressions et les idées qui ressort spécialement, comme le relèvent Duhm et Feldmann, de la comparaison de 2 avec 5, de 3 avec 5, 6, 14, semble prouver l'unité des deux parties LXVI, 1-4, et 5-16. Pour cette raison Duhm et ses partisans ont, d'une manière très ingénieuse, compris 1-4 du temple que les Samaritains voulaient construire à l'époque de Néhémie, et 5-17 du temple de Jérusalem, achevé depuis 516, et ont placé ce texte comme les précédents vers 450. La manière cependant dont la construction du nouveau temple est blâmée par Jahvé, 1-4, et dont les adversaires des Israélites sont désignés — ils sont appelés frères, 5 — exclut cette hypothèse, voir Budde et Feldmann. Il ne reste donc qu'à attribuer ou bien avec Dillmann et Feldmann l'ensemble à l'époque exilienne, ou bien à distinguer avec Budde deux morceaux différents appartenant l'un à l'époque qui précède, l'autre à celle qui suit la construction du temple. La première tentative se heurte nécessairement au ℣. 6, de sorte qu'il faut choisir la seconde. Les ℣. 5-16 doivent donc trouver leur place après Aggée et Zacharie. La poésie qu'ils contiennent est suivie d'un morceau en prose, 17-25.

Les deux oracles décrivent le jugement final qui apportera le châtiment aux impies et le bonheur aux fidèles. — Dans le premier le prophète s'adresse à ceux qui ridiculisent l'espérance messianique des fidèles, 5; il leur annonce que Jahvé doit venir avec fracas du temple, 6, et sévir comme le feu et l'ouragan contre toute chair, 15-16, pour punir ses ennemis et achever infailliblement l'œuvre commencée de la restauration, 7-10. Que Jérusalem et ceux qui l'aiment se réjouissent, 10. Les élus y seront rassasiés de consolation et abreuvés de délices, 11-12; Jahvé versera sur elle la paix comme un fleuve et la gloire des nations comme les flots d'un torrent, 12.

Dans la seconde prophétie, Jahvé s'adresse d'une façon abrupte à ceux qui, même après l'exil, l'offensent par des pratiques idolâtriques. Il viendra pour les punir et pour juger en même temps toutes les nations qu'il rassemblera devant lui, 17-18. Comme on lit, dans le verset suivant, que les païens survivants seront envoyés aux peuples les plus lointains qui n'ont pas encore entendu parler de Jahvé pour y publier la gloire de Dieu, l'expression « toutes les nations » ne peut se rapporter qu'aux nations voisines d'Israël. Le premier message apporté par les représentants de ces pays limitrophes à toutes les races de l'univers, sera celui du retour de tous les Israélites qui « à cheval, en voiture, en litière, sur des mulets et des dromadaires, seront ramenés en offrande », 20. Le second effet sera la conversion des païens parmi lesquels Jahvé choisira des prêtres et des lévites, 21.

Jahvé révèle enfin que la race et le nom des Israélites dureront aussi sûrement que les cieux nouveaux et la terre nouvelle qu'il créera doivent subsister. Chez eux, à Jérusalem, toute chair viendra régulièrement pour célébrer les fêtes et se prosterner devant Jahvé. En dehors de la ville ils auront un spectacle affreux; ils verront les cadavres des hommes qui s'étaient révoltés contre Dieu, continuellement « rongés par les vers et grillés par le feu, » 22-24.

Voir la bibliographie donnée à la fin de l'article ISAÏE. Ajouter : Condamin, *Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe*, dans *Revue biblique*, 1910, p. 200 sq.; S. L. Brown, *Introduction to the study of Isaiah, 40-66*, dans *The Interpreter*, 1910-11, p. 397 sq.; A. W. Blunt, *The « Servant » Passages in Deutero-Isaiah*, *ibidem*, 1911-12, p. 184 sq.; A. Bœgner, *A propos d'Ésaïe, LIII*, dans *Revue de théologie*, 1912, p. 368 sq.; S. Œttli, *Der Prophet Jesaja, 40-66*, 1913; H. G. Dalman, *Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes*, 1914; H. Gressmann, *Die literarische Analyse Deuterojesaias*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1914, p. 254 sq.; Klostermann, *Zur Erklärung der Buches Jesaja*, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1914, p. 506 sq.; Fr. Feldmann, *Das Frühere und das Neue*, dans *Sachaufestschrift*, 1915, p. 161 sq.; J. Fischer, *Isaias, 40-55, und die Perikopen vom Gottesknecht*, 1916, *Wer ist der Ebed?* 1922; Fr. Prætorius, *Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahves*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1916, p. 8 sq.; Fr. Zorell, *Das vierte Ebed-Jahve-Lied*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1916, p. 140 sq.; J. Skinner, *The Book of the prophet Isaiah, chapters XL-LXVI*, 1918; G. Beer, *Die Gedichte vom Knechte Jahves in Jes. 40-55*, dans *Bandissinfestschrift*, 1918, p. 33 sq.; J. Calès, *Les Psaumes, Is., LIII, Ez., XXIX-XXXII*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 102 sq.; M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, 1920; P. Volz, *Jesaja. LIII*, dans *Buddefestschrift*, 1920, p. 180 sq.; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1920, p. 26 sq., 1923, p. 59 sq., 1927, p. 5-24, 161-179; Gunkel, *Ein Vorläufer Jesu*, 1921; Bleeker, *Over inhoud en vorsprong van Israëls heilsverwachting*, 1921; Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, c. IV : *Die Mosetradition bei Deuterojesaja*, 1922; F. Prætorius, *Die Gedichte des Deuterojesaias*, 1922; F. Böhl, *De Knecht des Heeren in Jezaja LIII*, 1923; L. Köhler, *Deuterojesaja (Jes. 40-55) stilkritisch untersucht*, 1923; Haller, *Das Judentum, Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil*, 1925; J. Marty, *Les chapitres LVI-LXVI du livre d'Ésaïe traduits et commentés*, 1926; W. Rudolph, *Der exilische Messias. Ein Beitrag zur Ebed-Jahve-Frage*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1925, p. 90 sq.; W. Staerk, *Zum Ebed Jahve-Problem*, *ibidem*, 1926, p. 242 sq.; Sellin, *Hosea und das Martyrium des Mose*, *ibidem*, 1928, p. 26 sq.

III. AGGÉE. — Toutes les magnifiques promesses de la seconde partie d'Isaïe ont vivement entretenu chez les exilés l'espérance en l'avenir glorieux de leur nation. La ferme conviction qu'elles allaient se réaliser bientôt les a surtout engagés à retourner en Palestine. Pour réinstaller le culte, ils ont aussitôt construit l'autel des holocaustes et, la seconde année (536), jeté les fondements du temple. Mais bientôt, par suite des hostilités des voisins et des mauvaises moissons, ils furent aux prises avec la plus grande misère, et en outre tellement découragés de ce que le salut messianique tardait à venir, qu'ils suspendirent complètement les travaux de la reconstruction du sanctuaire. En 520, deux prophètes, Aggée et Zacharie, réveillèrent leur zèle précisément par de nouvelles promesses messianiques.

Aggée, en quatre oracles laconiques et précis, leur fit d'abord savoir que le retard du salut, ainsi que les souffrances et les privations actuelles, étaient uniquement dus à leurs péchés, surtout à leur négligence pour la maison de Dieu, I, 2-11. Par suite de ces exhorta-

tions, les Israélites, sous la direction du gouverneur Zorobabel et du grand prêtre Josué, reprirent les travaux.

Quelques semaines plus tard, à cause de la déception provoquée par la comparaison du nouvel édifice avec le temple de Salomon, Aggée fit une seconde fois entendre sa voix pour encourager et rassurer ses compatriotes. Il leur dit que « sous peu » Jahvé ébranlerait le ciel et la terre, la mer et le continent ainsi que les nations; alors les trésors de tous les peuples seraient apportés à Jérusalem pour orner le nouveau temple qui deviendrait par là plus glorieux que l'ancien, II, 1-9. L'indication chronologique « sous peu » est en hébreu exprimée par « encore une fois, bientôt cela », en grec seulement par « encore une fois ». Tandis que van Hoonacker préfère la leçon des LXX et regarde « sous peu » comme une glose, Smend, Wellhausen, Marti, Nowack, Kittel prennent — avec plus de raison, nous semble-t-il — « encore une fois » pour une addition. Dans tous les cas *ahat*, que van Hoonacker traduit par « la prochaine fois », a plutôt, comme Marti le remarque justement, le sens de « d'un coup », « tout à coup », et la proximité du bouleversement est clairement annoncée dans le quatrième oracle par la promesse que Zorobabel y sera sauvé.

Comme, sur ces promesses, les Israélites travaillèrent avec ardeur au temple, le prophète leur annonça, deux mois plus tard, que Jahvé bénit dès maintenant leurs champs, II, 10-13, et adressa surtout un oracle magnifique à Zorobabel : « Quand il ébranlera l'univers et quand il renversera les trônes, les chars, les chevaux et les cavaliers des royaumes », Jahvé protégera son serviteur Zorobabel et lui donnera une position éminente; il fera de lui « comme un anneau à cachet », c'est-à-dire, selon la remarque de Sellin, son vizir dans son royaume, II, 21-23. Ce rôle Zacharie allait le déterminer encore davantage.

IV. ZACHARIE. — 1° *Les chapitres I-VIII.* — Ce qu'Aggée annonçait ainsi d'une manière brève et sobre, Zacharie, dans le même dessein et à la même époque, le développa avec une imagination exubérante. Dans les huit célèbres visions qu'il eut en la nuit du 24 février 519, il donna aux espérances messianiques une expression toute nouvelle et un éclat particulièrement brillant.

D'abord il aperçoit dans une vallée couverte de myrtes des cavaliers célestes revenir d'une course à travers la terre; il les entend rapporter à « l'ange de Jahvé » qui les avait envoyés qu'il y a partout repos et tranquillité. Parce que cet état est contraire à celui de bouleversement qu'Aggée avait prédit comme inauguration du temps messianique, l'ange de Jahvé qui est en même temps le gardien de Jérusalem et de Juda, intercède auprès de Dieu pour ses protégés. Immédiatement il est autorisé à publier la nouvelle consolatrice que, malgré l'apparence contraire, le Seigneur brûle de zèle pour Jérusalem et Sion et qu'il est mécontent des nations; le temple, la ville sainte et toutes les autres villes seront rebâties et déborderont d'opulence, I, 14-17.

En second lieu Zacharie voit quatre cornes brisées par quatre forgerons : elles représentent le monde païen abattu à tel point qu'il ne pourra plus nuire à Israël, I, 18-21 (hébr. II, 1-4).

Ensuite apparaît au prophète un jeune homme qui, un cordeau en main, court pour mesurer la Jérusalem future; un ange l'arrête en lui annonçant que Jérusalem n'aura plus besoin de mur parce que d'une part les hommes et les animaux y seront tellement nombreux, que toute enceinte serait trop étroite, parce que d'autre part, Jahvé lui-même entourera la ville sainte comme d'une muraille de feu, tout en faisant paraître sa gloire au milieu d'elle, II, 1-6[a] (h. 5-10[a]). A cette vision sont rattachées, probablement après coup, par le prophète lui-même, les exhortations suivantes : Que les Israélites dispersés dans le monde, surtout ceux qui se trouvent encore à Babylone, se hâtent de revenir. Que l'on se réjouisse parce que Jahvé viendra demeurer au milieu de Jérusalem, entouré non seulement des Israélites, mais aussi de nombreux peuples qui se rallieront à lui. Que toute l'humanité se taise; car déjà le Seigneur s'apprête à quitter le ciel et à venir sur la terre, II, 6[b]-13 (10[b]-17).

Par la quatrième et la cinquième vision — le texte primitif en est modifié par des paroles postérieures de Zacharie et par des gloses — il est révélé au prophète que les deux chefs de la nouvelle théocratie qui sera incessamment établie, savoir le grand prêtre Josué et le prince royal Zorobabel, jouiront d'une protection spéciale de la part de Jahvé. Zacharie aperçoit d'abord le grand prêtre placé en habit souillé devant le tribunal de l'ange de Jahvé et accusé par le diable. Mais, au lieu d'être condamné, Josué est revêtu d'habits de fête et reçoit la mission de gérer les affaires du temple, et le droit de prendre rang parmi les anges, III, 1-8[a]. Tout de suite après, Zacharie apprend que la position privilégiée de Josué est partagée par Zorobabel. Il lui est montré un candélabre d'or à sept lampes, flanqué et alimenté de deux oliviers, et il lui est révélé que ces deux arbres représentent les deux oints qui se trouvent comme serviteurs devant le Seigneur de toute la terre, IV, 1-5, 11-14. Comme les oliviers fournissent l'huile au candélabre, ainsi le gouvernement de ces deux chefs procurera la prospérité au nouvel État. (Nous supposons donc avec Knabenbauer-Hagen, t. II, p. 333, que le candélabre est le symbole du peuple théocratique; dans ce cas, IV, 10[b], est une glose; si par contre, comme le supposent van Hoonacker, Nowack, Marti, Sellin, le candélabre représentait Jahvé, il faudrait alors regarder le ỷ. 12 comme secondaire. Nous ne nous rangeons pas à l'opinion de ces auteurs, parce que dans ce cas la raison pour laquelle Josué et Zorobabel sont représentés par deux oliviers ferait complètement défaut.)

Les deux visions suivantes se rapportent à la purification du pays. Non seulement les pécheurs disparaîtront, mais aussi toutes les impiétés qui sont la source de leurs péchés. Le premier fait est symbolisé par un immense rouleau couvert de malédiction, qui vole au-dessus des coupables pour causer leur mort et la destruction de leurs propriétés, le second par une femme renfermée dans un épha, mesure de capacité, et transportée de Palestine en Babylonie. Il y aura donc une sainteté parfaite dans le nouvel Israël, V, 1-4, 5-11.

Pour clôturer toute la série de ces révélations nocturnes, la huitième vision, VI, 1-8, revient à la première. Zacharie observe que la tranquillité actuelle des peuples, qu'il avait signalée comme incompatible avec l'avènement du règne messianique, sera remplacée par une grande agitation : quatre chars attelés de chevaux se mettent en route vers les quatre coins du monde, en particulier vers le pays septentrional, c'est-à-dire la Babylonie, pour y apporter l'esprit de Jahvé. Cet esprit de Jahvé ne signifie pas uniquement comme on l'a interprété autrefois et comme le fait encore van Hoonacker, le jugement exécuté sur les païens, ni seulement, comme le supposent d'ordinaire les exégètes modernes, par exemple, Marti, Nowack, Sellin, le zèle excité chez les Juifs de la dispersion pour les ramener, mais les deux ensemble, comme Knabenbauer-Hagen, t. II, p. 351, l'a bien reconnu. (Inutile de rattacher avec Sellin et Nowack, 15[a] à VIII, 1-6.)

L'enseignement que Zacharie donne de cette façon si originale sur le temps messianique est en outre illustré par une action symbolique, VI, 9-15. Il reçoit l'ordre de

fabriquer une couronne royale avec de l'or et de l'argent que des Israélites récemment arrivés de Babylone avaient apportés pour le temple. D'après le texte actuel, cette couronne est destinée à Josué ; mais il n'y a pas de doute que VI, 11, comme déjà III, 9, il ne faille lire Zorobabel à la place de Josué, changement qui entraîne quelques autres modifications. C'est à Zorobabel seul que Zacharie peut dire comme auparavant qu'il construira le temple, VI, 13ª. C'est à lui seul que peuvent se rapporter les paroles : il sera revêtu (?) de majesté et régnera sur le trône, VI, 13ᵇ et surtout ces autres : « Voici un homme dont le nom est Germe et il germera sous lui », VI, 12ᵇ (van Hoonacker traduit : « Voici un homme dont le nom est Germe, et sous lequel se produira une germination »). Il s'ensuit qu'à Zorobabel est conférée non seulement la dignité royale, mais aussi la dignité messianique : Après qu'Aggée l'a décrit comme l'agent de Dieu sur terre, Zacharie le désigne par le même nom de « Germe » que Jérémie avait donné au rejeton de la famille davidique qui doit inaugurer l'ère messianique. Parce que l'un comme l'autre s'attendaient à l'ouverture prochaine de cette ère, il n'est pas étonnant qu' « ils aient caractérisé Zorobabel comme l'héritier des promesses messianiques », van Hoonacker, p. 610.

Cependant il n'en résulte pas qu'ils aient pris Zorobabel pour le vrai Messie dans notre sens chrétien. Au contraire, ils n'ont même pas clairement entrevu le Messie par excellence. Car, comme il résulte de la phrase de Zacharie : « il y aura sous lui une germination », ils ont pensé à toute une dynastie de rois qui, à l'ère messianique, descendrait de Zorobabel par « germination ».

Deux ans environ après ces prédictions, en décembre 518, lorsque le temple était déjà en bonne partie construit, des gens demandèrent au prophète, si les jours de deuil et de jeûne institués en souvenir de la chute de Jérusalem devaient être encore observés. Il leur donna une réponse qui répète et confirme les idées qu'il avait publiées par les visions et les symboles : Jahvé est déjà en train de retourner à Sion, VIII, 3; il viendra habiter au milieu de Jérusalem; sur les places de la ville il y aura beaucoup de vieillards, parce qu'on vivra longtemps, mais aussi beaucoup d'enfants parce qu'on se multipliera beaucoup, VIII, 4-5. Le peuple tout entier, Juda et Israël, sera reconduit en la Terre promise et jouira de tous les biens du sol, VIII, 11-12. De nombreuses nations viendront chercher Jahvé et le satisfaire par des sacrifices, VIII, 20-22. Dix hommes de toutes les langues saisiront un Judéen par le pan de sa robe et lui diront : « Nous voulons aller avec toi; car nous avons entendu que Dieu est avec vous », VIII, 27.

2° *Les chapitres IX-XIV.* — Aucun autre morceau de la littérature prophétique ne présente, au point de vue critique et exégétique, autant de difficultés que la seconde partie de Zacharie. Les exégètes indépendants sont unanimes à la contester à ce prophète, et les deux derniers commentateurs du livre, Nowack et Sellin, relèvent expressément comme incompréhensible que même un exégète catholique, aussi averti que M. van Hoonacker, défende l'unité d'auteur pour Zacharie, I-XIV.

Nous reconnaissons que les différences entre les chapitres I-VIII et IX-XIV sont si grandes, qu'elles s'expliquent au mieux par l'hypothèse de deux auteurs différents. Mais dès qu'on abandonne l'unité du livre, on fait de la seconde partie une île flottante qui, sur la mer de la critique, est aux prises avec toutes les tempêtes. Tandis que les uns ont revendiqué soit pour le morceau tout entier, Newcome, Bertholdt, Ewald. Hitzig, König, Orelli, Strack, soit pour quelques chapitres seulement, Kuenen, Baudissin, Steuernagel, une origine préexilienne, les autres mettent IX-XIV après Zacharie. Parmi ceux-ci quelques-uns ont cru réussir à en déterminer exactement la place dans la période des Asmonéens (Marti, Duhm, Bertholet, Rubinkam). Plus récemment d'autres, surtout Sellin, reconnaissent l'impossibilité de fixer la date, et se contentent d'indiquer comme temps probable de son origine l'époque comprise entre Esdras et le commencement des guerres machabéennes. Les exégètes catholiques qui n'ont pas pris part à ces aventures critiques, et qui tout en reconnaissant les différences indéniables entre les deux parties — M. van Hoonacker a supposé un intervalle entre la composition de la première et de la seconde — ont expliqué la seconde à la suite de la première, se sont trouvés, pour la comprendre, dans une position aussi bonne sinon meilleure que les critiques indépendants.

Presque plus complexe encore que le problème de l'origine du Deutéro-Zacharie est celui de son sens, surtout de son sens messianique. Le premier problème n'est en somme que la suite du second. Déjà le point de vue général qui forme la base des oracles est difficile à saisir.

Bien que l'auteur ait écrit après l'exil, plusieurs passages reflètent une situation préexilienne; par exemple la maison de David est présentée comme exerçant encore la royauté, XII, 11 sq., les ennemis mentionnés sont ceux du temps royal, IX, 1 sq., ce qui explique que plusieurs exégètes aient revendiqué pour le Deutéro-Zacharie une date ancienne et que d'autres, en prenant ces versets pour des allusions voilées à l'histoire des Asmonéens, aient pensé au contraire à une époque toute récente. Cependant le point de vue auquel le prophète se place n'est pas réel, mais fictif. Pour donner plus d'autorité à ses paroles, il écrit comme s'il vivait avant l'exil. Il est donc à ranger parmi les auteurs apocalyptiques que nous rencontrerons surtout dans la littérature apocryphe, et qui ont aimé placer leurs paroles dans la bouche d'un personnage qui avait vécu longtemps auparavant. Il est même le premier de la série. En se plaçant au point de vue préexilien il a énoncé les idées messianiques suivantes :

1. Son premier oracle, IX, rappelle les prédictions des grands prophètes contre les païens. (Le texte en est en mauvais état; nous regardons, avec van Hoonacker, Nowack, Marti, Sellin, 13ᶜ, « contre tes fils, Javan », comme une glose et nous plaçons, avec Sellin et Nowack, 9-10 à la fin du chapitre; car en 13 sq. il est dit que Juda et Israël attaqueront impitoyablement les ennemis; or en 9-10 il est annoncé que le roi Messie détruira toutes les armes; donc pour éviter la contradiction entre 9-10 et 13 sq., il est indispensable de mettre 9-10 après 13 sq.) La Syrie, la Phénicie et la Philistie seront subjuguées par Jahvé, 1-6. L'incorporation de ces territoires au royaume théocratique aura comme suite pour leurs habitants l'acceptation du culte de Jahvé; des Philistins il est dit qu'ils seront comme une nouvelle tribu d'Israël, et qu'ils seront placés sur le même pied que les Hiérosolymitains, 7. En même temps Jahvé délivrera et ramènera les captifs du peuple élu, 12, et se servira d'Israël comme d'une armée pour renverser les ennemis, 13. Pendant la lutte il sera au-dessus d'eux comme un orage, 14-15. La victoire remportée, Israël demeurera heureux dans son pays comme un troupeau dans un riche pâturage, 16-17.

Alors viendra, monté sur un âne, un roi pacifique, humble, sauveur (LXX) des pauvres, c'est-à-dire le Messie. Sion est invitée à se réjouir de tout cœur de son arrivée. Il détruira tous les instruments de guerre

et sera le chef d'un règne pacifique qui s'étendra d'un bout du monde à l'autre, 9-10.

2. La prophétie suivante, x, 3-xi, 3 — x, 1-2, n'a pas de contenu prophétique — est tout à fait parallèle à la précédente. Il y est relevé en particulier que la puissance de l'Égypte et de l'Assyrie sera détruite et que Juda et Israël seront reconduits en Palestine.

3. xi, 4-17 + xiii, 7-9. — Ici le prophète raconte qu'il a reçu de Jahvé la mission d'accomplir deux actes symboliques. D'abord il doit jouer auprès du peuple malmené par ses chefs le rôle d'un pasteur bon et fidèle. Le prophète le fait, mais il est traité de la façon la plus ingrate. Las de son emploi, il demande son salaire; on ne lui donne que trente pièces d'argent. Sur cela Jahvé l'invite à représenter un mauvais pasteur qui ne pense pas au bien-être de son troupeau, mais à son profit personnel.

En lisant le texte on a bientôt l'impression qu'il ne peut pas s'agir d'un rôle réel dont le prophète serait investi, mais d'une fiction littéraire sous laquelle il raconte le sort d'un bon et d'un mauvais chef du peuple. Quit sont ces chefs? Par suite des détails de la description, la réponse à cette question est difficile. Le fait le plus obscur et le plus encombrant est celui qui se lit 8^a, où le bon pasteur dit qu'il a fait disparaître en un mois trois pasteurs; d'après Knabenbauer-Hagen, t. ii, p. 427, il a déjà trouvé plus de quarante explications. Le prophète parle-t-il de pasteurs et d'événements du passé ou de son temps, ou bien les annonce-t-il pour l'avenir? S'agit-il donc d'histoire ou de prophétie? Sous les formes les plus variées ces trois possibilités ont trouvé de nombreux adhérents.

Comme le texte se trouve entre deux autres dont le caractère eschatologique est universellement reconnu, il est tout naturel de l'envisager également comme prophétique. D'autant que l'explication historique n'a pas encore pu être donnée d'une façon satisfaisante, et que la phrase 8^a sur les trois pasteurs destitués qui forme la base de l'interprétation historique est presque sûrement une interpolation tardive (8^a interrompt sensiblement la suite des idées ce qui résulte entre autres du fait que le suffixe de *bahem* en 8^b se rapporte aux brebis de 7 et non aux trois pasteurs. Aussi Duhm, Marti, Nowack, Sellin tiennent-ils la phrase 8^a pour une glose). Mais l'interprétation prophétique admise, le bon pasteur ne peut pas être un roi historique quelconque; il ne peut être que le pasteur suprême lui-même, Jahvé, ou son représentant à la fin des temps, le Messie; car d'après xi, 10, le bon pasteur avait conclu un pacte tout à fait extraordinaire avec tous les peuples pour qu'ils ne nuisent pas à Juda et il va le rompre par suite de la désobéissance de celui-ci. Précisément dans ce verset le prophète pense surtout à Jahvé; mais dans la suite il passe peu à peu à son représentant eschatologique. Cela résulte du sort final qu'il annonce au bon pasteur : il sera tué. Dans le texte actuel cette prédiction de xiii, 7-9, se trouve séparée de la description des deux actes symboliques. Mais les exégètes modernes reconnaissent à peu près unanimement qu'il faut rattacher xiii, 7-9 au chapitre xi. Beaucoup pourtant supposent à tort qu'il y est question de la mort du mauvais pasteur. Il ne peut s'agir là que du bon pasteur. Jamais Jahvé ne nommerait le mauvais pasteur « mon pasteur », xiii, 7, et jamais il ne dirait à son sujet : « je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées »; car ce n'est que la mort du bon pasteur qui cause la dispersion du troupeau.

Le bon pasteur sera donc tellement méconnu par son peuple qu'il sera finalement mis à mort. Mais alors le grand jugement viendra sur Juda, deux tiers en seront exterminés et la troisième partie qui reste sera purifiée comme l'argent et l'or sont purifiés par le feu, et c'est celle-ci qui s'unira à Jahvé. Si donc le bon pasteur est le Messie, le mauvais pasteur doit être un ennemi qui sera son adversaire par excellence. Plusieurs Pères ont pour ce motif pensé à l'Antéchrist, voir Sellin, p. 512.

4. xii, 1-xiii, 6; xiv. — Conformément à la prédiction, xi, 10, que le pacte conclu avec les païens pour les retenir d'attaquer les Israélites sera rompu, les deux dernières parties du Deutéro-Zacharie décrivent le siège de Jérusalem entrepris par toutes les nations.

D'après la description des chapitres xii et xiii, les ennemis seront arrêtés par Jahvé devant les portes de la ville sainte, leurs chevaux frappés d'aveuglement et les cavaliers de folie. Sur Israël par contre Jahvé répandra un esprit nouveau. La suite en sera la conversion du peuple élu qui s'exprimera par un repentir amer et universel du meurtre du bon pasteur : « ils regarderont vers celui (LXX) qu'ils ont percé; ils le pleureront comme on pleure un premier-né... le pays se lamentera chaque famille à part », xii, 10 sq. Le deuil universel prouve que celui qui a tué été injustement est un chef du peuple. Puisque le prophète vient de prédire qu'on tuera le Messie, il ne peut y avoir de doute que la victime à cause de laquelle on mène le deuil ne lui soit identique, Knabenbauer-Hagen, Orelli, Procksch, Haller, Sellin, Nowack. Cette explication n'est pas rendue incertaine par le fait que le texte hébreu actuel, à la place de « ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé », porte « ils regarderont vers moi qu'ils ont transpercé ». Comme dans l'acte symbolique du chapitre xi le bon pasteur que le prophète doit représenter est autant Jahvé que le Messie, la présence de ce « *vers moi* » (*elai*) est fort compréhensible. Mais parce qu'il ne peut pas être dit de Dieu qu'il a été transpercé et qu'on lit aussitôt « Ils le pleureront » et non « ils me pleureront », *vers moi* est une addition postérieure faite par un scribe qui par suite du chapitre xii pensait en même temps à Jahvé et à son lieutenant. Van Hoonacker, p. 683, préfère la leçon de l'hébreu et traduit ainsi : « ils élèveront leurs regards vers moi. Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui. » Il maintient donc « vers moi », conformément à son explication de l'allégorie du bon pasteur : celui-ci est pour lui uniquement Jahvé. Mais la manière dont il rattache en conséquence « qu'ils ont transpercé » à « ils se lamenteront sur lui » n'est guère possible grammaticalement. La meilleure preuve que sa conception n'est pas exacte, c'est qu'il ne peut donner aucune explication de « celui qu'ils ont transpercé ». Il se tait complètement au sujet de cette victime.

Nous retrouvons donc dans le Deutéro-Zacharie, sous une autre forme, la prophétie du Deutéro-Isaïe sur le serviteur de Jahvé. Ici et là le représentant eschatologique de Dieu est d'abord méconnu et mis à mort par le peuple et plus tard seulement reconnu et vénéré. Comme la mort du Serviteur devient, dans Isaïe, liii, la cause du salut de ceux qui l'ont ainsi maltraité, dans Zacharie, xiii, le moment où le peuple se tourne avec amour et repentir vers sa victime si vénérable devient le point de départ de sa purification : alors s'ouvrira une source miraculeuse dans laquelle tous ceux qui sont souillés par le péché pourront se laver, alors toute idolâtrie et tout prophétisme cesseront, xiii, 1-6.

La seconde description de l'invasion, xiv, contient quelques traits assez différents de ceux de la première : Les ennemis réussiront à pénétrer dans la ville où ils pilleront les maisons et souilleront les femmes. La moitié des habitants sera conduite en exil. Alors seulement Jahvé se lèvera pour repousser

les envahisseurs; il les frappera d'effroyables fléaux. Par cette victoire, Jahvé deviendra le roi de toute la terre. Les peuples qui survivront le reconnaîtront comme unique Dieu. Ils viendront en pèlerinage à Jérusalem. Ceux qui n'y prendront pas part, seront anéantis. Pour Israël et la Terre sainte commencera une ère de prospérité merveilleuse. Il y aura une clarté perpétuelle qui ne sera pas interrompue par les nuits. Tout le pays sera transformé en une plaine à l'exception de la montagne qui porte la ville sainte. De cette montagne jaillira une source dont les eaux couleront vers l'Est et l'Ouest pour arroser tout le pays.

Il y aura partout à Jérusalem une telle sainteté que même les harnais des chevaux seront consacrés à Dieu, et que tous les pots pourront servir de vases liturgiques. Le profane n'existera plus. (A cause des différences très prononcées qui existent entre cette seconde et la première description de l'invasion des ennemis et des événements suivants, on comprend aisément que Sellin suppose deux auteurs différents. Le texte des deux morceaux est altéré par plusieurs gloses.)

Voir les commentaires des douze petits prophètes col. 1429. — J. D. F. Burger, *Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie*, 1841; M. Baumgarten, *Die Nachtgesichte Sacharias, I-II*, 1854-1855; L. Reinke, *Der Prophet Haggai*, 1868; Rubinkam, *The second part of the Book of Zechariah*, 1892; J. J. P. Perowne, *Haggai and Zecharjah*, 1893; A. Tony, *Le prophète Aggée*, 1895; J. Bœhmer, *Haggai und Sacharja, zwei Propheten des Glaubens*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1901, p. 717 sq.; A. Holm, *Det messianska hoppet hos Haggai och Saharja*,1903; J. Matthes, *Hag. 1, 9; 2, 15-19*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1903, p. 123 sq.; F. Descy, *Analyse du livre d'Aggée*, dans *Collationes Namurcences*, sept. 1905; Allnutt, *Expository thoughts on the nine visions granted to Zachariah*, 1906; Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes (Ag., Zach., Joel, Mal.)*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 78 sq.; J. W. Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja* 1910; Mitchell Hinckley, *A critical and exegetical Commentary on Haggai and Zecharjah*, 1912; Condamin, *Le sens messianique de Zacharie, 12, 10*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 52 sq.; K. Marti, *Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Zerubbabels*, 1892, *Zwei Studien zu Sacharja*, dans *Theol.Studien und Kritiken* 1892, p.207 sq., *Die Zweife an der prophetischen Sendung Sacharjas*, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914, p. 279 sq., *Der Prophet Haggai, Der Prophet Sacharja*, dans *Kautzsch*, 1923; W. E. Barnes, *Haggai and Zechariah. With notes and introduction*, 1917; D. Baron, *The visions and prophecies of Zecharjah the prophet of hope and glory*, 1918; G. Cooke, *The unknown martyr : a study of Zach.,11 sq.*, dans *Angl. theol. Rev.*, 1923, p. 57 sq.; B. Keller, *Der Prophet Sacharja*, 1925; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1926 p. 174-205, 359-381.

V. ABDIAS. — L'oracle d'Abdias, au moins dans sa partie messianique, 9-21, a été composé après 586, très probablement après 538; car d'une part la destruction de Jérusalem décrite 11 sq. est celle qui fut faite par Nabuchodonosor, et d'autre part la mention de la montagne de Sion comme endroit de salut pour les Israélites et de ruine pour les ennemis, 16-17, fait penser que cette montagne était de nouveau habitée par le peuple élu au moment où le prophète écrivait.

Abdias accuse Édom à cause de sa conduite si peu fraternelle lors de la prise de Jérusalem et lui annonce une punition imminente : « le jour de Jahvé sur tous les peuples est proche », 15ª. Comme Israël a dû boire le calice de la colère divine sur la sainte montagne de Jahvé, tous les peuples le boiront jusqu'à ce qu'ils soient comme s'ils n'avaient point été, 16ᵇ. En particulier les Édomites seront anéantis comme la paille que le feu dévore.

Tandis qu'au jour de Jahvé les païens périront, les Israélites qui se trouvent à Sion seront sauvés, 17; ceux qui sont encore dispersés seront délivrés et reviendront. Le peuple de Dieu ainsi rétabli exterminera avec une ardeur dévorante les Édomites, et s'emparera de nouveau de tous les districts de la Palestine. Alors le règne de Dieu sera définitivement établi, 21. (Il n'y a aucune raison de séparer 9-14 de 15-21 et d'attribuer 15-21 à une date ultérieure, comme le font Marti, Nowack, Sellin; la transposition de 15ª immédiatement avant 16 est inutiel, et la mention particulière des Édomites dans le jugement universel n'a rien de surprenant comme Is., LI, et Jo., IV, 19, en sont la preuve.)

Voir les commentaires des douze petits prophètes col. 1429. — N. Peters, *Die Prophetie Abadjah's untersucht und erklärt*, 1892; Condamin, *L'unité d'Abdias*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 261 sq.; M. J. Smith, *The structure of Obadjah*, dans *American Journal of Semitic languages and literature*, 1905-1906, p. 131 sq.; J. Bewer, *A critical and exegetical commentary on Obadiah and Joel*, 1912; J. Theis, *Die Weissagung des Abdias*, 1917; K. Marti, *Der Prophet Obadia*, dans *Kautzsch*, 1923.

VI. MALACHIE. — Du temps de Malachie, l'œuvre à laquelle Aggée et Zacharie avaient excité les Israëlites était achevée : le temple était construit et le service lévitique réorganisé. Cependant, au lieu de lire dans son livre que les promesses elles-mêmes de ses prédéeesseurs se sont réalisées, nous y apprenons une fois de plus que le peuple se montre indigne d'elles. De graves abus se sont introduits non seulement dans le populaire, mais aussi dans le collège sacré des prêtres.

Malachie prit la parole tout d'abord pour rappeler ces derniers à leur devoir. Il leur fait savoir que Jahvé les déteste ainsi que leurs sacrifices; il ajoute que le Très-Haut va être dédommagé de leur service trop négligent : « Je ne prends plus plaisir en vous, dit le Seigneur des armées, et je n'agrée plus d'offrande de votre main. Car du levant au couchant mon nom est grand chez les nations et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et une offrande pure. » I, 10ᵇ-11, (le *vav* devant *minḥa* doit très probablement se placer devant *muggaš*). Il résulte de ces déclarations que les sacrifices mosaïques vont être remplacés par d'autres. Par rapport au caractère de ces offrandes, Malachie ne révèle que ces deux choses : d'une part qu'elles seront présentées non seulement à Jérusalem mais dans le monde entier, et de l'autre qu'elles seront agréables à Dieu par leur pureté. Leur nature par contre n'est pas exactement indiquée. En effet le premier des deux mots qui l'expriment, *minḥa*, que nous avons traduit par offrande, désigne, comme au ỷ 10, le sacrifice en général, non pas le sacrifice non sanglant, de sorte que l'autre expression ne signifie pas non plus ici oblation de parfums, mais sacrifice tout court.

Par rapport à l'époque où le nouveau culte doit entrer en vigueur, le prophète ne donne pas non plus d'indications précises; car il emploie des participes qui expriment chez lui le présent aussi bien que l'avenir, II, 3; III, 1, 17. Comme, dans tout le contexte, Malachie parle de son temps, à peu près tous les exégètes protestants affirment que c'est aussi le cas au ỷ. 11. Il voudrait dire : le culte des païens, à cause du monothéisme qui commence à poindre chez eux, est un équivalent de celui des Juifs. Mais précisément puisque Malachie constatait une négligence extrême chez les prêtres de son temps et qu'il proclamait l'abolition des sacrifices actuels, ne pensait-il pas, pour l'introduction de ces nouveaux rites, au temps qui suivra l'abolition, donc à l'avenir? Peut-on sérieusement supposer qu'un prophète israélite ait eu l'idée que le culte des païens (bien entendu des païens non convertis) pourrait être substitué aux sacrifices rituels de Jérusalem? Et le prétendu

monothéisme en dehors d'Israël n'est-il pas une pure fiction?

Dans le célèbre verset I, 11, il ne peut donc s'agir que d'une promesse pour l'avenir, d'une promesse de salut universel fondé sur le fait, que partout on parviendra à connaître Jahvé et à l'adorer. Cette promesse, si souvent faite pour l'ère messianique, est répétée par Malachie et exprimée sous cette forme nouvelle que, dans le futur royaume de Dieu, le culte officiel n'aura pas lieu seulement à Jérusalem mais partout.

Après les prêtres, le prophète blâme aussi les autres membres du peuple, surtout les maris qui se séparent de leurs femmes, pour épouser des païennes. Il se voit même obligé de faire des reproches à ceux des Israélites qui servent fidèlement Jahvé. Il les réprimande à cause de leur pusillanimité et de leurs doutes au sujet de la bonté divine. Ces gens pieux, en face du bonheur des impies et des promesses non réalisées, demandent : « Où est le Dieu du jugement? II, 17. Pour les réconforter et pour terrifier en même temps les pécheurs, Malachie annonce que Jahvé ne tardera pas à venir. Mais auparavant il enverra un messager qui lui préparera le chemin, III, 1. D'après IV, 4-6 (héb., III, 22-24), ce messager est le prophète Élie et il aura comme tâche de travailler à la conversion du peuple pour le préserver de la ruine. (Presque tous les critiques regardent ces trois versets comme une addition postérieure. Ils n'ont pas tort; mais est-il nécessaire de les attribuer à un autre que Malachie? Celui-ci a très bien pu ajouter lui-même cette explication complémentaire.)

La manifestation du Très-Haut sera terrible. Son jour sera brûlant comme la fournaise IV, 1 (III, 19). D'après le texte actuel, Jahvé sera, à son arrivée, accompagné de l'ange d'alliance. Autrefois on a pris cet ange pour l'ange gardien de la communauté juive. C'est plutôt l'ange de Jahvé, mentionné au Pentateuque et aux livres historiques. Mais parce que l'ange de Jahvé et Jahvé lui-même ne sont jamais présentés comme se manifestant ensemble, la mention de l'ange de l'alliance semble être due à un lecteur qui a voulu amoindrir l'idée de la manifestation du Dieu transcendant.

Après son avènement Jahvé siégera au temple comme juge. Son jugement causera la plus grande terreur et sera pour le peuple ce qu'est le feu du fondeur pour l'argent, le sel de lessive pour la laine, III, 1-5 (avec raison Sellin regarde, III, 6-12, comme la suite de I, 1-5; en effet, les idées de III, 6-12, qui sont en contraste avec le contexte, cadrent par contre avec celles de I, 1-5). Les pécheurs seront dévorés comme de la paille. Ceux-là par contre qui craignent Jahvé vivent dès maintenant sous la protection de Dieu qui inscrit leurs bonnes œuvres dans un livre, et « au jour de Jahvé, se lèvera [pour eux] le soleil de justice et la guérison sera dans ses rayons ». Pour terminer Malachie les apostrophe ainsi : « Vous sortirez et bondirez comme les veaux d'étable. Vous foulerez les méchants, car ils seront comme de la poussière sous la plante de vos pieds. » IV, 2-3 (III, 20-21).

Voir les commentaires des douze petits prophètes col. 1429. — D. H. Müller, *Discours de Malachie* dans *Revue biblique*, 1896, p. 535 sq.; C. Torrey, *The prophecy of Malachi*, dans *Journal of biblical lit.*, 1898, p. 1 sq.; M. Fadyen, *The date of Malachi*, 1911; P. Schepens, *Le prophète Malachiel* (=Malachias) dans *Recherches de science religieuse*, 1921, p. 362 sq.; A. Rembold, *Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias*, dans *Theologie und Glaube*, 1924, p. 58 sq.; A. v. Bulmerincq, *Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi*, 1926; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 179 sq.; K. Marti, *Maleachi* dans *Kautzsch*, 1923.

VII. JOEL. — Bien qu'il se trouve dans la liste des douze petits prophètes entre les deux premiers, Osée et Amos, Joël a sans doute exercé son ministère après l'exil. De tous les arguments qui militent en faveur de cette date tardive, celui qui est fourni par le contenu eschatologique de son livre est le plus décisif.

Les idées messianiques donnent, en effet, au petit écrit de Joël un caractère très prononcé. Non seulement elles le remplissent d'un bout à l'autre, mais elles s'y trouvent exposées d'une façon plus précise et plus systématique que chez n'importe quel autre prophète. On aime, de ce chef, à l'appeler un compendium d'eschatologie judaïque.

1° Le livre se compose de deux discours, I, 1-II, 18; II, 19-III, 21 (hébr., IV, 21), que le prophète prononça lors d'une calamité causée par une immense invasion de sauterelles. Après une première irruption de ces insectes, une seconde se passa sous les yeux de Joël au moment où il parlait pour la première fois. Les suites en furent tellement graves, qu'il crut voir en ceci les signes précurseurs du jour de Jahvé. Comme Sophonie, I, 14, il s'écrie, I, 15; II, 1 : « Le jour de Jahvé est proche. Il arrive comme une tempête de la part du Tout-Puissant. » Parce que c'est un « jour de ténèbres et d'obscurité, de nuage et de brouillard », II, 1, « un jour très redoutable », II, 11, Joël exhorte « tous les habitants du pays », à faire pénitence, à jeûner, à assaillir le ciel de prières communes, II, 15-16. Les prêtres doivent pleurer et dire : « Aie pitié, Jahvé, de ton peuple et ne livre point ton héritage à l'opprobre », II, 17.

A la lecture de ce premier discours, I-II, 17, on voit bien que Joël rattache le jour de Jahvé à une invasion extraordinaire de sauterelles dont il vient d'être le témoin. Bien que la fin de l'ordre actuel fût présentée par maint prophète comme imminente, de tout temps la plupart des exégètes ont cru devoir se dérober à la constatation de la connexion intime qui existe d'après Joël entre le fléau des sauterelles et le jour de Jahvé. C'est pourquoi ils ont abouti à des interprétations inexactes du livre. Pendant toute l'antiquité chrétienne et le Moyen Age, et assez souvent encore dans les temps modernes, ils ont pris la description des sauterelles pour une prophétie sur l'invasion de peuples ennemis, par exemple, Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel*, 1922, p. 87 sq. Depuis le siècle passé quelques auteurs, surtout van Hoonacker, p. 143 sq, tout en préférant l'explication réaliste à cette conception allégorique, ont cru qu'il s'agissait de sauterelles futures qui ne seraient pas des bêtes ordinaires, mais des êtres apocalyptiques dignes d'inaugurer le jour de Jahvé. Les représentants de ces deux systèmes d'interprétation ont infligé au texte de Joël de véritables tortures. Les tout derniers commentateurs, Rothstein, Ryssel, Duhm, Hölscher, A. Bewer, Sellin, ont eu recours pour comprendre les deux premiers chapitres non pas en premier lieu à l'exégèse, mais à la critique littéraire. Ils ont essayé de diviser le livre en deux morceaux distincts. A Joël reviendrait seulement la description de l'invasion des sauterelles, I-II; un prophète inconnu y aurait ajouté le tableau du jugement final, III-IV; il aurait en même temps remanié le texte de Joël dans un sens eschatologique en y intercalant surtout les ŷ. I, 15; II, 1^b-2, 11. Cette tentative de vider les chapitres I-II de tout sens eschatologique est tout à fait arbitraire : il n'y a désaccord ni entre la première et la seconde partie du livre, ni entre les versets eschatologiques de la première et leur contexte; mais elle se comprend comme une réaction contre l'exégèse reçue.

Les deux premiers chapitres sont donc historiques et eschatologiques en même temps, c'est-à-dire que l'invasion des sauterelles appartient à l'époque de

Joël, et que le prophète l'a regardée comme l'ouverture des derniers temps. La meilleure preuve en est que le prophète a désigné l'armée des sauterelles par un terme tout à fait eschatologique « le Septentrional », II, 20. En le créant il s'est sans doute inspiré de Jérémie, I, 14, etc., et surtout d'Ézéchiel, XXXVIII, 6-15; XXXIX, 2, prophéties dans lesquelles il est prédit que les peuples païens qui attaqueront Jérusalem dans les derniers temps viendront du Nord. Sans ces textes, ce terme serait tout à fait inintelligible et il s'explique uniquement si les sauterelles, aux yeux de Joël, remplissent le rôle de précurseurs du jour de Jahvé qu'Ézéchiel attribue aux peuples du Nord (Wellhausen, Nowack, Marti, Riessler, Hölscher, Bewer, Sellin).

2° Le jour de Jahvé qui est présenté comme imminent, au premier discours, se trouve décrit *in extenso* au second, II, 19-III, 21.

En premier lieu, nous y apprenons que ce jour, quand il viendra, ne sera plus redoutable, mais salutaire pour Israël. Par suite de la pénitence que le peuple vient de faire, Jahvé est embrasé de zèle pour son pays et il épargne son peuple, II, 18. L'intervention du Très-Haut aura perdu toutes ses terreurs pour les Juifs. Pour leur montrer qu'ils ont trouvé grâce, Dieu fera disparaître les sauterelles et les dédommagera, par une récolte abondante, du dégât qu'elles ont causé, II, 19-27.

Ces bénédictions temporelles accordées, le premier événement eschatologique sera l'effusion de l'Esprit de Dieu. « Et il arrivera après cela que je verserai mon esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Et aussi sur les esclaves et les servantes, je verserai en ces jours-là mon esprit », II, 28-29. Comme Isaïe, XXXII, 15 sq; XLIV, 3 sq., et Ézéchiel, XXXVI, 25-27; XXXIX, 29, Joël annonce donc pour la fin des temps l'effusion de l'Esprit de Dieu Par les deux mots « après cela », il semble exprimer que cette effusion doit suivre de près la bénédiction matérielle qui réparera les ravages des sauterelles. Les effets en seront la connaissance des choses cachées qui sera donnée par des rêves ou des visions, et qui se manifestera par des prophéties. Cette effusion de l'Esprit de Dieu sera un privilège accordé aux seuls Israélites. Le texte ne semble pas laisser de doute à cet égard. Joël dit bien que l'Esprit divin sera répandu sur toute chair, mais les paroles suivantes précisent la partie de cette expression en restreignant à Israël les effets produits. De même Isaïe et Ézéchiel pensent uniquement au peuple élu, comme seul gratifié de ce don céleste.

Autant l'effusion de l'Esprit divin sera rassurante pour les Israélites, autant seront effrayants pour les païens d'autres phénomènes qui doivent l'accompagner comme signe que le jour de Jahvé approche. Sur la terre il y aura du sang, du feu et des colonnes de fumées, II, 30, donc des carnages, des incendies, des guerres avec tout leur cortège d'atrocités. Aux désastres terrestres correspondra la perturbation du firmament qui se manifestera par l'obscurcissement du soleil et de la lune, II, 31.

Après avoir annoncé les phénomènes effrayants qui précéderont le jour de Jahvé, le prophète se hâte de consoler ses coreligionnaires en leur donnant l'assurance qu'ils n'en seront pas atteints; ils seront sauvés, mais eux seuls : « il arrivera que quiconque invoquera le nom de Jahvé sera sauvé; car sur le mont de Sion et à Jérusalem, il y aura un refuge comme Jahvé l'a dit », II, 32[ab]. Comme le prophète vient d'annoncer que tous les Israélites recevront l'Esprit de Dieu, et qu'il va tout à l'heure énoncer sans la moindre restriction que les païens seront voués à la ruine, « quiconque invoquera le nom de Jahvé » semble bien synonyme de « chaque Juif ».

Tout le peuple sera donc sauvé. (On voit combien cette conception du salut d'Israël diffère de celle de tous les prophètes préexiliens, qui ont toujours prévu le salut pour un petit reste seulement. Les prophéties de Joël seraient inconcevables pour l'époque préexilienne.) La cause instrumentale en sera Sion et Jérusalem, ces deux lieux saints que Jahvé a choisis comme demeure et qui, pour ce motif, seront intangibles. Les Israélites du pays entier s'y réfugieront pour être à l'abri. A eux se joindront ceux de la Diaspora que Jahvé appellera et conduira sains et saufs à Jérusalem, II, 32[c].

Réunis ainsi dans leur ville, non seulement les Juifs ne courront aucun danger, au milieu du cataclysme général, mais ils seront si visiblement protégés par Jahvé qu'ils reconnaîtront plus que jamais que Jahvé est le seul Dieu : Jahvé habitera Jérusalem et en sera le rempart, III, 17, 21. Par suite, la ville sera sainte : aucun païen ne passera plus pour la souiller, III, 17. Dans la ville sainte et dans tout le pays les Israélites jouiront du plus grand bonheur matériel : « les montagnes suinteront de moût et les collines couleront de lait », III, 18[a]. Cette fertilité paradisiaque a nécessairement comme condition l'humidité du sol. C'est pourquoi Joël promet qu'alors « tous les ruisseaux de Juda couleront », III, 18[c]. En ce temps-là l'eau sera fournie à la terre promise non seulement par les moyens ordinairse, mais aussi d'une façon miraculeuse : « une source sortira de la maison de Jahvé et arrosera la vallée des *šittim*, III, 18[d]. *Šittim* signifie « acacias », et la vallée des acacias n'est probablement pas un nom géographique qui désigne un lieu déterminé — toutes les interprétations strictement géographiques sont insuffisantes — mais une dénomination symbolique de la Judée, en tant qu'elle sera arrosée par les eaux de la source miraculeuse, particulièrement aux endroits les plus arides. Le prophète, après avoir ainsi annoncé que la Terre sainte sera transformée en une sorte de paradis, pour donner encore plus de relief à sa promesse, prédit à l'Égypte et à l'Idumée qu'elles seront réduites en désert, à cause du forfait commis envers les enfants de la Judée, III, 19. La description du bonheur définitif des Israélites se termine par la promesse que Juda et Jérusalem dureront éternellement et que Jahvé y habitera, III, 20-21.

A cette dernière promesse Joël mêle ce cri de vengeance : « Et je vengerai (LXX) le sang que je n'ai pas encore vengé », qui laisse entrevoir le sort funeste des païens au jour de Jahvé. Joël le décrit dans une partie spéciale de sa prophétie, III, 2-15. Le prophète y annonce tout d'abord qu'à la fin des temps tous les peuples seront réunis par Dieu dans la vallée de Josaphat pour y être jugés. Il n'a pas seulement en vue telle ou telle nation, mais leur totalité. Tous les gentils sont conçus comme les ennemis de Dieu et de son peuple. C'est ce qui ressort du terme, « tous les peuples », III, 2, 11-12, et de toute la manière dont il décrit, III, 9-14, le rassemblement des adversaires d'Israël et encore du fait qu'en dehors des Juifs personne ne sera sauvé. Il s'ensuit également qu'il s'agit, dès les premiers versets du chapitre III, du jugement universel et définitif, et non pas, comme le prétendent Knabenbauer-Hagen et Schmalohr, des jugements successifs par lesquels, à travers l'histoire, Dieu punit les nations coupables.

Les païens sont sommés par Jahvé et doivent se réunir dans la vallée de Josaphat. « Vallée de Josaphat » qui signifie « vallée où Dieu juge » est, comme « vallée des acacias », un nom fictif, créé par Joël pour désigner l'endroit où le grand jugement aura lieu, c'est-à-dire la Judée en tant qu'elle sera la scène de ce

jugement. « Pour y réunir les peuples, Jahvé enverra des messagers qui leur ordonneront de se mettre en route. Ils ne doivent pas venir dans l'attitude humble et soumise qui correspond à leur culpabilité; ils sont, au contraire, exhortés à se préparer pour l'assemblée comme pour une campagne. Une extraordinaire ardeur guerrière doit s'emparer de tous les hommes, même des faibles. » III, 10. Ces peuples viennent et livrent bataille à Jahvé, pour résister, s'ils le peuvent, à la punition qui les attend. Au milieu de ces exhortations, adressées aux païens, le prophète se tourne vers Jahvé en le priant de faire descendre dans la vallée ses guerriers, c'est-à-dire ses anges.

Les peuples une fois réunis, Jahvé prend place pour les juger, III, 12[b]. Les griefs qu'il a contre eux, consistent, comme le prophète l'avait déjà relevé antérieurement, III, 2-3, en ce qu'ils ont traité Israël d'une façon injuste et cruelle (Les accusations particulières à l'adresse des Phéniciens et des Philistins, III, 4-8, semblent avoir été intercalées après coup par un lecteur qui était indigné de crimes récents commis par ces deux peuples envers Israël, Bewer, Sellin). Étant donné que ces crimes sont énormes, la scène du jugement devient immédiatement une scène d'exécution. Le Tout-Puissant donne aux anges l'ordre d'anéantir les païens comme les moissonneurs coupent le blé, comme les vendangeurs foulent les raisins, III, 13-14.

Pendant que l'armée céleste exécutera sur les païens la sentence de mort, le soleil et la lune s'obscurciront et les étoiles perdront leur éclat; Jahvé rugira, de Sion et de Jérusalem il fera entendre sa voix; le ciel et la terre trembleront, III, 15-16. Ces perturbations de la nature, que Joël a déjà mentionnées comme accompagnant l'invasion des sauterelles et l'effusion de l'Esprit de Dieu, continueront donc ou se répéteront pendant que les peuples païens seront voués à la ruine. De tout cela est faite la terreur du jour de Jahvé.

Telles sont les idées eschatologiques de Joël. Aucun prophète n'a rattaché autant que lui la fin des temps à son époque. Aucun non plus n'en a prédit les événements dans un ordre aussi serré. Aucun surtout n'a tellement réservé le salut à Israël, voire même à tous les membres d'Israël, et n'en a exclu à ce point tous les païens.

Voir la bibliographie à la fin de l'article JOEL, t. VIII, col. 1495; L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël*, 1926.

VIII. LES CHAPITRES XXIV-XXVII D'ISAIE. — (Tandis que la situation qui se reflète en Is., XL-LXVI, est celle de la fin de l'exil et de l'époque qui suivit immédiatement le retour, celle qui se constate en Is., XXIV-XXVII, est plutôt celle d'un temps assez éloigné du rétablissement d'Israël en Palestine. D'après XXVII, 8, la dispersion du peuple a été le grand moyen dont s'est servi Jahvé pour le punir. La préoccupation du prophète est, d'après XXVII, 12-13, le retour de ceux qui sont dispersés de l'Euphrate jusqu'au Nil. D'après XXVI, 8 sq., le peuple est opprimé, les étrangers sont les maîtres de son pays et humblement Israël attend le secours de Jahvé.)

Quand on passe de Joël à ce morceau du livre d'Isaïe, on y retrouve absolument le même thème, la fin de l'histoire actuelle. Mais quelle différence dans la manière dont il est traité! Là un drame final dont les différents actes sont précis et forment une suite claire; ici une situation obscure, une perspective vague, des événements qui sont difficiles à saisir soit en eux-mêmes, soit dans leur enchaînement. Et pourtant quelle description émouvante de la fin de l'ordre actuel que ces oracles, qui impressionnent autant par la grandeur des images que par la nouveauté des idées!

Dans un premier tableau, le prophète dépeint tout d'abord la corruption générale des habitants de la terre qui ont transgressé les lois, rompu l'alliance éternelle, XXIV, 5, de sorte que la face de la terre est bouleversée, XXIV, 1 et ses fondements ébranlés, XXIV, 19. Elle chancelle comme un homme ivre, XXIV, 20. Ses habitants sont dispersés et consumés, XXIV, 1-6, plongés dans la plus grande tristesse, XXIV, 7-13.

Tout à coup le prophète entend des cris d'allégresse et des chants qui s'élèvent de l'Orient et de l'Occident, des bords de la mer, des extrémités de la terre; ils sortent sans doute de la bouche de ceux qui sont sauvés. Ces survivants glorifient le Dieu d'Israël, le Juste, dont la majesté se révèle par le jugement des impies, XXIV, 14-18.

Nous y apprenons ensuite qu'en ce jour seront punis non seulement les rois de la terre, mais aussi « l'armée d'en haut », XXIV, 21, qui représente probablement les mauvais anges (Les deux autres explications, dont l'une prend « l'armée d'en haut » pour les puissances célestes qui, d'après le livre de Daniel et le livre d'Hénoch, gouvernent les peuples, Guthe, Duhm, et dont l'autre entend ceci des astres, Feldmann, Kittel, semblent être moins soutenables; XXIV, 23[a] surtout ne peut pas être expliqué comme punition des astres). Tous ces criminels semblent, d'après XXIV, 22, être d'abord provisoirement jetés dans une prison pour être plus tard définitivement punis.

En subjuguant ainsi tous ses adversaires, Jahvé entouré de ses anciens inaugurera sur Sion son règne définitif. Alors sa gloire brillera tellement que le soleil et la lune pâliront devant elle, XXIV, 23.

Sur cette montagne sainte, Jahvé sera alors le Dieu de toutes les nations, il y préparera pour elles un festin, XXV, 6, et leur enlèvera leurs voiles de deuil, XXV, 7. Surtout il détruira la mort pour toujours, XXV, 8 (Sans la moindre raison Duhm, Marti, Guthe regardent cette phrase comme une glose). Ceux qui vivront à cette époque ne mourront donc plus et seront en outre toujours heureux : Dieu essuiera les larmes de tous les visages et enlèvera surtout la honte de son peuple élu, XXV, 8. Pour la première fois nous rencontrons ici dans l'Ancien Testamen la mention explicite d'une vie éternelle sur la terre, qui permettra de jouir sans cesse des biens messianiques. Le prophète relève que cette œuvre de salut aboutira, comme le jugement, à la glorification du Très-Haut, qui sera acclamé par ces paroles : « Voici, c'est Jahvé, notre Dieu en qui nous avons espéré; exultons et réjouissons-nous de son secours », XXV, 9.

Dans ce tableau grandiose de la crise et du salut final, deux traits contrastent avec le reste. D'abord il y est plusieurs fois question, XXIV, 10; XXV, 2; XXVI, 5, d'une ville forte et orgueilleuse qui est détruite, sans qu'on puisse dire avec certitude de laquelle il s'agit. Il est assez probable qu'elle représente une sorte de capitale du monde païen (Feldmann); quelques-uns, Guthe par exemple, pensent à Samarie; dans tous les cas on ne saurait, comme le prétend Duhm, penser à Jérusalem.

Ensuite la magnifique promesse de l'exaltation de Sion est suivie d'une terrible menace d'abaissement prononcée contre Moab : il sera foulé comme la paille est foulée dans la fosse à fumier, XXV, 10-12.

Une sentence générale sur le chemin du juste, XXVI, 7, forme l'ouverture de la seconde grande description du salut des élus qui sont cette fois-ci identiques aux Israélites, et de la ruine des empires mondiaux qui les oppriment. Avec une impatience qui les tourmente

même pendant la nuit, le prophète et ceux qui l'entourent attendent Jahvé sur les sentiers de ses jugements, XXVI, 8-9[a], car dès que ses jugements paraîtront sur la terre, les habitants du monde apprendront la justice, XXVI, 9[b]. Le prophète prie Jahvé de ne pas faire grâce aux impies; car ils resteront aveugles malgré tout. La meilleure preuve en est qu'ils agissent en pervers, même en Palestine, au pays de la droiture, où Dieu a si souvent levé sa main pour se manifester. Que le feu dévore donc les ennemis de Jahvé ! XXVI, 10-11.

Après avoir énoncé ensuite, XXVI, 12-18, quelques idées qui sont, sans doute à cause de la corruption du texte, obscures et peu cohérentes et qui se rapportent à l'ancienne grandeur d'Israël, à ses oppresseurs d'autrefois, aux vains efforts faits pour se procurer le bonheur, le prophète s'élève à une perspective qui dépasse même celle du tableau précédent. Là il avait promis la cessation de la mort, ici il promet le retour à la vie de ceux qui sont déjà morts. En s'adressant à Jahvé et en même temps aux défunts de son peuple il s'écrie :

Tes morts vivront, leurs (Targum, Peschita) cadavres se [lèveront.
Réveillez-vous, chantez, vous qui gisez dans la poussière!
Car ta rosée est une rosée des lumières;
et la terre rendra les ombres. XXVI, 19.

Les morts de Jahvé sont ceux qui l'ont servi fidèlement pendant leur vie; ils ressusciteront, vivifiés par Dieu comme les plantes par la rosée nocturne après la chaleur du jour; la terre rendra leurs cadavres qu'elle avait cachés dans son sein. Ainsi participeront au bonheur messianique non seulement ceux qui auront la chance de vivre au moment même de sa réalisation, mais ceux encore des siècles passés qui depuis longtemps sont devenus la proie du tombeau. En promettant ainsi, pour la toute première fois dans l'Ancien Testament, la résurrection, le prophète atteint une des cimes les plus élevées du messianisme.

Le prophète s'attend à une réalisation imminente de ces promesses. Il voit Jahvé se lever déjà de sa demeure pour punir l'iniquité des habitants de la terre, XXVI, 21. Parce que le jugement sévira comme un ouragan, Israël est invité à se mettre à l'abri pendant cette tempête : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres et ferme tes portes sur toi; cache-toi un peu jusqu'à ce que la colère ait passé », XXVI, 20. En « ce jour » Jahvé ruinera la ville forte des impies, XXVII, 10, et frappera de son glaive les dragons, c'est-à-dire les grands empires du monde, XXVII, 1; il rétablira par contre, sa vigne chérie qu'il soignera et protégera nuit et jour, et dont il arrachera les ronces, savoir les pécheurs et les ennemis, à moins qu'ils ne se soumettent à lui, XXVII, 2-5.

Alors Israël fleurira et remplira de ses fruits le monde entier, c'est-à-dire qu'il communiquera à tous les peuples ses biens spirituels. En outre Jahvé fera revenir tous ses enfants dispersés; il les recueillera un à un; il fera sonner la grande trompette qui les appellera; ils viendront adorer Jahvé sur la sainte montagne de Jérusalem, XXVII, 6-13.

IX. LE LIVRE DE DANIEL. — 1° *Notes préliminaires.* — Tout en étant le dernier en date des livres prophétiques, le livre de Daniel occupe, par son messianisme et surtout par l'influence qu'il a exercée dans la suite sur les idées messianiques, une des premières places. Pour comprendre ses oracles, il faut tout d'abord se rendre compte du genre littéraire auquel ils appartiennent. Ces oracles sont-ils à ranger parmi les compositions strictement prophétiques ou parmi les compositions apocalyptiques?

Les apocalypses, qui se rencontrent surtout parmi les apocryphes, sont des imitations des écrits prophétiques. Cependant, tout en leur ressemblant beaucoup, elles s'en distinguent assez sensiblement pour le fond comme pour la forme.

Le contenu d'abord n'est pas exclusivement prophétique. Il se compose au contraire en grande partie d'aperçus historiques : le temps écoulé jusqu'à l'époque de l'auteur est d'ordinaire divisé d'une façon schématique en périodes régulières, et les faits qui y sont les plus saillants au point de vue religieux sont mentionnés. Le but de ces exposés est de démontrer que le cours de l'histoire se déroule tout à fait d'après un plan arrêté par Dieu et que le Très-Haut, quoi qu'il paraisse, est le maître absolu de tout. A ces considérations historiques sont chaque fois ajoutées des prédictions eschatologiques sur la fin du monde qui va venir sous peu, et sur le nouvel état de choses que Dieu réalisera en personne ou par le Messie.

La particularité principale de la forme consiste en ce que non seulement les prédictions de l'avenir, mais aussi les narrations historiques sont revêtues d'un caractère prophétique. L'auteur y réussit au moyen d'une fiction : il place toutes ses paroles dans la bouche de quelque ancien patriarche ou prophète, Hénoch, Moïse, comme si, dès les temps les plus antiques, ceux-ci avaient révélé l'histoire ainsi que les fins dernières du monde et en particulier d'Israël. Il résulte de cette fiction que toutes les apocalypses sont anonymes. Leurs auteurs se cachent derrière les porte-parole qu'ils ont choisis comme les plus capables de donner des révélations.

Plusieurs écrits prophétiques, notamment Joël, Abdias, Isaïe, XXIV-XXVII, XXXIV-XXXV, Zach., VIII-XIV, ont été traités d'apocalypses par quelques exégètes modernes. Mais, à l'exception de Zach., bien à tort, car ils ne présentent pas les caractères que nous venons de signaler.

Le livre de Daniel, lui, est regardé comme une apocalypse par tous les critiques indépendants. Cette opinion est adoptée par les principaux exégètes catholiques, qui, durant les trente dernières années, ont publié des monographies sur Daniel. Le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1904, p. 494, ouvre son exposé sur les prophéties messianiques de Daniel par la phrase suivante : « Le livre qui porte le nom de Daniel est la première et la plus parfaite des apocalypses juives. » On a démontré ici, art. DANIEL, t. IV, col. 66 sq., le caractère apocalyptique de Daniel. Le P. Bayer, *Danielstudien*, 1912, se fonde pour ses études concernant le même livre sur le fait que Daniel est une apocalypse, et justifie sa position dans l'introduction.

Les deux raisons principales pour lesquelles tant d'exégètes prennent le livre de Daniel pour une apocalypse au sens complet du mot, sont, d'un côté le fait qu'il contient une série d'indications vagues et inexactes sur l'empire néo-babylonien qui s'expliqueraient bien mal, si Daniel, le contemporain de cet empire, l'avait écrit, de l'autre la constatation que, sur le règne des Séleucides en Syrie et en Palestine, en particulier sur la persécution cruelle d'Antiochus Épiphane qui a provoqué l'insurrection machabéenne, se trouvent des notices nombreuses et précises qui ne se lisent nulle part dans les vraies prédictions des prophètes.

On en a tiré ces conclusions : Premièrement, le livre a été composé quelques années après le commencement des guerres machabéennes. — Cependant les auteurs reconnaissent de plus en plus, surtout pour les narrations, une origine beaucoup plus ancienne, par exemple, Meinhold, Sellin, Hölscher, récemment Ch. Boutflower, *In and around the Book of Daniel*, 1923; M. Noth, *Zur Komposition des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1926, p. 143 sq.; et surtout W. Baumgartner, *Neues keilschriftliches*

Material zum Buche Daniel? dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1926, p. 38 sq., et *Das Aramäische im Buche Daniel, ibidem.*, 1927, p. 81 sq. Deuxièmement les indications qui se rapportent au temps précédent ne sont pas de vraies prophéties, mais des prédictions fictives.

Les exégètes catholiques qui s'y sont ralliés font observer qu'aucun enseignement officiel de l'Église ne s'y oppose, et que le livre garde nonobstant une haute importance messianique. D'autre part ceux qui maintiennent l'opinion ancienne sur l'origine daniélique du livre, ne pouvant plus se dérober à la constatation de l'accord frappant entre les prétendues prophéties du c. XI et l'histoire des Lagides, des Séleucides, d'Antiochus Épiphane, avouent qu'il est contraire aux règles ordinaires du prophétisme. Ils cherchent à expliquer cet accord par des interpolations postérieures. C'est ainsi que Riessler, *Das Buch Daniel*, 1902, p. XI-XIII, suppose que, du temps des Machabées, des interprètes de l'Écriture sainte qui rapportaient des textes de notre livre à Antiochus Épiphane, les ont élargis par des gloses. Hoberg lui-même, dans la 5e édition de Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift des A. und N. Testamentes*, t. II, 1913, p. 250, écrit : « Où le texte actuel est tout à fait concret, il a dû être augmenté plus tard par la description de l'accomplissement des prophéties. »

Les visions de Daniel sont au nombre de cinq et se trouvent renfermées dans les chapitres II, VII, VIII IX, X-XII; elles sont toutes parallèles entre elles et se complètent progressivement. « Chacune progresse sur la précédente en plus de clarté », Bigot. Elles contiennent deux séries de révélations. Les unes se rapportent à l'histoire du monde et d'Israël à partir de Daniel jusqu'à la fin de l'ordre actuel, les autres à l'établissement du royaume messianique. Pour plus de clarté chaque groupe mérite d'être étudié à part.

2° *Développement du monde à partir de l'époque de Daniel jusqu'à l'établissement du royaume messianique.* — 1. *Les quatre empires.* — La première série des révélations contient un aperçu de l'histoire postexilienne jusqu'à la réalisation du royaume de Dieu sur la terre. Cette histoire se déroule en quatre périodes remplies par le gouvernement de quatre empires successifs. C'est ce que nous apprenons par le songe de Nabuchodonosor et par l'interprétation qu'en donne Daniel, II, ainsi que par la première vision de ce dernier, VII.

Nabuchodonosor voit une statue énorme dont la tête est d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds de fer et d'argile. Daniel lui révèle que ces quatre parties figurent quatre empires dont le premier est celui de Babylone qui sera remplacé par un autre moins puissant, pour faire place à un troisième, « qui commandera à toute la terre », II, 39. Celui-ci sera à son tour suivi d'un quatrième « qui sera puissant comme le fer et brisera les précédents », II, 40, mais qui sera d'autre part divisé en plusieurs dont les différents rois contracteront entre eux des mariages sans pouvoir cependant se consolider.

Ce songe et son explication sont éclaircis par la vision sur les quatre animaux que le prophète voit surgir successivement de la mer, VII. Le premier est comme un lion avec des ailes d'aigle. Le second ressemble à un ours et tient trois côtes dans sa bouche. Le troisième est semblable à une panthère et a quatre ailes et quatre têtes. Le quatrième a un aspect tout différent des trois autres; il est plus féroce qu'eux. Il a dix cornes, entre lesquelles pousse tout à coup une autre petite corne qui arrache trois des premières. Elle reçoit ensuite des yeux d'homme et une bouche qui parle avec emphase. Daniel apprend par un ange que les « quatre bêtes puissantes sont quatre rois qui se lèveront de la terre », VII, 17, et comme il désire savoir en détail ce qu'il en est de la quatrième bête, il reçoit les renseignements suivants. Cette bête représente un quatrième empire qui dévorera toute la terre. Ses dix cornes figurent dix rois, et la petite corne qui pousse après est le symbole du dernier roi qui surgira. « Et il proférera des paroles contre le Très-Haut et il tourmentera les saints du Très-Haut, et il aura l'intention de changer les temps et la loi, et ils seront livrés dans sa main jusqu'à un temps, des (=deux) temps et la moitié d'un temps, VII, 25.

L'identification de ces quatre empires avec des royaumes historiques a été entreprise surtout de deux façons. Jusqu'au XIXe siècle, l'on prenait assez unanimement le royaume néo-babylonien fondé par Nabuchodonosor pour le premier, le royaume médo-perse établi par Cyrus pour le second, le royaume grec d'Alexandre pour le troisième et l'empire romain pour le quatrième. D'après une autre conception proposée déjà dans l'antiquité par saint Éphrem, Polychronius, Cosmas Indicopleustès et Porphyre, soutenue au XVIIe siècle par Bossuet, Hugo Grotius, Houbigant, dom Calmet, et acceptée aujourd'hui par tous les exégètes qui considèrent le livre de Daniel comme une apocalypse, le quatrième empire n'est pas celui des Romains, mais un royaume qui est antérieur à celui-ci et dont le dernier et le plus mauvais roi est Antiochus Épiphane. Les uns, après avoir subdivisé l'empire médo-perse en deux, identifient ce quatrième avec l'empire grec, en tant qu'il comprend celui d'Alexandre ainsi que ceux des quatre diadoques, les autres seulement avec l'un des royaumes des diadoques, le royaume syrien des Ptolémées, tandis qu'ils continuent à voir les trois autres dans les empires babyloniens, médo-perse et grec. Mais, d'après tous, le quatrième empire aboutit à Antiochus Épiphane, de sorte que les dix rois sont ses prédécesseurs.

Ce qui est capital, pour décider entre ces deux conceptions, c'est le contenu de la troisième vision, VIII, et encore davantage de la cinquième, X-XI; car il y a là, VIII, 9-14, et surtout XI, 21-45, des détails tellement précis sur les faits et gestes du roi qui a causé l'insurrection machabéenne, qu'il en résulte que c'est lui que l'auteur décrit. « Tout le monde est d'accord que le chapitre XI doit s'interpréter du temps de Séleucides et des Lagides, et spécialement d'Antiochus Épiphane. Cela est concédé même par le P. Knabenbauer, et on s'entendait là-dessus déjà au temps de saint Jérôme, au moins jusqu'au verset 21. » Lagrange, *loc. cit.*, p. 494. Et comme « les prophéties de Daniel... n'ont qu'un seul grand objet, qui est de faire voir à Daniel ce qui doit arriver à sa nation, et dans tout l'Orient, depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui d'Antiochus Épiphane », Calmet, *Commentaire*, éd. 1700, p. 537, le quatrième empire païen ne peut être que celui dont l'hostilité envers Dieu a son point culminant dans Antiochus Épiphane. Son règne amènera la fin de l'ordre actuel. Le dernier événement historique est la mort de ce tyran, XI, 40-45.

2. *Calcul de la fin du quatrième empire.* — Cette fin des temps n'est pas seulement rattachée à l'époque d'Antiochus Épiphane, elle est en outre précisée par le calcul si célèbre des soixante-dix semaines, IX. Daniel, troublé par le fait que, contrairement à une prophétie de Jérémie qui prévoyait une durée de soixante-dix ans pour la ruine de Jérusalem, la restauration n'a pas encore eu lieu, reçoit de la bouche de l'archange Gabriel la révélation que les soixante-dix semaines sont en réalité soixante dix semaines d'années, donc quatre cent quatre-vingt-dix années. Ce temps se divisera en trois périodes de sept semaines,

de soixante-deux semaines et d'une semaine, périodes dont chacune sera marquée par des événements saillants. La première époque qui comprend quarante-neuf années ira « de la sortie de la parole pour faire reconstruire Jérusalem jusqu'à l'apparition d'un chef oint », IX, 25. La seconde qui sera de soixante-deux semaines, c'est-à-dire de quatre cent trente-quatre années, pendant laquelle Jérusalem sera rebâtie, ira jusqu'« à ce qu'un oint soit retranché » et « que le peuple d'un chef venant détruise la ville et le temple », IX, 26. Alors commencera la semaine finale de sept ans. Avec elle viendra « l'inondation », c'est-à-dire la ruine par la guerre. L'ennemi fera « une solide alliance avec plusieurs ». Pendant une demi-semaine, il fera cesser (LXX, Théodotion) l'holocauste et l'oblation et « sur le sanctuaire, (LXX, Théodotion) sera l'abomination de la dévastation jusqu'à ce que la consommation décidée tombe sur cette dévastation », IX, 27.

La manière de comprendre ce calcul est des plus discutées. Saint Jérôme, *Commentarium in Danielem prophetam, P. L.*, t. XXV, col. 564-578, énumère déjà neuf opinions. Jusqu'à la fin du Moyen Age, l'explication strictement messianique avait été présentée sous vingt-deux formes différentes, Fraidl, *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, 1883, p. 156-159. Il va sans dire que les exégètes modernes n'ont pas tardé à augmenter de beaucoup le nombre des hypothèses : on en compte aujourd'hui plus de cent. Récemment encore paraissait une nouvelle étude sur le sujet dont l'auteur, dans l'avant-propos, prétend avoir trouvé la solution définitive du problème : M. Thilo, *Die Chronologie des Danielbuches*, 1926. Mais après ce dernier essai même « il faut bien prendre en considération qu'il ne s'agit pas ici de préférer une interprétation claire et sans difficulté à une autre qui aurait des caractères tout opposés, mais de préférer une entre deux ou plusieurs interprétations dont toutes sont discutables », Driver-Rothstein, *Einleitung in die Literatur des Alten Testamentes*, 1896, p. 352, cité par Bayer, p. 75.

Comme pour la désignation du quatrième empire les explications vont de nouveau en deux sens principaux : L'aboutissement du calcul est la date de la mort ou bien du Christ sous Ponce Pilate, ou bien du grand prêtre Onias III assassiné en 171 sous Antiochus Épiphane, II Mach., IV, 34.

Quiconque considère le livre de Daniel comme une apocalypse et reconnaît qu'Antiochus Épiphane est le dernier roi hostile à Israël décrit dans les chapitres VII, VIII, X, XI, rapporte nécessairement au règne de ce même roi cette révélation de l'ange, sur la durée et le terme de l'abaissement du peuple élu commencé par l'exil. En effet, « les faits (prédits dans les c. IX et XI) correspondent pas à pas », Lagrange. « Bon nombre de traits s'unissent, se compénètrent, s'identifient du chapitre VII au chapitre XII du livre de telle façon qu'ils ne peuvent raisonnablement, à si peu de distance les uns des autres, signifier des choses différentes. » DANIEL, col. 97.

Le point de départ du calcul n'est pas un édit d'un roi perse qui aurait permis la reconstruction de la ville sainte, mais « en apparence » (Lagrange) la prophétie de Jérémie, XXIX, 10, à laquelle il est fait allusion, IX, 2, et par laquelle il est annoncé que la restauration d'Israël aura lieu après soixante-dix ans. La computation elle-même se fait moyennant une transformation des soixante-dix ans en soixante-dix semaines d'années.

Le calcul de la première semaine s'explique au mieux par la supposition que l'auteur du livre de Daniel a combiné Jer., XXIX, 10, avec Jer., XXX, 18, qu'il a interprété ces prédictions de Jérémie de la même manière que le Chroniste; II Paral., XXXVI, 20 sq., et qu'il les a datées à peu près du temps de la destruction de Jérusalem, 586; voir Bayer, p. 83 sq. Ceci résulte de ce qu'il clôture la première semaine par l'avènement de Cyrus qui est le chef oint et dont le règne commença en 536. Cette époque va donc de 586 à 536, tandis que les soixante-dix années de l'exil sont comptées par l'auteur, de nouveau en dépendance du Chroniste, Bayer, p. 85 sq., à partir de la troisième année de Joïakim, qui est de vingt et un ans antérieure à 586, jusqu'à l'avènement de Cyrus.

La seconde époque va du commencement du règne de Cyrus jusqu'au meurtre d'Onias, 536-171. Il est vrai, que la durée de cette époque de soixante-deux semaines, soit quatre cent trente-quatre années ne correspond pas à l'espace compris entre 536 et 171 qui n'est que de trois cent soixante-cinq ans. Mais la difficulté se résout au mieux, ou bien par l'hypothèse que l'auteur du calcul, après avoir déduit des soixante-dix semaines sept pour la première période et une pour la dernière, n'a pas voulu détailler, comme dit le P. Lagrange, p. 513, le bloc du milieu, ou bien par celle du P. Bayer, p. 86, que l'auteur a cru qu'entre l'avènement de Cyrus et le meurtre d'Onias il y avait quatre cent trente-quatre années.

La troisième période sera inaugurée par l'assassinat du grand prêtre, commis en 171, II Mach., IV, 34. Au milieu de cette époque les sacrifices cesseront conformément à I Mach., I, 57, où il est raconté que le 15 kislev de l'année 143 de l'ère séleucide, c'est-à-dire le 15 décembre 168, donc trois ans et demi après la mort d'Onias, Antiochus Épiphane « mit l'abomination de la dévastation sur l'autel ». La fin de cette semaine sera marquée par la fin de l'oppression, conformément à I Mach., IV, 52, où il est dit que le 25 kislev de l'année 148 de l'ère séleucide (25 décembre 165), donc la septième année après Onias, Juda Machabée rétablit le culte. Le calcul de la première moitié de cette dernière semaine se trouve encore sous deux autres formes : « un temps (=an) des (=deux) temps et la moitié d'un temps, » VII, 25; la profanation du temple durera deux mille trois cents soirs et matins, soit onze cent cinquante jours, soit à peu près trois ans et demi, VIII, 14.

Par cette explication la prophétie des soixante-dix semaines perd le sens directement messianique; mais elle reste typiquement messianique comme M. Bigot, col. 82, et Oehler, *Theologie des Alten Testamentes*, 2e éd., 1882, p. 834, l'ont relevé.

3° *Le royaume messianique.* — Après les quatre empires païens dont les chefs sont tous plus ou moins hostiles au Très-Haut, après la persécution pire encore du dernier roi du dernier empire, sera établi le royaume de Dieu. Dans chacune des cinq visions, à l'exception de la quatrième, la prédiction relative au passé est suivie de celle qui concerne l'ère messianique.

Dans le songe de Nabuchodonosor le royaume de Dieu est symbolisé par la pierre qui se détache d'elle-même sans l'aide d'un homme, brise la statue, devient grande comme une montagne et remplit toute la terre, II, 34 sq. Dans la prophétie des soixante-dix semaines, le temps nouveau dont on détermine l'arrivée est caractérisé comme une époque où « le crime sera expié » — il n'y aura donc plus de péché — où « la justice éternelle, c'est-à-dire le salut messianique sera apportée », où « les prophéties seront scellées », c'est-à-dire confirmées par leur réalisation, et où « le saint des saints — le nouveau temple — sera oint », IX, 24.

La description la plus connue du royaume de Dieu est celle qui est en connexion avec la vision des quatre animaux. C'est le tableau grandiose et célèbre de l'Ancien des jours donnant le gouvernement du monde au fils de l'homme, VII, 9 sq. Daniel, après

avoir vu les quatre animaux représentant quatre empires, aperçoit un vieillard, « un ancien de jours » avec un vêtement blanc comme la neige et avec des cheveux purs comme la laine; il s'assied sur un trône formé de flammes de feu et roulant sur des roues de feu ardent, entouré d'innombrables myriades de serviteurs et présidant un tribunal. La quatrième bête est tuée et les trois autres privées de leur puissance, xii, 9-12. Alors s'avance avec les nuées du ciel « quelqu'un de semblable à un fils d'homme ». Il se présente devant l'Ancien des jours, « et il lui est donné puissance, honneur et royauté, et tous les peuples, nations et langues le serviront. Sa puissance est une puissance éternelle qui ne lui sera pas enlevée, et son royaume est un royaume qui ne sera pas détruit », vii, 13-14.

De tout ceci un ange donne à Daniel l'interprétation suivante : après les quatre bêtes qui sont quatre rois, « les saints du Très-Haut recevront la royauté et la posséderont jusqu'aux siècles des siècles », vii, 17-18. C'est pour eux que sera installé le tribunal qui fera périr la quatrième bête, vii, 22-26. « Et (alors) le règne, la puissance, la majesté des royaumes sous tout le ciel sera donné au peuple des saints du Très-Haut », vii, 27.

Il résulte, tant de la vision que de son explication, que l'empire par lequel Dieu remplacera les quatre grands empires païens, les dépassera en valeur morale, en étendue et en durée. La supériorité est déjà indiquée par la manière dont il est symbolisé. Il n'est pas représenté par une bête, mais par un homme, littéralement par un être qui est « comme un fils d'homme ». Le mot araméen pour homme *enaš* est un collectif : humanité, genre humain, Dan., iv, 14; v, 21, et le moyen le plus simple pour l'employer dans un sens individuel, c'est-à-dire pour désigner un seul représentant de l'humanité, est de mettre devant lui *bar*, fils, König, *Die messianischen Weissagungen*, p. 300. Parce que Daniel ne vit pas un homme réel, comme il n'avait pas non plus vu de bêtes véritables — il s'agit d'êtres mystérieux qui apparaissent dans une vision — il dit seulement qu'il a aperçu quelqu'un qui est comme un homme. Le fils d'homme ne surgit pas de la mer comme les bêtes, il arrive porté sur les nuées du ciel, trait qui n'indique pas qu'il vienne du ciel, mais tout au moins qu'il est en relation avec les desseins divins.

L'Ancien des jours, c'est-à-dire le Dieu éternel, de qui découle tout pouvoir, confère au fils de l'homme la royauté. Il lui confie son seulement le gouvernement d'un peuple pour un certain temps, mais celui de tous les peuples pour toujours. Mais qui reçoit cette puissance universelle et éternelle? Trois fois dans l'interprétation sont expressément nommés, comme détenteurs du pouvoir, « les saints du Très-Haut ». Il ne peut pas y avoir de doute que par ce terme sont désignés les Israélites. C'est donc le peuple élu qui est en premier lieu symbolisé par le fils de l'homme et qui recevra la domination du monde.

La tradition juive et chrétienne a compris le fils de l'homme plutôt dans un sens individuel, et l'a identifié avec le Messie. Ce faisant, elle n'a pas eu tort. Car les bêtes ne sont pas seulement les symboles des empires païens, mais aussi de leurs rois. Cf. ii, 38; vii, 17; viii, 20, 21. Comme ces bêtes symbolisent non seulement des royaumes mais aussi leurs chefs, ainsi, « le fils de l'homme représente l'empire des saints; mais rien n'empêche qu'il ne représente aussi leur chef, c'est-à-dire le roi Messie, ou plutôt que le Messie ne soit pas lui-même le représentant de son empire », Lagrange, p. 506. La version des Septante, qui a été faite peu après la composition du livre, traite le fils de l'homme comme un personnage individuel et surnaturel qui vient sur les nuées et se met à côté de l'Ancien des jours.

La vision du fils de l'homme est complétée par celle de l'archange Michel et de la résurrection des morts, xii, 1-3. Celle-ci se rattache à la prédiction sur la dernière expédition qu'Antiochus Épiphane entreprendra contre Jérusalem, et au cours de laquelle il trouvera la mort.

« En ce temps-là se lèvera Michel, le grand prince qui protège les fils de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse comme il n'y en pas eu depuis que des nations existent jusqu'alors. Mais en ce temps ton peuple sera sauvé, (c'est-à-dire) quiconque sera trouvé inscrit dans le livre, 2. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternel, 3. Et les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui auront conduit beaucoup à la justice comme les étoiles à jamais et pour toujours. »

En ce temps-là, savoir quand Antiochus Épiphane campera devant Jérusalem pour la prendre d'assaut, surgira pour Israël un protecteur tout particulier, l'archange Michel, le grand chef des anges et l'ange gardien des Juifs, x, 13-21. Le peuple élu aura grand besoin de son aide, car il se trouvera dans un état plus misérable que jamais. Grâce à l'intervention de Michel, il sera sauvé. L'archange viendra exécuter le jugement sur Antiochus Épiphane, comme dans le temps d'Isaïe l'ange de Jahvé sur Sennachérib. Le salut ne sera pas accordé à tous les Israélites sans distinction, mais seulement à ceux qui plaisent à Dieu par leur piété et qui sont pour cela notés dans le livre de vie, idée qui est exprimée de la même façon dans Isaïe, iv, 3, et Malachie, iii, 16. Comme dans Is., xxvi, 19, il est prévu que les défunts ressusciteront pour prendre part au bonheur définitif des élus. Beaucoup se lèveront de la poussière. « Beaucoup » est ici synonyme de « tous », comme dans Esth., iv, 3. Parce que auparavant il n'est question que des Israélites, c'est aussi uniquement pour eux que la résurrection est prévue. Les païens n'en sont pas expressément exclus, mais comme il s'agit pour l'auteur de consoler la communauté juive, il ne mentionne le salut qu'en tant qu'il les concerne. Ceux qui vivent au moment où se réalise le bonheur messianique, n'y prendront part que dans la mesure où ils en seront dignes : ainsi les défunts qui reviennent à la vie seront traités selon leurs mérites. Seuls ceux qui ont vécu saintement reverront la lumière pour s'en réjouir éternellement; les autres au contraire seront voués à une honte sans fin. L'auteur ne précise pas en quoi doit consister cette honte des pécheurs. Parmi les élus il signale, par contre, les sages dont les enseignements et les exemples ont soutenu les autres dans la vertu. Ceux-ci auront un tel bonheur qu'ils brilleront de joie comme le ciel et ses étoiles.

Voir la bibliographie à la fin de l'article Daniel. — Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 494 sq.; Ch. Wright, *Daniel and its critics*, 1906; Ed. Hertlein, *Der Daniel der Römerzeit*, 1908, *Die Menschensohnfrage im letzten Stadium*, 1911; E. Bayer, *Danielstudien*, 1912; M. Pflanzl, *Der Menschensohn in Daniel, 7, 13*, dans *Internationale kirchliche Zeitschrift* 1913, p. 310 sq., *Ein christliches Schriftstück im alten Testament*, Dan., 7, *ibid.*, 1916, p. 277 sq.; T. G. Pinches, *Fresh light on the Book of Daniel*, dans *Expos. Tim.*, 1915, p. 257 sq.; F. A. Herzog, *Die Jahreswochen Daniels nach, der LXX*, dans *Schweizeriche Kirchenzeitung*, 1916, p. 48 sq.; Hölscher, *Die Entstehung des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1919, p. 113 sq.; Sola Juan Maria, *La profécia de Daniel*, 1919; A. Colunga, *Los vaticinios messianicos de Daniel*, dans *Ciencia tomista*, 1920, p. 285 sq.; M. Haller, *Das Alter von Daniel, 7*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1921, p. 87 sq.; R. Anderson, *The coming*

prince, or the seventy weeks of Daniel, 1921; Kelly, *The great prophecies of Daniel*, 1921; Marti, *Das Buch Daniel*, dans *Kautzsch*, 1923; Ch. Boutflower, *In and around the Book of Daniel*, 1923; P. Szczygiel, *Von den Perioden der Wochenprophetie* (*Dan.*, *9, 24-27*) *und anderen Zahlen bei Daniel*, dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 268 sq.; M. Noth, *Zur Komposition des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1926, p. 143 sq.; W. Baumgartner, *Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel?* dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1926, p. 38 sq.; *Das Aramäische im Buche Daniel, ibidem*, 1927, p. 81 sq.; Chilperic Edwards, *The messianic idea*, 1927 (cette étude se rapporte surtout à Daniel) ; J. A Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*, 1927.

X. PSAUMES EXILIENS ET POSTEXILIENS, — Du temps des grands prophètes préexiliens, un nombre assez restreint de psalmistes ont reproduit quelques-unes de leurs idées messianiques. Après la grande catastrophe, et surtout après le retour de l'exil, le messianisme a davantage préoccupé les poètes. Car nombreux sont les psaumes dans lesquels se retrouve l'écho des oracles prophétiques.

1° En premier lieu il faut nommer le psaume XXI, le célèbre psaume du Messie souffrant, qui n'est compréhensible comme tel que quand on le rapproche des quatre chants sur le Serviteur de Jahvé.

Celui qui y prie est tellement malheureux qu'il est près de désespérer; car, tout en étant juste et innocent, il est persécuté de la pire manière par les hommes et, de plus, abandonné de Dieu, 2; jour et nuit il crie en vain vers le Très-Haut, 3. Au lieu d'être exaucé et sauvé comme ses pères, il est « un ver et non un homme », 4-7. Tous ceux qui le voient se moquent de lui et ridiculisent même le seul soutien qui lui reste encore, la confiance en Jahvé, 8-9. Pourtant ils n'arrivent pas à la lui arracher; car il sait qu'il a été dès sa naissance entouré par son Dieu d'une sollicitude paternelle, 10-11. C'est Lui qu'il appelle au secours devant le danger qui devient de plus en plus terrible, 12. Car ses ennemis l'entourent comme des taureaux, comme des lions, comme des chiens, 13-14, 17[a]. Il a perdu toutes ses forces, de sorte qu'il est devenu comme l'eau qui s'écoule, 15, et qu'il est près de (LXX) mourir, 16. Ses mains et ses pieds ont été « creusés », 17[b], ses membres sont tellement décharnés qu'on peut en compter les os, 18. En vue de sa mort prochaine, les bourreaux se partagent déjà ses vêtements, 19. Dans cette situation le souffrant adresse un dernier appel pressant à Jahvé pour qu'il vienne à son aide, 20-22.

Tout à coup le moribond exprime la conviction qu'il sera sauvé. D'avance il annonce qu'il en glorifiera Dieu dans l'assemblée de ses frères, 23, et il invite dès maintenant tous les Israélites à remercier et à louer Jahvé à cause du salut qu'il lui aura accordé, 24-25. A l'occasion des sacrifices d'action de grâces qu'il offrira, conformément à ses vœux, il invitera les pauvres pour les rassasier, 26-27. Il prévoit des événements plus importants encore : les extrémités du monde se souviendront de nouveau de Jahvé et se convertiront à lui, toutes les nations se prosterneront devant sa (LXX) face, 28-30. Toute angoisse est donc chassée; car il vivra : « mon (LXX) âme, dit-il, vivra pour lui, ma postérité le servira, » 31[a]. A cause de son salut encore les générations à venir loueront le Seigneur, 31[b], 32.

Tous les exégètes sont pleins d'admiration pour la splendeur de ce psaume, surtout pour la beauté de l'âme qui s'y révèle. Bien que celui qui prie soit innocent, il ne se réclame pas comme tant d'autres de sa sainteté; bien qu'il soit persécuté, il ne respire aucune haine contre ses ennemis. Le sujet du psaume est donc un personnage d'une éminente sainteté. C'est aussi un homme d'une position et d'une importance exceptionnelle; car il invite tout Israël à se réjouir de son salut, promet aux pauvres de son peuple nourriture et satiété, prévoit la conversion de tous les païens. Bien que le salut de celui qui prie ne soit pas expressément présenté, comme cause de cette conversion, celle-ci doit en être néanmoins regardée comme le fruit : sans quoi le psalmiste ne l'aurait pas mentionnée. Or la conversion des Gentils est une des grandes espérances messianiques. Parce qu'elle est rattachée à l'œuvre du juste souffrant de notre psaume, il s'ensuit que ce juste est le Messie.

Cette argumentation, tout en étant concluante en elle-même, l'est surtout par la comparaison du psaume avec les quatre chants du Serviteur de Jahvé, et ceux-ci jettent une vive lumière sur la plainte et l'hymne de joie réunies dans le psaume. Le psalmiste a dû s'inspirer surtout du deuxième et du troisième, dans lesquels le Serviteur parle lui-même, pour composer un nouveau chant du Serviteur souffrant et triomphant. Il nous semble donc impossible d'admettre que David ait composé ce psaume, et que son auteur parle primitivement en son propre nom, de sorte que le psaume ne serait messianique qu'au sens typique : il est directement messianique.

Cette explication messianique est aujourd'hui rejetée par tous les exégètes protestants. Pour échapper à l'argumentation que nous venons de présenter, ils emploient deux moyens. Quelques-uns comme Duhm, Staerk, Bertholet, la *Bible du Centenaire*, prétendent que le chant de triomphe ou du moins les versets qui s'y rapportent à la conversion des païens, n'ont pas primitivement fait partie du psaume. D'autres, comme Briggs, Baethgen, affirment que le sujet est, comme dans les quatre chants du Serviteur, le peuple d'Israël. Kittel et Gunkel reconnaissent que ces tentatives sont vaines : à cause des ỷ. 23 et 26 le sujet est nécessairement un individu; ni le rythme, d'ailleurs, ni la suite des idées n'autorisent à couper le psaume en deux. Kittel croit pouvoir expliquer la haute envergure que le psaume prend dans les ỷ. 26 sq. par la supposition que celui qui parle ainsi n'est pas une personne privée, mais un chef, le chef des Israélites pieux qui glorifie avec sa victoire le triomphe de la bonne cause, du règne de Dieu. Mais danc ce cas ce chef ne parlerait plus dans les ỷ. 26 sq. en son nom propre, mais au nom de son peuple. Kittel revient donc à l'explication collective. Gunkel, tout en relevant la parenté qui existe entre notre psaume et les quatre chants du Serviteur de Jahvé, repousse énergiquement l'identification du sujet du psaume avec le Serviteur. En niant le sens obvie du ỷ. 28, il veut faire croire que le psalmiste n'attend nullement comme suite de son salut la conversion des païens, mais qu'il est tellement rempli d'enthousiasme pour le miracle de sa guérison qu'il invite aussi les païens à louer Jahvé.

En face de ces vaines entreprises de l'exégèse moderne, le sens messianique du psaume XXI reste d'autant plus solidement acquis

2° Comme le ps. XXI rappelle les quatre chants du serviteur de Jahvé, les ps. XCV, XCVI, XCVII semblent être l'écho des hymnes de louanges qui entourent ces chants dans la seconde partie d'Isaïe. Ils s'expliquent en effet au mieux comme cantiques d'action de grâces composés en imitation de ces hymnes pour glorifier Jahvé, à cause du salut qu'il accorde par le retour de l'exil. Il est vrai que, d'après I Par., XVI, 23-33, le psaume XCV a été chanté par David lors de la translation de l'arche à Sion; mais il ne s'ensuit pas, comme Hoberg lui-même, p. 352, le relève, que tous les versets du psaume proviennent de la plume du roi-psalmiste. Parmi les versets qui ont été ajoutés après la publication d'Isaïe, XL-LV (Hoberg signale

e ℣. 5), il faut surtout compter le ℣. 13, le dernier, qui annonce la venue du Seigneur pour le jugement; car « l'idée du jugement final semble avoir été étrangère ou du moins peu connue à David », Hoberg, p. 26.

Gunkel, Kittel, Staerk, Bertholet rangent ces trois psaumes parmi les hymnes eschatologiques chantés en l'honneur de Jahvé, en tant qu'il va se révéler d'une façon éclatante comme maître du monde. Kittel surtout les explique d'un bout à l'autre comme des prophéties sur l'intronisation de Dieu à la fin des temps.

Cette conception se comprend assez pour les psaumes xcv et xcvii; car, étroitement apparentés, ils se terminent tous deux par les phrases : « Il (Jahvé) vient, oui il vient pour juger la terre; il jugera le monde avec justice et les peuples avec équité », et, conformément à cette attente nettement messianique, les Israélites y sont invités à publier la gloire de leur Dieu parmi les nations, et tous les peuples sont exhortés à adorer ce Dieu unique, à venir même se prosterner devant lui dans ses parvis pour que le royaume messianique se réalise bientôt. Mais, d'autre part, les psalmistes soulignent que Dieu s'est montré roi dès la création du monde et que, par la délivrance de la captivité, il révèle sa force devant les païens « en faisant apparaître le salut promis », de telle sorte que toutes les extrémités du monde l'ont vu. Ce n'est donc pas uniquement le règne futur, mais aussi le règne actuel de Jahvé qui forme l'objet des psaumes xcv et xcvii. Avec Lagrange, Pérennès et Baethgen, nous reconnaissons pourtant que le point de vue eschatologique y prédomine conformément au fait que, dans Is., xl-lv, le retour de Babylone est présenté comme ouverture de l'ère messianique.

Bien que le ps. xcvi semble appartenir à la même situation que xcv et xcvii, le caractère messianique n'y est pas aussi apparent que le supposent Gunkel, Kittel, Staerk, Bertholet, Zenner, Lagrange, Pérennès. Toute allusion à l'établissement du royaume intégral de Jahvé y manque. La théophanie décrite aux ℣. 2-6 pourrait très bien, comme le suggère Duhm, se rapporter à un orage; mais, comme dans ps. xvii, 8 sq., il vaut mieux la prendre pour une description poétique de l'aide que Dieu vient d'accorder à Israël; car le ℣. 8 où il est dit que Jérusalem et les autres villes de Juda se réjouissent des jugements de Jahvé ne peut viser, comme dans ps. xlvii, 12, dont il est la reproduction, qu'un événement du passé. Cet événement est ici la délivrance de la captivité. Des grandes suites qu'il doit avoir le psalmiste ne mentionne que la confusion des idolâtres, 7.

3° En troisième lieu nous mentionnons les passages messianiques des autres psaumes exiliens ou postexiliens.

Ps., i, 5 : « C'est pourquoi les méchants ne subsisteront pas lors du jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes. » Les Targums ont déjà pris le jugement pour le jugement messianique, et l'assemblée des justes pour la communauté des saints qui subsistera après ce jugement. Presque tous les exégètes modernes, en particulier Baethgen, Kittel, Bertholet, Staerk, Duhm, Pérennès, Podechard, *Revue biblique*, 1918, p. 72, suivent les Targums. Gunkel par contre, qui exagère tant de fois le messianisme des psaumes, trouve cette conception de ps. i, 5, ridicule. Il a bien tort; car, comme préface du psautier, le psaume i est de date très récente et la mention du jugement s'y explique au mieux comme une allusion à la séparation des justes et des impies, telle qu'elle est prédite dans Is., lxv, 8-10, 13-25; lxvi, 10-12, 18-23; Mal., iii, 11-12; iv, 1-3, pour la fin des temps, voir Podechard, *loc. cit.*, p. 72.

Ps., xiii, 7 : « Ah! que de Sion vienne le salut d'Israël! Quand Jahvé rétablira son peuple, Jacob sera dans l'allégresse, Israël dans la joie. » Ce verset semble être « une aspiration à l'avènement du règne messianique », (Pérennès), ajouté pendant l'exil au psaume primitif. Duhm, Staerk, Gunkel, l'expliquent également comme eschatologique.

Le psaume lxvi, plutôt postexilien, est, comme Pannier l'a très bien caractérisé, un psaume universaliste du royaume de Dieu. Bien que composé pour remercier Jahvé après les récoltes, il contient les idées les plus universalistes et est une aspiration vers le règne messianique : Que Dieu bénisse de plus en plus Israël pour que toutes les nations reconnaissent que le salut dépend de lui.

Le psaume lxxxiv contient un des plus beaux textes messianiques du psautier :

10. Oui son salut est proche pour ceux qui le (Dieu) [craignent,
et la gloire habitera notre pays.
11. La bonté et la fidélité se rencontreront,
la justice et la paix s'embrasseront.
12. La fidélité germera de la terre.
et la justice regardera du haut du ciel.
13. Oui, Jahvé donnera ses bienfaits,
notre terre donnera son fruit.
14. La justice marchera devant lui.
et la paix suivra ses pas.

Le psaume est une prière pour la restauration complète d'Israël, composée après l'exil, probablement peu après le retour de Babylone. Le peuple y remercie Jahvé de ce qu'il a eu pitié de lui en lui pardonnant son péché et en le rétablissant dans son pays. Mais, comme le bonheur tant de fois prédit par les prophètes est encore loin de sa réalisation totale, il supplie en même temps le Très-Haut de lui montrer sa bonté et de lui accorder son salut, 2-8. A cette supplication du peuple le poète répond par un oracle divin, 8-14, dont il dit expressément qu'il ne compte que pour les justes. Son contenu est d'abord (au ℣. 10) : « le salut est proche; bientôt les contemporains du second temple n'auront plus rien à envier à ceux du Temple de Salomon ou à l'âge mosaïque : Jahvé ne tardera pas à remplir de sa glorieuse présence sa deuxième demeure », Pérennès, p. 192. Le poète énumère ensuite les principaux biens spirituels, bonté, fidélité, justice, paix, qui rendront alors les hommes heureux. Dans une première comparaison il les présente comme de bons génies qui accompagnent Jahvé, 11, 14, et qui rivalisent pour réjouir la terre; dans une seconde comparaison, 12, il les fait pousser du sol comme de l'herbe et regarder du haut du ciel comme le soleil. Finalement il n'oublie pas de mentionner, à l'exemple de tant de prophètes, qu'il y aura alors une grande fertilité de la terre. Voir pour ce psaume Calès, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 429-434.

Ps. lxxxv, 9-10, renferme une prière analogue :

Toutes les nations que tu as créées viendront se prosterner
Devant ta face, Jahvé, et glorifier ton nom;
Car tu es grand et tu fais des miracles, toi seul es Dieu.

Bien qu'elle soit la plainte d'un individu, cette prière renferme cette belle perspective sur la conversion des païens, et prouve combien vive était l'espérance messianique au temps de sa composition. A cause de nombreux emprunts à d'autres psaumes qu'on relève dans celui-ci, ce temps est très tardif. Comparer aussi ps. lxxxix, 16.

Le psaume ci, le troisième des psaumes de pénitence, est au commencement, 1-12, et dans les versets de la fin, 24-28, la plainte d'un affligé qui est près de mourir; au milieu, 13-23, par contre, il est une prière pour Jérusalem tombée en ruines. Cette partie a été composée sans doute pendant l'exil et insérée dans un psaume plus ancien. Elle a un contenu tout à fait eschato-

logique. Le poète exprime d'abord l'espoir ferme que Jahvé qui trône éternellement se lèvera un jour pour délivrer les Israélites et restaurer Sion, 13. Il ose même dire qu'il est temps de leur faire miséricorde « l'heure en est venue », 14. « Oui, Jahvé rebâtira Sion, il y apparaîtra dans sa majesté », 17. « Alors les nations craindront le nom de Jahvé et tous les rois de la terre ta gloire », 16. Tous les peuples se rassembleront, ainsi que les royaumes, pour servir Jahvé, 23. Le psalmiste regarde donc, comme Aggée et Zacharie, la reconstruction du temple et de la ville sainte comme le prélude de l'ère messianique. Il relève expressément que, même si le salut ne se réalise pas tout de suite, il sera la part de la génération future pour laquelle il fixe par écrit sa prophétie, 19-22.

Dans le ps. CXLIX, le poète contemple l'avenir d'Israël non seulement avec le plus grand optimisme, mais avec un enthousiasme exalté. Il invite ses coreligionnaires à glorifier Jahvé par un cantique nouveau, à le louer en dansant, à le célébrer avec le tambourin et la harpe : « car Jahvé aime son peuple, il donne aux humbles le triomphe pour parure », 4. Cette joie exubérante est sans doute causée par une victoire remportée sur les ennemis. Par suite du succès, les Israélites

6. ont à la bouche les louanges de Dieu
 et à leur main un glaive à deux tranchants,
7. Pour tirer vengeance des nations
 et châtier les peuples.
8. Pour lier leurs roi avec des chaînes
 et leurs princes avec des entraves de fer,
9. Pour exécuter à leur égard le jugement tel qu'il est écrit.
 Telle est la gloire réservée à tous ses serviteurs.

D'après ces paroles les Israélites sont appelés à être les instruments de la justice divine, les ministres de Jahvé dans l'établissement de son règne sur les nations. Par là le psalmiste ne veut pas faire de prédiction, il veut au contraire constater que les anciens oracles que les prophètes ont autrefois publiés et fixés par écrit sont en train de se réaliser.

Le psaume respire donc un véritable enthousiasme messianique. D'après la plupart des exégètes celui-ci aurait été causé par les victoires éclatantes du temps des Machabées. Mais, en face de cette fixation exacte de la date du psaume, Gunkel invite avec raison à la réserve. On pourrait seulement dire que le chant a été composé durant la domination étrangère, et qu'il est postérieur aux oracles des prophètes.

La prière qui se lit ps. CXXVI, 4-6, est parallèle à celle du psaume LXXXIV, 10-14. Après avoir décrit aux versets 1-3 la joie qui animait les Israélites lors du retour de Babylone, le poète fait allusion à la situation pauvre et triste dans laquelle les rapatriés se trouvaient durant les premières années. Il supplie le Très-Haut d'accorder bientôt à son peuple la complète restauration. Il est tellement convaincu que Dieu ne tardera pas à la réaliser qu'il compare ses contemporains à des laboureurs qui, après avoir semé pleins d'inquiétude, récoltent avec joie.

Duhm rapporte le psaume tout entier à la restauration messianique de l'avenir. D'après lui, il serait le plus beau de tous les psaumes, et contiendrait l'expression la plus touchante et la plus tendre de l'espérance eschatologique. A son exemple, Lagrange, Bertholet, Pérennès, Gunkel appliquent non seulement les versets 4-6, mais aussi les trois premiers versets au rétablissement à venir. Cette exégèse de 1-3 ne nous semble pas justifiée; car déjà le parallélisme avec le psaume LXXXIV, où il est d'abord question de la restauration préalable et ensuite seulement de la restauration définitive, recommande l'explication reçue; en outre le verbe défini du premier verset est un parfait et rien dans le contexte n'invite à le prendre pour un parfait prophétique.

4° Très peu nombreux sont les psaumes postexiliens où l'on a voulu, à notre avis sans raison, trouver des idées messianiques.

L'explication messianique que proposent de ps. CXLIII, 12-15, Staerk, Kittel, Baethgen, est rejetée par Gunkel; à juste titre, nous semble-t-il, car il s'agit d'une description du bonheur matériel présent des Israélites.

Quant au ps. CXLVIII, 14, qui fait sans doute allusion au rétablissement d'Israël après l'exil, il n'y a pas de raison péremptoire de considérer ce mot comme une allusion au bonheur messianique à venir. Contre Kittel, cf. Lagrange, *loc. cit.*, p. 201.

XI. TOBIE, JUDITH, LE Ier LIVRE DES MACHABÉES, L'ECCLÉSIASTIQUE. — En dehors des prophètes postexiliens, les idées messianiques se rencontrent non seulement dans les psaumes, mais aussi dans les écrits historiques et didactiques du judaïsme.

Dans le *Livre de Tobie*, au cantique que le vieux père entonne après la disparition de l'archange Raphaël, XIII, 11 sq., la future gloire de Jérusalem est décrite avec enthousiasme : La ville qui est maintenant châtiée par Dieu sera un jour reconstruite avec magnificence. « Les portes seront bâties de saphirs et d'émeraudes, toute l'enceinte de ses murs de pierres précieuses, toutes ses places publiques seront pavées de pierres blanches et pures. » Elle retentira de chants d'allégresse; car les captifs et les dispersés y reviendront et les peuples y arriveront pour apporter des présents et pour adorer le Seigneur. — Avant de mourir le vieillard annonce à son fils et à ses petits-fils la destruction de Ninive et la restauration d'Israël : « Toute la terre déserte d'Israël sera repeuplée, et la maison de Dieu, qui y a été brûlée, sera rebâtie de nouveau; et là reviendront tous ceux qui craignent Dieu et les nations abandonneront leurs idoles, elles viendront à Jérusalem et elles y habiteront, et tous les rois de la terre se réjouiront en elle, adorant le roi d'Israël », XIV, 7-9.

Judith dans son cantique d'action de grâces crie malheur aux peuples qui s'élèvent contre Israël : « Le Seigneur tout-puissant se vengera d'eux et les visitera au jour du jugement. Il mettra du feu et des vers dans leur chair afin qu'ils brûlent et hurlent éternellement », XVI, 20-21.

Au *Ier livre des Machabées*, Mathathias dans ses paroles d'adieu mentionne la promesse faite à David que son trône existera toujours, II, 57.

L'*Ecclésiastique* professe à trois reprises l'espérance messianique. D'abord dans la prière du c. XXXVI qu'il adresse à Dieu pour qu'il sauve son peuple de sa situation misérable : il supplie le Très-Haut de se manifester bientôt, de renouveler les grands miracles d'autrefois, de détruire les ennemis qui maltraitent Israël, de remplir Sion de sa divine majesté et le temple de sa gloire, et de montrer ainsi à tous les habitants de la terre qu'il est le Dieu éternel, 6-22. Ensuite dans l'éloge des saints d'autrefois : après avoir parlé du malheur dont Israël fut accablé après la mort de Salomon, Jésus Sirach se basant sur II Reg., VII, 15 sq., III Reg., XI, 39 et Is., XI, 1, exprime la conviction que Jahvé n'extirpera pas entièrement son élu, mais qu' « il laissera à Jacob un reste et à David un germe », XLV, 22. Finalement, lors de la mention d'Élie, le Siracide répète ce que le prophète Malachie avait annoncé à son sujet : « Il est destiné pour un temps déterminé afin d'adoucir la colère de Dieu et d'unir le cœur des pères et des fils, et de rétablir les tribus d'Israël », XLVIII, 10. La pensée de l'époque où tout cela se réalisera le fait tressaillir de joie et il s'écrie : « Heureux celui qui te [Élie] verra et

mourra, » 11 (texte hébreu). Par cette phrase l'auteur semble vouloir dire que ceux qui verront Élie peuvent tranquillement quitter la vie, car ils y reviendront bientôt par la résurrection; voir J. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, 1913, p. 412 sq.

Le livre de la Sagesse et le IIe livre des Machabées qui ont pris origine dans le milieu hellénique ne font pas allusion à l'espérance messianique.

II. ÉTUDE ANALYTIQUE : LE MESSIANISME DANS LA LITTÉRATURE NON CANONIQUE. — Après avoir étudié le messianisme tel qu'il se rencontre dans les livres inspirés de l'Ancien Testament, nous sommes encore loin d'en connaître toutes les formes. Car aux prophéties messianiques de la littérature canonique succèdent, dans la littérature apocryphe, une foule de prétendues révélations sur la fin des temps et, dans la littérature rabbinique, de nombreuses spéculations sur l'avenir d'Israël et du monde. Les premières se présentent comme un complément, les dernières comme une interprétation des oracles des anciens prophètes. — I. La littérature apocryphe. II. La littérature rabbinique (col. 1526).

I. La littérature apocryphe. — A ce point de vue, les écrits apocryphes l'emportent de beaucoup sur les produits rabbiniques.

Ils témoignent de la manière intense dont les Juifs, durant les deux siècles qui précédèrent et qui suivirent l'apparition du Christ, ont entretenu l'espérance messianique. Les causes de cette manifestation étaient d'un côté l'état malheureux qui résulta successivement de la persécution d'Antiochus Épiphane (175-164 av. J.-C.), de la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.), de la destruction de la ville sainte par Titus en 70 après J.-C., état si pénible pour les Israélites croyants que la perspective messianique restait leur seul soutien, de l'autre l'enthousiasme religieux et national excité par les victoires des Machabées et le règne glorieux des premiers Asmonéens, événements qui furent plus ou moins considérés comme des signes précurseurs de l'approche de l'ère du bonheur définitif.

La plupart des livres apocryphes ont pour thème principal l'eschatologie tant messianique que transcendante et portent, à cause de leurs révélations sur l'avenir et sur l'autre monde, le nom d'apocalypses. D'autres, tout en ayant un contenu légendaire ou didactique, renferment néanmoins de remarquables passages messianiques.

Les conceptions qu'ils développent sur la fin des temps actuels sont des plus variées; parfois elles sont bizarres et assez souvent obscures. Le manque de clarté est surtout dû au langage symbolique et indéterminé qui y est employé de préférence, et à l'incertitude qui plane sur la date de presque tous ces écrits et par conséquent sur la situation historique qu'ils reflètent. Malgré leurs éléments fantastiques et leurs nombreuses obscurités, ces textes sont très importants pour la connaissance du messianisme. « Ils comblent la lacune littéraire qui s'étend entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et, par les espérances si hautement messianiques, qui sont leur caractéristique commune, ils sont comme une sorte de prolongement et d'épilogue des prophètes canoniques, en même temps que le prologue de l'Évangile. » P. Batiffol, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 757.

1° *Le livre d'Hénoch.* — La plus importante et, semble-t-il, la plus ancienne des apocalypses est le livre d'Hénoch. Ce n'est d'ailleurs pas un ouvrage d'un seul jet, mais un conglomérat d'écrits divers, tous attribués au patriarche Hénoch.

1. Le premier comprend les chapitres I-XXXVI. Comme il était connu de l'auteur du *Livre des jubilés*, IV, 19, qui a écrit sous les rois asmonéens (voir plus bas), il a été composé quelque temps au moins avant ce livre. Mais comme le sentiment national, qui fut si vivement surexcité par la persécution d'Antiochus Épiphane, y manque, il peut être prémachabéen, Lagrange, *Le Messianisme*, p. 62.

Par leur contenu, ces chapitres forment une apocalypse sur le dernier jugement. L'auteur constate l'immoralité qui règne dans le monde; tandis que toutes les autres créatures sont soumises aux ordres de Dieu, seuls les hommes les transgressent, V, 2-4. D'où vient cette révolte du genre humain? Quand et comment cessera-t-elle? Pour donner la réponse à ces questions, il met en scène Hénoch et lui fait raconter ce qu'il a appris sur le passé et l'avenir de l'humanité au cours de visions et de voyages célestes.

D'abord le patriarche annonce que le retour à l'innocence ne se fera qu'à la fin du monde par un grand jugement, I-V. Dieu, entouré de myriades d'anges, I, 9, descendra sur le Sinaï, I, 3-4. Les montagnes seront ébranlées, la terre sera déchirée, I, 6; l'angoisse et la peur rempliront les mortels, I, 5, qui tous seront jugés, I, 7. Les impies seront maudits et exterminés de la surface de la terre, I, 9, les justes bénis : « la lumière de Dieu leur luira », I, 8; la joie, la paix et la sagesse seront leur part, I, 8; V, 7-8. Ils ne commettront plus aucun péché, V, 8, et vivront longtemps dans un bonheur parfait, V, 9.

Après cette sobre description du discours introductoire, se déroulent dans l'exposé principal, VI-XXXVI, les tableaux les plus fantastiques. Ils ont trait en premier lieu à l'origine et aux suites du péché : Le mal a été introduit dans le monde par la chute des anges, c'est-à-dire par l'union charnelle de deux cents esprits célestes avec les filles des hommes, VI-VIII. Pour les punir, Dieu les fit enchaîner par les archanges et jeter sous des collines, où ils attendent leur condamnation définitive, qui aura lieu à l'occasion du grand jugement. Alors ils sortiront de leurs cachots souterrains pour être précipités dans un abîme de feu, X, 12-13; XI-XVI; XVIII, 11-XIX, 9; XXI.

Le voyant complète ensuite ses premières indications sur le bonheur des justes à la fin des temps : Les élus vivront plus longtemps que les premiers patriarches, XXV, 6, ils auront mille enfants, X, 17; toute la terre sera couverte d'arbres fruitiers et remplie de bénédictions, X, 18-19. Aucune mauvaise œuvre n'y sera plus faite, X, 16, 22, et tous les peuples adoreront le vrai Dieu, X, 21. Le centre de la terre sera un endroit particulièrement béni. Il n'est autre que Jérusalem, XXVI-XXVII. Là, près de la maison de Dieu, sera transplanté l'arbre de vie qui se trouve maintenant au bout du monde, XXIV-XXV. Ses fruits et son odeur donneront aux justes joie et longue vie, XXV, 4-6.

La fin de cette seconde partie contient des révélations sur le sort des défunts avant et après le jugement final. Bien qu'elles fassent partie de l'eschatologie transcendante, nous les mentionnons parce qu'elles sont liées à celles qui se rapportent à l'eschatologie messianique. Hénoch décrit le schéol tel qu'il l'a vu lors d'un de ses voyages. C'est l'endroit où se réunissent les âmes de tous les morts jusqu'au grand jugement, XXII, 3-4. Il est divisé en quatre compartiments dont deux reçoivent les pécheurs, deux les justes. Parmi les pécheurs, le patriarche distingue ceux qui ont été déjà punis sur terre et ceux qui sont morts sans châtiment terrestre. Les premiers resteront toujours dans le schéol, parce que leur sort est moins dur que celui qui attend les autres, lors du jugement. Ces derniers remonteront du schéol comme les mauvais anges de leur prison, et comme eux ils seront

jetés dans un lieu de supplice plus terrible, xxii, 10-13. Ce lieu sera la vallée de Hinnom où, en face des justes qui se trouvent à Jérusalem, ils seront continuellement tourmentés, xxvii, 1-4.

Les justes sont classés en deux catégories. La première comprend ceux qui sont morts à la façon d'Abel d'une mort violente; ils ne sont pas encore heureux et gémissent, xxii, 5-7. La seconde est formée de tous les autres justes. Ceux-ci sont heureux; l'endroit où ils se trouvent est éclairé et possède une source d'eau, xxii, 2-9. Rien n'est dit sur leur sort à l'avènement du grand jugement. Mais leur résurrection et leur participation au bonheur des justes vivants doit sans doute être sous-entendue.

Cette apocalypse rappelle ce qu'on lit dans Isaïe, xxiv-xxvii. Elle dépasse ce morceau par les détails qu'elle donne sur la situation des défunts, tant préliminaire jusqu'au jugement final, que définitive par suite de ce jugement; d'autre part elle affirme moins clairement la résurection et le caractère spirituel du bonheur final des justes. Il est étrange que l'auteur ne se soucie pas du sort ultérieur de ces élus, quand ils seront arrivés au terme de leur longue vie.

2. A cette première partie du livre d'Hénoch sont étroitement apparentés les c. lxxii-cviii. Comme la plupart d'entre eux sont également connus à l'auteur des *Jubilés*, iv, 17-23, on les regarde avec raison comme la suite primitive de i-xxxvi.

C'est en premier lieu le *Livre astronomique*, lxxii-lxxxii, qui, tout en étant consacré aux astres et aux lois qui déterminent leur marche, contient des idées eschatologiques : l'ordre actuel qui se constate au firmament sera en vigueur jusqu'à ce que se produise la nouvelle création dont les œuvres dureront éternellement, lxxii, 1. Avant ce renouvellement, il y aura une grande commotion et perturbation au ciel et dans toute la nature : obscurcissement des étoiles, irrégularité de leur marche, sécheresse et infertilité de la terre. Toutes ces calamités seront causées par les péchés des hommes mauvais et procureront la mort à tous les impies, lxxx, 1-8. Pour les justes, au contraire, il n'y aura pas de jugement, lxxxi, 4, Cette doctrine se présente comme un complément de celle du début i-xxxvi..

Le second morceau est le *Livre des visions historiques*, lxxxiii-xc, dont la deuxième partie, lxxxv-xc, est un abrégé de l'histoire de l'humanité, en particulier d'Israël jusqu'à l'érection du règne messianique. La forme en est d'un symbolisme excentrique. Adam et les premiers patriarches y sont comparés à des taureaux, les Israélites à des brebis, leurs ennemis à des bêtes fauves et à des oiseaux de proie. L'auteur présente l'époque de l'histoire juive qui a commencé par l'exil comme la plus malheureuse de toutes. Depuis la perte de son indépendance, le peuple élu est sous la domination cruelle de soixante-dix bergers, c'est-à-dire de tyrans païens, et d'esprits célestes dévoyés qui, en quatre périodes formant ensemble soixante-dix laps de temps (semaines d'années?), maltraitent plus que jamais les brebis et les livrent aux animaux sauvages.

Au moment où les brebis sont devenues aveugles, elles mettent bas des agneaux. Ceux-ci cherchent à réunir autour d'eux les brebis pour tenir tête aux animaux. Aux agneaux poussent des cornes et à l'une des brebis une grande corne. Ces agneaux représentent, d'après l'opinion de tous les auteurs, les *Hasidim* du temps machabéen et d'après la majeure partie d'entre eux, Lücke, Schodde, Langen, Bousset, O. Holtzmann, Charles, Fr. Martin, Causse, Frey, la grande corne est Judas Machabée. La lutte devient acharnée; car « tous les aigles, éperviers et corbeaux... se réunissent pour abattre la grande corne. » Mais tout à coup Dieu intervient, xc, 17 sq. Il frappe de son bâton de colère la terre, qui s'ouvre pour dévorer tous les animaux et tous les oiseaux. En même temps les brebis reçoivent un grand glaive pour tuer leurs ennemis.

Alors un trône est érigé dans la Terre sainte et Dieu y monte pour commencer le jugement. En premier lieu sont condamnées les étoiles déchues, ensuite les pasteurs, qui tous sont jetés dans un abîme de feu. Puis sont jugées les brebis aveugles, c'est-à-dire les Israélites infidèles; elles sont également jetées dans un gouffre de feu près de l'ancienne Jérusalem; celle-ci est remplacée par une nouvelle que le Seigneur habite.

Là se réunissent toutes les brebis « qui avaient péri ou qui avaient été dispersées », xc, 33, et même « tous les animaux des champs et les oiseaux du ciel »; ceux-ci adorent les brebis et leur obéissent, xc, 30. Il est probable que les brebis dont il est ici question sont les Juifs dispersés qui se joignent à ceux de Jérusalem, et que les autres animaux sont les païens qui n'avaient pas opprimé les Israélites. D'après l'expression « qui avaient péri » l'auteur penserait à la résurrection des Israélites fidèles. Mais, d'après le contexte, il s'agit pour lui uniquement de la réunion des dispersés. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 126.

Alors le glaive, qui avait été confié aux brebis, est scellé et tous sont sages et bons. Finalement naît un taureau blanc avec de grandes cornes « que craignent toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel ». En même temps tous les membres de la nouvelle communauté de Dieu (ou seulement toutes les brebis?) sont transformés en taureaux blancs, pendant que le premier taureau blanc, devient un taureau sauvage. Il n'y a pas de doute que le taureau changé en aurochs ne soit le Messie. Son apparition comme tel, ainsi que la transformation en taureaux des animaux qui l'entourent, signifie qu'à la fin des temps recommence l'âge d'or des patriarches qui avaient été également représentés comme des taureaux.

Le messianisme de cette vision, tout en ressemblant beaucoup à celui des c. i-xxxvi, est bien plus national : les Israélites jouent un grand rôle dans le rétablissement de l'ordre sur la terre et occupent une place privilégiée dans le nouveau royaume de Dieu. Il s'en distingue en outre par la mention du Messie. Celui-ci cependant n'intervient pas d'une façon active, comme les prophètes l'avaient toujours prévu. « C'est un ornement dû à la tradition prophétique, ce n'est pas un Sauveur. » Lagrange, p. 81.

Étant donné que les symboles choisis par l'auteur renferment des allusions au temps des Machabées, il faut conclure qu'il a regardé la grande intervention de Dieu comme tout à fait proche.

Tout à côté se trouve le récit d'une nouvelle vision qu'on nomme l'*Apocalypse des dix semaines*: dans le livre actuel cette vision est séparée en deux morceaux : xciii; xci, 12-17. Hénoch y raconte l'histoire du monde à partir de sa naissance jusqu'au jugement messianique en la divisant en dix semaines. La septième semaine va de l'exil jusqu'au temps de l'auteur : une génération perverse s'est levée; toutes ses œuvres sont mauvaises, xciii, 9; mais les fidèles élus seront sauvés, xciii, 10. Bientôt la huitième semaine, la semaine de justice commencera, xci, 12, qui sera l'ouverture du jugement final. Pendant toute sa durée les justes d'Israël prévaudront contre leurs oppresseurs, obtiendront des richesses et construiront « la maison du grand roi, c'est-à-dire le temple, dans une splendeur éternelle », xci, 13. Pendant la neuvième semaine aura lieu le jugement de toute l'humanité : « le monde sera noté pour la destruction et tous les hommes regarderont après le chemin de justice », xci, 14. La dixième semaine verra le grand jugement éternel, à l'occasion

duquel Dieu punit surtout les anges, XCI, 15. Alors le premier ciel disparaîtra pour être remplacé par un nouveau qui sera sept fois plus beau. Des semaines innombrables pleines de bonté et de justice suivront, et le péché ne sera plus jamais nommé, XCI, 16-17.

La conception des destins du monde et d'Israël, ainsi que celle du jugement final contenue dans cette apocalypse des dix semaines, est essentiellement la même que celle qui se trouve exprimée dans le livre des visions historiques, LXXXIII-XC.

Les derniers chapitres du livre d'Hénoch, XCI-CVIII, sauf l'apocalypse des dix semaines et les c. CVI-CVII qui se rapportent à Noë, contiennent des exhortations adressées à tous les hommes, quelques promesses pour les justes et surtout des malédictions pour les pécheurs. Depuis F. Martin les critiques français nomment ce morceau le *Livre de l'exhortation et de la malédiction.* D'ordinaire on en place la composition au premier siècle avant Jésus-Christ, surtout parce qu'on voit dans les pécheurs, que l'auteur accuse et menace, les Sadducéens. Mais J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, fasc., 1-2, 1926, col. 366 sq., relève avec raison que la situation qui correspond le mieux aux traits sous lesquels les pécheurs et les justes sont décrits, est celle du règne d'Antiochus Épiphane et qu'il n'était pas besoin d'attendre les Sadducéens, pour trouver en Israël des négateurs de l'immortalité de l'âme et de la rétribution future.

Ce livre n'est pas homogène, surtout en ce qui concerne l'eschatologie. Celle-ci est d'un côté, en CII, 4-CV, 2; CVIII, transcendante et ressemble à celle du livre de la Sagesse : immédiatement après leur mort les justes seront récompensés, CIII, 13 sq.; « les portes du ciel s'ouvriront à eux », CIII, 2; ils seront introduits dans la lumière, mis sur des trônes d'honneur et brilleront éternellement, CVIII, 12 sq. Mais, d'après d'autres passages, tout ne semble pas se passer à la fin du monde dans l'au-delà. Après la grande injustice qui règne actuellement sur la terre et en particulier en Palestine, XCI, 7; XCII, 2, après les dernières grandes épreuves qui consisteront entre autres dans la révolte des peuples et dans la cruauté des parents contre leurs propres enfants, XCIX, 4-5, viendra le jugement final, XCI, 7, attiré par les prières des justes, XCIII, 5; les païens et les malfaiteurs y périront, XCI, 9; XCIV, 7. Les justes eux-mêmes tueront impitoyablement les pécheurs en leur tranchant la tête, XCV, 3; XCVIII, 12. D'après d'autres passages, les pécheurs seront tourmentés ou anéantis par le feu de l'enfer, XCIX, 11; C, 9; CII, 1. Par suite du jugement, les justes prédomineront de nouveau, XCV, 7; XCVI, 1-2; ils seront guéris de leurs maux, XCII, 3, et verront beaucoup de jours heureux, XCVI, 8. Trois fois, XCI, 10; XCII, 3; C, 5, il est dit que les justes qui sont déjà morts, ressusciteront et vivront dans la sainteté et le bonheur. Seule cette seconde eschatologie est messianique et s'accorde avec celle des parties d'Hénoch étudiées jusqu'ici.

3. Englobée dans ces textes se trouve la pièce la plus importante du livre d'Hénoch : Le *Livre des paraboles*, XXXVII-LXXI. Ni les idées eschatologiques ni les allusions historiques ne permettent de fixer avec certitude la date de ces chapitres. Presque tous les auteurs préfèrent les placer au dernier plutôt qu'à l'avant-dernier siècle avant J.-C. Mais, étant admis que la mention des Parthes, LVI, 6, n'oblige pas à s'arrêter à une date postérieure à l'année 40 avant Jésus-Christ, année où pour la première fois les Parthes pénétrèrent à Jérusalem (Székely, O. Holtzmann, Felten, Fr. Martin, Fr. Gry, Charles, Causse, Beer, Bousset), on ne trouve, comme Frey l'a très bien démontré, aucune situation historique qui corresponde mieux aux données du livre que celle de l'insurrection machabéenne.

Le livre se compose de plusieurs documents primitifs qui, sauf les fragments dits noachites, sont difficiles à distinguer; voir l'essai de Gry : *La composition littéraire des paraboles d'Hénoch*, dans le *Muséon*, 1908, p. 27-71. Est-il nécessaire de supposer pour les textes relatifs au Fils de l'homme des interpolations chrétiennes? Ni la mort du Messie sur la croix, ni sa résurrection n'y sont mentionnées, et ces passages cadrent très bien avec le contexte. D'autre part, on a établi quelques rapprochements très frappants entre les évangiles et certaines phrases de ces textes des paraboles, Lagrange, p. 88 sq., Frey, col. 359. (Le P. Lagrange et partiellement Gry se montrent assez favorables à l'hypothèse d'interpolations. Il semble pourtant, suivant l'opinion de Frey, col. 360, que ces rapprochements ne sont pas tellement caractéristiques qu'ils exigent une dépendance littéraire.)

Le livre des paraboles se divise en trois discours : Chacun contient des descriptions de l'autre monde, du jugement final, du futur royaume de Dieu, qui diffèrent notablement de celles des autres morceaux du livre d'Hénoch et qui sont surtout plus parfaites. Au centre se trouve partout le Messie qui n'est pas un prince terrestre, mais un être céleste. En combinant les idées énoncées dans les trois discours, on obtient l'ensemble suivant.

L'auteur met en opposition deux mondes : le monde d'en haut avec Dieu, qui est toujours nommé le Seigneur des esprits, les anges et les saints, et le monde d'en bas avec les pécheurs qui prédominent et quelques rares justes qui souffrent. Ces justes se trouvent sous la protection céleste : les saints intercèdent pour eux auprès du Très-Haut, XXXIX, 5; ils seront un jour sauvés et vengés par le jugement qui ne sera autre chose que la manifestation du monde d'en haut.

Parmi les saints du ciel Hénoch aperçoit, XXXVIII, 6, un être tout à fait particulier qu'il désigne par différents noms, surtout par celui de Fils de l'homme et d'Élu. Comme le titre Fils de l'homme l'indique, cet être est bien un homme et non pas un ange : il ressemble à un ange, XLVI, 1. Conformément à sa nature humaine, il vit continuellement dans la communauté des saints, c'est-à-dire des défunts pieux, des patriarches et des autres justes, LXX, 4. Il n'a pas encore comme eux vécu sur la terre. Il a été créé par Dieu avant le monde, XLVIII, 3, 6, et existe devant Dieu en toute éternité, XLVIII, 6. Il possède la sagesse, la justice et révèle tous les secrets, XLVI, 3; XLIX, 3. Il habite sous les ailes du Seigneur des esprits, et tous les élus brillent devant lui comme l'éclat du feu, XXXIX, 7. Il est encore inconnu au monde d'en bas, seuls les justes le connaissent déjà et espèrent en lui, XLVIII, 7; LXI, 5; LXII, 7.

L'apparition du Fils de l'homme entouré de la communauté des élus marquera le grand tournant dans l'histoire du monde, la fin des temps, XLV, 3; L-LI. Il sera assis sur un trône et fera le jugement, XLV, 3; L, 4. A sa vue les justes se réconforteront et se réjouiront, XLV, 3; LXIX, 26, et à travers tout l'univers retentira un hymne en l'honneur de Dieu, LXI, 9-13. Les royaumes du monde fondront à l'aspect du Fils de l'homme, LII. Les peuples l'adoreront, XLVIII, 5; LIII, 1. La somme du jugement lui sera donnée, XLIX, 4; LI, 2; LXII, 2; LXIX, 27. Non seulement les anges et les hommes vivants se réuniront autour de lui, mais aussi les défunts qui ressusciteront, LI, 1-2. Les mauvais anges, enchaînés jusqu'alors, seront jetés dans le feu éternel, LIV, 3-6; LV, 4; LVI, 1-4; LXIV, 1-2. Parmi les pécheurs sont punis surtout « les rois et les puissants qui possèdent la terre », parce qu'ils n'ont pas adoré le vrai Dieu et qu'ils ont maltraité les enfants de Dieu, XLVI, 4-8; LXVIII, 8-10; LIII, 5-6; LIV, 2; LXII, 11; LXIII, 7-10,

LXVII, 10. Ces grands coupables sont, pour l'auteur, sans doute en premier lieu, les chefs païens de la Palestine et leurs adhérents qui oppriment les Israélites restés fidèles à leurs traditions. Lors du jugement ils reconnaîtront enfin le Très-Haut, LXII, 3, 6, mais trop tard; en vain ils supplieront le Fils de l'homme d'intercéder pour eux, LXII, 9-10; ils disparaîtront de la surface de la terre, ils seront enfermés au lieu de leur ruine, LXIX, 27-28, ils descendront dans les ténèbres, dans les flammes de l'enfer, LXIII, 6, 10. Les autres pécheurs pourront encore trouver grâce pendant que, lors du jugement, le malheur se réunit sur leurs têtes, à condition de faire pénitence; leur sort ne sera cependant pas glorieux comme celui des justes, L, 2-4.

A la fin du second discours, conformément à un élément traditionnel de l'eschatologie, un groupe spécial de malfaiteurs est mentionné : les peuples païens qui, comme l'avait déjà prédit Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX, entreprendront un dernier assaut contre Jérusalem. Ces peuples se grouperont autour des Parthes et des Mèdes et seront excités par les mauvais anges. Ils fouleront la Terre sainte comme une aire; mais devant la ville sainte ils seront arrêtés et engloutis par le schéol, LVI, 5-8.

Par la punition et la disparition des pécheurs et des oppresseurs, les justes obtiendront repos et salut, XLVIII, 7. Ils seront sauvés. Leur sort sera magnifique, LVIII, 2; leurs faces brilleront de joie, LI, 5; ils seront entourés d'une lumière éternelle, LVIII, 3, 6; ils deviendront comme des anges du ciel, LI, 4; ils seront revêtus d'habits de gloire qui ne s'useront jamais, LXII, 15-16. Leur plus grand bonheur consistera dans la vie commune avec le Fils de l'homme; avec lui ils mangeront, ils se coucheront et ils se lèveront pour les siècles des siècles, LXII, 13.

A toutes ces joies prendront également part les dispersés, qui reviendront sur des chars portés par les ailes des vents, LXII, ainsi que les saints qui sont déjà morts. De ces derniers il est dit d'un côté qu'ils descendront avec le Fils de l'homme, XXXVIII, 1; XLV, 3, de l'autre qu'ils ressusciteront et seront séparés des autres qui surgiront des tombeaux, LI, 1-2.

Le séjour des élus après le jugement sera en premier lieu la terre, transformée et embellie, XXXVIII, 2; LV, 5; LI, 5; LVIII, 5; LXII, 15. Ce sera aussi le ciel : Hénoch y aperçoit les demeures des futurs élus, XLI, 2. Ciel et terre seront donc unis. Le bonheur y durera éternellement, LVIII, 3; LXXXI, 16.

Toute cette eschatologie du livre des paraboles est très spiritualisée bien qu'elle garde encore une couleur fortement nationale. Elle renferme beaucoup d'éléments nouveaux, surtout au sujet du Messie qui est présenté comme un être préexistant.

2° Le *Livre des jubilés*. — Le *Livre des jubilés* suit de près le livre d'Hénoch; car la manière dont la tribu de Lévi y est exaltée aux dépens de celle de Juda, prouve que son auteur a écrit après les grands succès de la famille sacerdotale des Machabées, et avant le déclin de la dynastie asmonéenne, donc au plus tard sous Jean Hyrcan (135-106).

Bien que cet écrit ne soit qu'un développement midraschique de la Genèse, il est parsemé d'idées messianiques qui forment un tout assez homogène. Moïse est censé apprendre de Dieu que la désobéissance par laquelle les Israélites offenseront continuellement le Très-Haut, deviendra un jour au suprême degré provocante. Aucune loi ne sera plus respectée, tous les vices régneront, il y aura guerre de tous contre tous, I, 8-14; XXIII, 16-21. Pour les punir, Dieu leur enverra les pires maux; il les livrera en particulier à des peuples cruels, XXIII, 22-24, qui les réduiront presque à néant; les têtes de leurs enfants deviendront blanches comme celles des vieillards et les nourrissons de trois semaines auront l'aspect de centenaires, XXIII, 25. Par exagération il est même dit que la terre périra, XXXIII, 28.

Mais, par suite de ces châtiments, les Juifs se convertiront enfin et cette fois définitivement. Dorénavant ils reconnaîtront Dieu comme leur maître, lui seront attachés de toute leur âme, observeront sa thora entière, I, 15 sq.; XXIII, 26 sq. En revanche Jahvé les guérira, XXIII, 20, les rassemblera du milieu des païens, I, 15, les sanctifiera, I, 15; L, et érigera sa demeure au milieu d'eux, I, 17. Ils seront débarrassés de leurs ennemis, XXIII, 20 sq., et craints de tous les peuples, XXXI, 18. A tout jamais ils posséderont Canaan et y jouiront du plus grand bonheur : « Leurs jours s'approcheront de mille ans... Il n'y aura pas de vieillard..., tous seront comme des enfants et des jeunes gens. Ils passeront tous leurs jours en paix et en joie; il n'y aura ni Satan ni autre ennemi; car tous leurs jours seront des jours de bénédiction et de salut, XXIII, 27-29.

Nulle part il n'est dit quand tout cela arrivera. Mais, en lisant ces prédictions, on a l'impression que celui qui les a composées, est convaincu que le niveau le plus bas a déjà été atteint lors de la persécution d'Antiochus Épiphane, et que les Israélites s'élèvent progressivement vers le bonheur messianique.

L'eschatologie du *Livre des jubilés* est nationale, conformément au rôle tout à fait privilégié qui y est attribué à Israël. Dieu a créé celui-ci dès l'origine du monde, II, 19, et le protège personnellement sans jamais en confier le gouvernement, comme celui des autres peuples, à des anges, XV, 32. L'auteur ose même par la bouche d'Abraham conférer aux Israélites des fonctions qui sont toujours réservées à Dieu : « ils seront appelés à affermir le ciel et la terre et à renouveler les lumières qui sont au firmament », XIX, 25. On comprend qu'un écrivain qui entretient un tel particularisme prévoie le bonheur messianique exclusivement pour son peuple. A un seul endroit du texte actuel, il s'élève à un point de vue universaliste. Lors de l'annonce du déluge, il dit : « Et Dieu fit à toutes ses créatures une nature nouvelle et juste, de sorte qu'elles ne pécheront plus en éternité », V, 12. Mais cette remarque, qu'elle se rapporte au temps qui suivit imméaditement le déluge ou au temps eschatologique, est tellement énigmatique et cadre si mal avec le contexte, qu'elle semble être une addition; voir Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 26.

Ce bonheur sera exclusivement terrestre et consistera dans l'amélioration des conditions actuelles de vie. L'au-delà n'est cependant pas tout à fait étranger à l'horizon de l'auteur. D'après XXIII, 30^{b}, les justes parmi les défunts, sans doute des défunts d'Israël, verront le bonheur final des vivants et s'en réjouiront. Ils ne quitteront donc plus l'autre monde où la béatitude est leur part. Les pécheurs du monde entier par contre seront, d'après VII, 29; XXII, 22, tout de suite après leur mort livrés aux peines du schéol et auront, d'après le sens probable de XVI, 9-16, à passer par un jugement où ils seront condamnés à des souffrances éternelles.

3° *Les Testaments des douze Patriarches*. — Au *Livre des jubilés* se rattache par un lien étroit celui des *Testaments des douze Patriarches*. Les deux écrits contiennent une foule d'idées communes; en particulier celle de la prééminence de la tribu de Lévi qui est encore plus fortement accentuée au détriment de celle de Juda. Cette parenté ne s'explique que par l'identité des sources auxquelles leurs auteurs ont puisé et de l'époque à laquelle ils ont écrit.

Mais, tandis que le *Livre des jubilés* est une composition purement juive, les *Testaments* ont reçu des

retouches chrétiennes. Tout le monde le reconnaît, car ils contiennent une vraie christologie qui s'explique mieux et plus naturellement si les additions chrétiennes sont nombreuses, comme le supposent Plummer, Burkitt, Schürer, Lagrange, Felten, Frey. Par contre, Charles, Friedländer, Hart, Lawther, Clarke, Oesterley ont essayé de diminuer autant que possible ces interpolations pour mettre le Christ et les Apôtres à la remorque de l'auteur des *Testaments*.

Sous bien des rapports le schéma eschatologique des *Testaments* est absolument celui des *Jubilés :* Après une dépravation suprême et un jugement sévère, Israël se convertira. Dieu le recevra de nouveau en grâce, le réunira de tous les coins du monde, exterminera ses ennemis et habitera au milieu de lui. Rub., VI, 5; Sim., V, 4; VI; Lévi, IV; X, 2-4; XIV-XVIII; Juda, XVII, 1; XVIII; XIX; XXIII-XXIV; Iss., V-VI; Zab., IX; Dan, V, sq.; Nepht., IV; Gad, VIII; Asser, VII.

D'autre part des idées importantes qui se rencontrent dans les *Testaments* manquent dans les *Jubilés*. Ce sont surtout les quatre suivantes :

Le salut messianique sera aussi la part des païens : la paix régnera sur la terre entière, Sim., VI, les gentils reconnaîtront Jahvé, Juda, XXII; XXV; Zab., IX; Dan, V.

Ce salut sera en outre partagé par les défunts : les patriarches et les autres justes ressusciteront, Lévi, VIII; XVIII; Juda, XV; Zab., X; Benj., X. Les impies se lèveront également de leurs tombeaux, mais uniquement pour leur honte; leur sort est le feu éternel, Zab., X; Benj., X.

La rédemption d'Israël et des autres hommes se fera par la destruction des mauvais anges et de leur chef Béliar, qui ont si longtemps séduit et tourmenté les hommes, Sim., VI; Juda, XXII; Zab., IX; Lév., V; Dan, V.

Enfin il y est question du Messie. Tandis que l'auteur des *Jubilés*, pour ne pas froisser les Asmonéens lévitiques, n'osait pas relever la plus grande prérogative de la tribu de Juda, savoir de fournir un jour le Sauveur par excellence, l'auteur des *Testaments* l'a mentionné à deux endroits. Le premier se trouve dans Juda, XXIV, 4-6. Le P. Lagrange, avec lequel nous regardons les ℣ 1-3 qui précèdent comme interpolés, le traduit ainsi : « Alors montera de moi (= Juda) un germe et il restaurera le sceptre de mon règne, et de notre racine s'élèvera une tige, et il en montera une verge de justice pour les nations, pour juger et sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur. » Le second est dans Joseph, XIX, 6 : le Messie y est symbolisé par une corne qui pousse au taureau de Juda.

D'après Charles, p. XCVIII, les *Testaments* contiendraient, à côté de l'annonce d'un Messie issu de Juda, la prophétie d'un Messie sortant de Lévi. Il lui applique surtout le psaume de Lévi, XVIII, et en combinant plusieurs autres passages il trace de lui un portrait très exact. Mais le P. Lagrange a montré que, dès qu'on fait abstraction des phrases qui sont des interpolations chrétiennes et qu'on laisse aux autres leur sens naturel, « il ne reste plus de Messie lévitique, mais seulement l'affirmation du grand rôle joué par Lévi dans la personne des Asmonéens, par Lévi regardé avec Juda, et avant lui, comme l'instrument du salut national et religieux, et, tout au plus, mais cela est fort douteux, l'esquisse d'un grand prêtre extraordinaire, revêtu de couleurs messianiques. » p. 70.

4° *Le troisième livre sibyllin.* — Cet écrit suit de près ceux qui viennent d'être analysés. Aussi longtemps qu'on l'attribuait à un seul auteur, on le croyait composé vers 140 avant J.-C. Mais, depuis Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, 1902, on y distingue de plus en plus différentes couches païennes et chrétiennes; cependant, tout en plaçant la rédaction définitive du livre au prenier siècle avant ou après J.-C., on continue à attribuer les oracles juifs, qui entrent seuls ici en ligne de compte, au milieu du IIe siècle avant J.-C. ou on en fait remonter à cette époque les éléments primitifs; voir Frey, col. 425; Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 19 sq.

Le IIIe livre sibyllin est la première œuvre du judaïsme hellénique où se rencontrent des idées messianiques. Les écrits canoniques qui appartiennent au même milieu, la Sagesse et le IIe livre des Machabées, ne contiennent que l'eschatologie transcendante, mais ne mentionnent pas l'eschatologie messianique qui est ici largement représentée. Conformément à leur but, qui était de propager les conceptions juives dans les milieux païens, les oracles sibyllins font un véritable étalage des idées messianiques, si particulières au judaïsme.

Dans le prologue qui est conservé dans Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 36, et qui indique le programme de tous les oracles sibyllins : la lutte pour le seul Dieu contre les idoles, il y a l'annonce générale que les païens idolâtres seront exposés « à la lueur d'un feu brûlant », 81, et qu'ils « seront brûlés par des flambeaux tous les jours », 82, qu'au contraire « ceux qui ont vénéré le Dieu vrai et éternel hériteront la vie, et habiteront en toute éternité le jardin verdoyant du paradis et mangeront le pain délicieux du ciel étoilé », 84-86.

Les vers 97-294 sont un aperçu de l'histoire du monde à partir de la construction de la tour de Babylone jusqu'à l'établissement du royaume messianique qui aura lieu après le septième roi hellénique de l'Égypte (= Ptolémée VI, 145-117) et qui consistera en ce que le peuple de Dieu obtiendra l'empire du monde, et deviendra pour tous les mortels un guide à travers la vie.

Plus loin, 367-380, au milieu de menaces lancées contre de nombreux pays et villes, se trouve une promesse du bonheur messianique, adressée à l'Asie et à l'Europe; les habitants de ces deux continents se réjouiront d'une longue vie et de tous les biens terrestres; aucun péché ne sera plus commis; la paix et la justice régneront partout.

La description la plus importante et la plus détaillée des temps messianiques est contenue dans la troisième partie du livre, 489-808. Ici on voit clairement que la soumission de la Grèce par les Romains (148 av. J.-C.) a occasionné la composition des morceaux antiques de ce livre. L'auteur y voit le jugement de Dieu et en met la description sous forme de prophétie dans la bouche de la Sibylle : Des maux affreux de toutes sortes fondront sur l'humanité et particulièrement sur la Grèce en punition de son idolâtrie et de ses autres crimes : 538-544, 601-623, 632-651. Au milieu de ces calamités, Dieu enverra « du soleil », c'est-à-dire de l'Orient, un roi qui, par les conseils de Dieu, fera cesser la guerre sur toute la terre, « en tuant les uns et en concluant des alliances avec les autres », 652-656. Le temple de Dieu brillera d'opulence et de richesse en or, en argent, en pourpre et la terre sera d'une fertilité prodigieuse. Mais, après un certain temps, des rois païens à la tête de leurs peuples entreprendront encore une fois une campagne contre le temple et la Terre sainte. Pendant qu'en face du temple, ils immoleront des sacrifices idolâtriques, Dieu fera entendre sa voix et les tuera tous. La terre tremblera et les montagnes s'écrouleront, 657-667. Alors les Israélites vivront définitivement en paix; car le Créateur lui-même les protégera, 702-709. Voyant leur bonheur, les autres nations les imiteront en acceptant la vraie religion et en observant la Loi, 710-726. Le royaume éternel de Dieu sera établi sur la terre et aura comme centre Sion, où Dieu habitera. De tous les coins du monde

on apportera des trésors au temple. Les Juifs seront les juges et les rois des hommes; la paix régnera aussi parmi les animaux, 727-796.

Le livre se termine par l'énumération des signes qui annonceront la fin de toutes choses, tels que l'apparition de glaives dans le ciel étoilé, l'obscurcissement du soleil et de la lune, des combats dans les nuées, des gouttes de sang sur les rochers, 796-807.

5° *Les Psaumes de Salomon.* — Les psaumes apocryphes nommés psaumes de Salomon nous amènent vers le milieu du Ier siècle avant Jésus-Christ, à l'époque où d'un côté la décadence des derniers représentants de la dynastie asmonéenne, de l'autre la prise de Jérusalem par Pompée, 63 av. J.-C., remplirent les cœurs des Hiérosolymitains pieux, des pharisiens surtout, de la plus poignante amertume. Leur unique consolation était de se confier à Dieu qui rétablirait complètement Israël en envoyant le Messie. Ils exprimèrent leurs angoisses et leurs espérances dans des psaumes dont dix-huit sont conservés; le XVIIe est le plus important pour le messianisme : Dieu restera toujours et malgré tout le roi suprême d'Israël, XVII, 1, 3-4, 6. Mais au-dessous de lui, comme autrefois, il y aura de nouveau un roi terrestre, issu de la souche de David, XVII, 5. Dans une ardente prière sa venue est implorée : « Fais-leur (aux Israélites) surgir leur roi, le fils de David, au moment que tu as choisi..., ceins-le de force pour qu'il écrase les chefs injustes et purifie Jérusalem des païens qui la foulent misérablement », XVII, 21-23. Il apparaîtra « puissant par ses actes et fort en la crainte de Dieu », XVII, 7-40; il sera exempt de tout péché, XVII, 36, instruit par Dieu, sage et juste, XVII, 32. Il ne mettra pas sa confiance en des chevaux et des cavaliers, et pour renverser ses ennemis il n'aura pas besoin de guerroyer, XVII, 33. Par la simple parole de sa bouche il frappera toute la terre et anéantira les païens impies, XVII, 35; son sceptre de fer brisera l'orgueil des pécheurs, XVII, 23-24. Il réunira les Israélites en leur pays et les y distribuera selon leurs tribus; tous seront saints; aucune injustice ne sera plus commise par eux; aucun païen ne souillera plus le sol palestinien, XVII, 26-29. Des nations païennes serviront Israël, XVII, 30, des peuples venus des extrémités de la terre viendront pour le voir dans son bonheur, et porteront comme cadeau les fils d'Abraham qui sont épuisés par l'exil, XVII, 31.

Tandis que toutes ces idées du ps. XVII sont homogènes et rentrent dans le cadre du messianisme ancien, celles des autres psaumes sont disparates entre elles et différentes du psaume XVII. Abstraction faite de quelque versets du ps. XVIII qui sont une imitation du ps. XVII, l'idée d'un Messie personnel ne s'y trouve pas. Il y est tout simplement question de l'aide du salut, de la gloire que Jahvé apportera le jour où il aura pitié de la maison de Jacob, II, 31; VII, 10; X, 8; XII, 6; de la réunion des dispersés, VIII, 28; XI. D'autre part l'eschatologie transcendante y est mêlée au messianisme terrestre : « Ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront pour la vie éternelle et leur vie sera dans la lumière qui ne s'éteindra jamais », III. 12. La date de la résurrection n'est pas indiquée; les expressions « quand il visitera les justes », III, 11, « au jour de la grâce pour les justes », XIV, 9, font supposer que le retour des défunts à la vie coïncidera avec l'établissement du règne messianique. Les ressuscités se joindront aux justes vivants. Ensemble ils « auront la vie éternelle et formeront le paradis du Seigneur », XIV, 3. Les impies ne ressusciteront pas. Immédiatement après leur mort ils sont livrés aux peines de l'enfer dont ils ne seront jamais délivrés, III, 11; XIV, 9; XV, 10; XVI, 2. A eux seront associés les méchants qui vivront encore quand arrivera la fin de l'ordre actuel. Par le jugement de Jahvé ils seront séparés des justes et punis pour toujours, II, 32-34.

6° *Le troisième livre sibyllin* (vers 36-92). — Tout en faisant partie du IIIe livre sibyllin, ces vers sont beaucoup plus récents que les morceaux primitifs de ce livre. Ils sont placés par la plupart des auteurs entre 40 et 30 av. J.-C.; voir Frey, col. 426; Schürer, t. III, p. 440 sq. Ils contiennent un important oracle messianique : « Quand Rome dominera aussi l'Égypte, le plus grand royaume du roi immortel (= Dieu) apparaîtra. Le prince saint (= le Messie) viendra pour tenir le sceptre sur toute la terre en toute éternité », 46-50. Alors trois hommes (allusion aux triumvirs Antoine, Lépide, Octave) perdront Rome. En même temps la colère impitoyable de Dieu se répandra sur les hommes qui périront par le feu, sur l'univers qui s'écroulera, 51-62. Plus tard viendra de Sébaste (= Samarie) Béliar. Il fera surgir de hautes montagnes, arrêtera les mouvements de la mer, du soleil et de la lune, ressuscitera les morts. Il trompera beaucoup d'hommes juifs et païens; mais finalement il sera brûlé « par une puissance de feu » qui viendra sur un flot, 63-73. Cette prophétie sur Béliar est regardée par Geffcken et Volz comme chrétienne, tandis que Bousset, Schürer et Frey en maintiennent le caractère juif. Si les premiers ont raison, Béliar est l'Antéchrist; dans l'autre cas il est Satan.

Les vers 75-92 contiennent une nouvelle annonce de la fin du monde qui arrivera quand une femme (allusion probable à Cléopâtre) sera « la reine de toute la terre. »

7° *L'Assomption de Moïse.* — Quelques années après la mort d'Hérode le Grand, l'espérance messianique reçut une expression énergique et neuve dans l'apocalypse intitulée *Assomption de Moïse.*

Avant de mourir, le fondateur de la religion juive lègue ses pouvoirs à Josué, et surtout il lui révèle les destins futurs du peuple élu jusqu'à l'époque des fils d'Hérode (date de composition du livre). Pour l'époque qui suivra leur règne, il est censé annoncer que « les temps prendront fin », VII, 1. Il y aura une terrible oppression des Israélites par des hommes cruels et impies, VII, 7, surtout par un roi diabolique, VIII, 1. A la suite de cette tribulation Israël fera pénitence, IX, 6-7; I, 18, de sorte que Dieu interviendra pour sauver et glorifier son peuple. L'apparition de Dieu est décrite d'une façon impressionnante. Dès que le règne du Très-Haut aura commencé, le diable disparaîtra et avec lui toute tristesse, X, 1. Par contre « l'ange qui se trouve à la place la plus élevée » viendra venger Israël de ses ennemis, X, 2. Cet ange jouera donc le même rôle que l'archange Michel dans Daniel. Alors :

3. Le céleste se lèvera du trône de son règne,
et sortira de sa demeure sainte,
avec indignation et colère en faveur de ses fils.
4. Et la terre tremblera et sera ébranlée jusqu'à ses [extrémités,
et les hautes montagnes seront abaissées et secouées,
et tomberont (dans) les vallées.
5. Le soleil ne donnera plus de lumière et se changera en [ténèbres,
les cornes de la lune seront brisées et elle se changera [toute en sang,
et le concert des étoiles sera troublé.
6. Et la mer descendra jusqu'à l'abîme,
et les sources d'eau manqueront,
et les fleuves seront dans l'effroi.
7. Car il se lève le Dieu suprême, seul éternel,
et il se manifestera pour punir les nations,
et il détruira toutes leurs idoles.
8. Alors tu seras heureux, Israël,
et tu monteras sur la nuque et sur les ailes des aigles,
et elles seront enflées (pour voler).
9. Et Dieu te haussera
et te fixera au ciel des étoiles,
lieu où elles résident, et tu regarderas d'en haut,

10. Et tu verras tes ennemis sur la terre,
et tu les reconnaîtras et tu te réjouiras,
et tu rendras grâces et hommage à ton Créateur.
Traduction du P. Lagrange.

Nulle part sans doute dans la littérature apocryphe ne se lisent des phrases aussi belles sur l'avenir d'Israël. Mais d'autre part quel esprit étroit et national les inspire! Les Israélites seuls seront heureux et eux tous. Les païens ne participeront pas au salut ni les défunts d'Israël. Le salut se réalisera sans le Messie, uniquement par l'intervention de Jahvé et de son ange. La translation d'Israël au ciel des étoiles doit plutôt s'entendre dans un sens hyperbolique, car tout le messianisme du livre est bien terrestre.

8° *Le livre slave d'Hénoch* ou *le livre des secrets d'Hénoch.* — A côté du livre principal d'Hénoch, un autre est attribué au même patriarche, qui appartient sensiblement à la même époque que l'*Assomption de Moïse.* Le plus récent des deux livres d'Hénoch, bien qu'il ait le même titre que le premier et qu'il soit, lui aussi, une apocalypse, en diffère beaucoup et en est tout à fait indépendant. La relation entre les deux n'est que celle « de deux branches qui se rattachent à un même tronc », Frey. La différence est surtout remarquable par rapport à l'eschatologie. L'Hénoch slave enseigne une eschatologie uniquement transcendante, sans le moindre trait messianique et national. Il n'est question ni de Juifs ni de païens, mais seulement de justes et de pécheurs. La vie dans le monde terrestre est pour les justes une peine, LXVI, 6; mais un jour ce monde prendra fin avec toutes ses créatures, XLVII, 2; LXV, 6; LXV, 10. Tout ce qui est périssable disparaîtra : ciel et terre seront transformés et achevés, XVIII, 7. Alors le monde à venir commencera pour durer éternellement, L, 2; LXVI, 6; LXV, 10; il sera inauguré par le grand jugement, XXXIX, 1; XLIV, 35; L, 40. Ce jugement portera sur les justes et les impies, XLVI, 3.

9° *Le quatrième livre d'Esdras.* — L'Hénoch slave fut composé avant la destruction de Jérusalem; dans les temps qui suivirent la catastrophe, l'apocalyptique juive s'enflamma encore une fois pour luire d'une beauté unique, dans le IVe livre d'Esdras et l'apocalypse de Baruch. Les auteurs de ces deux livres fixent leur attention sur l'avenir d'Israël et du monde, de sorte qu'ici encore les idées messianiques jouent un rôle prépondérant.

Dans le IVe livre d'Esdras se rencontre dès les premières lignes le pessimisme le plus noir qui saisissait les Juifs par suite de la catastrophe de 70. En face de la toute-puissance et de la sagesse de Dieu, deux faits sont pour l'auteur incompréhensibles : la méchanceté et la misère de l'humanité en général et en particulier l'état lamentable d'Israël. La situation du peuple élu et du genre humain tout entier lui paraît désespérée. Le bien n'est pas possible dans le monde actuel. Dès le commencement celui-ci a été triste, IV, 27, il devient de plus en plus mauvais, XIV, 15 sq. Il faut donc qu'il disparaisse. Il n'est compréhensible que comme préambule d'un monde nouveau. Autant l'aspect du monde présent mène au désespoir, autant la perspective du monde futur est encourageante, et consolante. A la pensée de l'avenir le pessimisme fait place dans le cœur de l'auteur à l'optimisme le plus joyeux. Avec impatience il attend la réalisation de son rêve, IV, 33. Tout en disant que le moment en est fixé dans le plan de Dieu, IV, 37, et qu'il arrivera quand le nombre des justes sera complet, IV, 34, il prétend que le monde actuel marche avec vitesse vers la fin, IV, 26. Le monde nouveau, qui doit alors surgir, est imaginé par lui de la façon suivante.

D'abord il y aura un état nouveau sous la forme messianique, c'est-à-dire tel que les prophètes sans exception l'avaient toujours annoncé. Il sera précédé d'une époque particulièrement douloureuse et dure, qui s'annoncera par les phénomènes les plus curieux au ciel et sur la terre, V, 1-13; VI, 18-24; IX, 1-12. Après elle se réalisera le salut messianique apporté par le Messie lui-même. La manière dont celui-ci est décrit n'est pas uniforme. A plusieurs reprises, XIII, 3,5, 12, 25, 32, 51, il est présenté comme « un homme », à d'autres endroits, XIII, 37, 52, XIV, 9, comme fils de Dieu. Le passage XII, 32, d'après lequel, au moins dans la leçon des versions orientales, il est un descendant de David, a dû être interpolé, de sorte que son apparition dans le monde n'est pas conçue comme naissance. Au contraire, le Messie se montrera tout à coup sur la montagne de Sion pour détruire l'empire romain. Il viendra porté sur les nuées de la mer. Sa seule arme sera sa voix. Dès que les peuples l'entendront, ils oublieront leurs guerres mutuelles pour se dresser contre lui. Mais il les confondra du haut de Sion en leur reprochant leurs crimes. En même temps la restauration de Jérusalem et de Sion aura lieu, X; VI, 7 sq. Une nouvelle Jérusalem toute différente de l'ancienne apparaîtra soudainement, VII, 26, et avec elle un pays tout nouveau qui sera une sorte de Paradis, VII, 26. On y trouvera non seulement les descendants des royaumes de Juda, mais aussi ceux des dix tribus qui retourneront du pays lointain et inconnu où ils séjournent à présent, XIII, 39-47. Le Messie protégera son peuple et le comblera de miracles pendant quatre cents ans, après quoi il mourra et tous les hommes mourront, VII, 27-28; XII, 34; XIII, 48-50.

Tel sera le règne messianique qui doit clôturer l'histoire. Il n'est donc pas conçu comme durant éternellement, ainsi que les prophètes et les autres auteurs apocalyptiques l'avaient tant de fois prédit. L'auteur fait disparaître le Messie et son royaume parce qu'il professe en même temps une eschatologie transcendante. Afin de réunir les deux, il dégrade le temps messianique pour le réduire à une époque intermédiaire entre l'histoire et le vrai monde à venir.

Ce monde meilleur et définitif apparaîtra après sept jours de silence et de repos absolu qui régneront sur la terre par suite de la mort générale. Alors tous les hommes ressusciteront, et Dieu montera sur le trône du jugement pour juger les mortels d'après leurs œuvres. Il n'y aura plus alors de différence entre Juifs et païens, mais seulement entre justes et impies. Les justes sauvés seront très peu nombreux; ils seront éternellement heureux au paradis, en face duquel sera l'enfer pour recevoir les innombrables damnés, VII, 33-38. Ce jugement dernier ne sera que la confirmation de la sentence qui a déjà été portée et exécutée pour chaque homme immédiatement après sa mort.

Dans l'apocalypse d'Esdras deux courants d'idées se sont donc rejoints. En même temps que de l'avenir d'Israël, l'auteur est préoccupé du sort de toute l'humanité, et il a réussi à sa façon à mettre en harmonie les deux cycles d'espérances qu'il trouvait dans les vieilles traditions. On sent qu'il n'invente pas, mais qu'il se tient à l'héritage traditionnel, et cherche à amalgamer des éléments presque contradictoires.

10° *L'apocalypse syriaque de Baruch.* — L'apocalypse de Baruch est une imitation de celle d'Esdras, et contient en substance les mêmes idées eschatologiques. Il n'y a que quelques points secondaires qui y sont développés avec une plus grande fantaisie au détriment du caractère esthétique de l'ensemble. Ses particularités sont les suivantes.

L'histoire du monde, d'Adam jusqu'au temps de l'auteur, est divisée en douze époques symbolisées par douze pluies qui déversent alternativement sur la terre de l'eau sale et de l'eau pure. La dernière pluie qui représente le temps actuel est particulièrement

noire, LIII-LXXIV. Les fléaux dont le monde actuel sera accablé avant d'arriver à son terme, sont également divisés en douze groupes ou étapes, XXV-XXIX. Dieu en préservera la terre sainte, XXIX, 2, et le Messie, apparaissant comme la foudre qui sort d'un nuage, rétablira Israël, LIII, 8-11. Il fera surtout succomber le dernier prince du dernier royaume hostile à Dieu en qui s'incarne toute la méchanceté du monde. Celui-ci sera lié et transporté à Sion, où « le Messie le convaincra d'impiété et le tuera », XXIX, 7-XL, 2.

Le Messie réunira tous les peuples pour accorder la vie à ceux qui se soumettent à Israël et pour exterminer ceux qui ont opprimé son peuple, LXXII, 2-6. Alors il se mettra sur le trône de son royaume pour régner jusqu'à la fin du monde actuel, XL, 3; LXXIII, 1. Il n'y a pas comme dans IV Esdr. d'indication sur la durée du temps messianique.

Le bonheur matériel qui se réalisera sous le règne du Messie est décrit avec une grande ampleur. La fertilité de la terre sera prodigieuse. Outre des mets ordinaires on se nourrira de la manne et de la chair de Béhémoth et de Léviathan, LXXIII-LXXIV ; XXIX, 3-8. Lors de la résurrection tous les hommes auront d'abord l'aspect qu'ils avaient pendant leur vie terrestre, L, 2-4; mais après le jugement les damnés seront transformés en fantômes et livrés à leurs peines. Les justes par contre seront semblables aux anges et resplendiront comme des étoiles, XXX; L-LI.

Si l'apocalypse d'Esdras n'est pas toujours homogène, celle de Baruch l'est moins encore. Il y a en elle de vraies contradictions : tantôt il y est question d'un seul monde, IV, 1; XIV, 19, tantôt de deux; certains textes parlent de résurrection, d'autres l'ignorent, XI, 4-6; XVI, 5 sq. ; voir pour le détail Volz, p. 35 sq. Souvent les perspectives messianiques et purement eschatologiques y sont mélangées, d'où mainte obscurité.

Ajouter aux ouvrages cités à l'art. JUDAÏSME, *littérature apocalyptique, idées messianiques et eschatologiques* : E. de Faye, *Les apocalypses juives*, 1892; J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* publié par L. Pirot, fasc. 1-2, 1926, col. 354-460. — Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, 1906; F. Mari, *Le idee escatologiche del Libro di Enoch*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1909, p. 1 sq.; L. Gry, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, 1910; F. Perles, *Zur Erklärung des Buches Henoch* dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1913, p. 481 sq.; G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch*, dans *Zeitschr. für die A.T. Wissenschaft*, 1921, p. 240 sq. ; N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, 1922; Pedersen, *Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs* dans *Islamica*, 1926, p. 416 sq. — Bohn, *Die Bedeutung des Buches der Jubiläen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, p. 167 sq.; Fr. Martin, *Le livre des jubilés*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 321 sq.; 502 sq. — Schnapp, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht*, 1884; F. Perles, *Zur Erklärung der Test. der Zwölf Patriarchen* dans *Beihefte zur orientalistischen Literaturzeitung*, 1908, p. 135 sq.; Plummer, *The relation of the Testaments of the Twelve Patriarchs to the books of the New Testament*, dans *Expositor*, 1908, p. 481 sq., réplique de Charles, *ibidem*, 1909, p. 111 sq. — Girbal, *Essai sur les Psaumes de Salomon*, 1887 ; Jacquier, *Les Psaumes de Salomon* dans *L'Université catholique*, 1893, p. 94 sq.; L. Gry, *Le Messie des Psaumes de Salomon*, dans le *Muséon*, 1906, p. 231 sq.; R. Harris et A. Mingana, *The Odes and Psalms of Salomon*, 2 vol., 1916-20. — G. Hölscher, *Ueber die Entstehungszeit der Himmelfahrt Moses*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1916, p. 108 sq., 149 sq.; Clemen, *Die Entstehungszeit der Himmelfahrt des Moses*, dans *Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag*, 1919, p. 72 sq. — Clemen, *Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apocalypse des Baruch und des vierten Buches Esra*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1898, p. 227 sq.; Br. Violet, *Die Apocalypse des Esra und des Baruch*, 2 vol. 1923. — J. K. Fotheringham, *The date and place of Writing of the Slavonic Enoch*, dans *Journ. of theol. Stud.*, 1918-1919, p. 252 sq.; Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogenannte slavische Henochbuch*, 1922.

II. LITTÉRATURE RABBINIQUE. — Pendant que des « inspirés », de nouveaux « prophètes » composaient des œuvres entières dans lesquelles ils communiquaient de prétendues révélations que Dieu leur aurait faites sur l'avenir définitif d'Israël et du monde, les docteurs de la Loi discutaient entre eux toutes les questions qui se rapportaient à ce même thème. Les nombreux passages de la littérature rabbinique (*Mischna, Tosephta, Talmud palestinien et babylonien, Midraschim, Targums, Prières*, etc.) qui contiennent leurs opinions et spéculations sur le messianisme, prouvent le très vif intérêt que ce sujet éminemment israélite soulevait chez les savants du judaïsme.

Comme il est assez difficile de déterminer la suite historique des différentes parties de la tradition rabbinique — souvent des paroles fixées par écrit à une époque assez tardive sont d'origine beaucoup plus ancienne — nous donnerons dès l'abord, conformément à la coutume reçue, un exposé systématique des idées messianiques qui s'y rencontrent.

1° *Le règne de Dieu.* — Pour les rabbins, comme pour les apocalyptiques et les prophètes, l'ère messianique est la réalisation parfaite du règne de Dieu. Dans le but d'éviter la prononciation trop fréquente du nom de Dieu, ils l'appellent toujours « le royaume des cieux » (*Malkouth haššammaim*) et y sous-entendent non le royaume, c'est-à-dire le territoire soumis à l'autorité divine, mais le règne, c'est-à-dire le pouvoir royal exercé par Dieu. Ce règne de Dieu est absolu et existe dès maintenant : « Celui qui s'éloigne du péché reçoit sur lui le royaume des cieux », *Sifra*, 93[d]; le prosélyte reçoit sur lui ce royaume, *Midrasch Tanḥuma. Gen. lekleka*, 5 ; c'est par la vocation d'Abraham, par la fondation de la théocratie israélite qu'il a été établi parmi les hommes, *Sifre*, 134[b].

Le règne de Dieu qui s'établira à la fin des temps ne sera que l'extension universelle de l'empire actuel de Dieu. Les Targums des prophètes, par exemple Is., XL, 9; Mich., IV, 7; Abd., 21; Zach., XIV, 9 (Lagrange, p. 155), disent souvent qu'alors « le règne de Jahvé se manifestera, sera reconnu de tous les habitants de la terre ». En même temps, les autres dieux seront privés de leur culte. *Mekilta*, 56[a]. Cette manifestation du règne de Dieu se fera à Sion et le triomphe de Dieu sera en même temps le triomphe d'Israël, *Pesikta Rabbathi*, 161[a]; *Targum Mich.*, IV, 7.

Le règne de Dieu est loin de jouer chez les rabbins un rôle aussi important que chez les prophètes. Ils ont cependant intercalé dans leurs prières — car « toute bénédiction où ne figure pas le règne n'est pas une bénédiction », R. Joḥanan, *Talmud Bab.*, 40[b] — la demande que Dieu règne enfin, de sorte que la mention du royaume des cieux devenait quotidienne. La onzième demande du *Schemoné Esré* est celle-ci : « Règne sur nous, Jahvé, toi seul. » Dans la prière *Alénou*, composée vers 240 après J.-C. en Babylonie, les Juifs s'adressent à Dieu en ces termes : « Aussi nous espérons en toi, Jahvé, notre Dieu, pour voir promptement la magnificence de ta force, pour voir disparaître les idoles de la terre et les faux dieux seront complètement détruits; pour restaurer le monde par le règne du Tout-Puissant et tous les enfants des hommes invoqueront ton nom; pour ramener à toi tous les méchants de la terre, tous les habitants du monde reconnaîtront et sauront. Car tout genou se courbera devant toi, toute langue jurera par toi... Et ils recevront sur eux le joug de ton règne et tu régneras sur eux à jamais et toujours. C'est à toi qu'appartient le règne, et tu régneras dans la gloire pendant les siècles des siècles. » (Traduction du

P. Lagrange.) C'est le texte le plus complet relatif au règne actuel et futur de Dieu.

2° *Le Messie.* — Les rabbins concevaient le temps du salut, non seulement comme l'époque du règne de Dieu, mais aussi comme l'époque du règne du Messie. Ils l'appelaient même de préférence « les jours du Messie ». Il en résulte que « l'attente du Messie au temps de Jésus était, sinon un dogme tel que nous l'entendons, du moins une espérance absolument ferme », Lagrange, *Messianisme*, p. 216. Il est pourtant très difficile de déterminer exactement le rôle que le Messie a joué dans les perspectives eschatologiques des rabbins. La meilleure preuve en est la différence des opinions émises à ce sujet par les auteurs. Tandis que d'après les uns, par exemple W. Baldensperger, *Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 1903, p. 82, le Messie aurait formé le centre des espérances de l'époque rabbinique, il y aurait d'après d'autres, par exemple, E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 3e édit., p. 504 sq.; W. Bousset, *Die Religion des Judentums...*, 2e éd., 1906, p. 255, occupé une place secondaire.

Ce sont les docteurs de la loi qui, plus qu'on ne l'avait fait auparavant, ont désigné le libérateur de la fin des temps par le terme de Messie. A ce titre ils aimaient ajouter celui de Roi : « le roi oint » : Textes dans G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1870, p. 240 sq.; Lagrange, *Le messianisme*, p. 215. Ils lui assignaient encore beaucoup d'autres noms, suivant leurs conceptions variées sur la personne et l'œuvre du Messie, par exemple celui de fils de David, voir Dalman, *ibidem*; Lagrange, p. 216.

Par rapport à la nature du Messie il faut relever que, d'après les maîtres en Israël, celui-ci sera un homme et non un Dieu. Surtout en face du christianisme ils soulignent de plus en plus son origine humaine. Dans le dialogue de Justin avec Tryphon, c. XLIX, celui-ci dit catégoriquement : πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. R. Abahon, *Talmud Jer.*, 65b, pour polémiser contre le Christ qui dans un sens transcendant s'appliquait le titre de « fils de l'homme » de Dan., VII, 13, disait : « Si quelqu'un te dit : Je suis Dieu, il ment, s'il te dit : Je suis le fils de l'homme, il s'en repentira; s'il te dit : Je monte au ciel, il le dit, mais ne le fera pas. » Mais les rabbins contestent également au Messie la divinité pour des raisons indépendantes de cette opposition aux doctrines du Nouveau Testament. A cette fin, par exemple, ils le distinguaient expressément du Verbe (*mêmra*) de Dieu, *Targum Jonathan*, Is., IX, 7; XLII, 1.

D'autre part ils l'élèvent bien au-dessus des autres hommes. C'est ainsi qu'ils lui attribuent une certaine préexistence céleste. D'après la *baraïtha*, *Talmud Bab.*, *Pesahim*, 54a, le nom du Messie a été avec six autres choses (la Loi, le Paradis, l'Enfer, etc.) créé avant la création du monde. D'après d'autres textes, le Messie lui-même a existé avant la création, *Pesikta Rabbathi*, 152b, avant les montagnes, *Midrasch Tehillim*, LXXXVII, 4. Dans le *Midrasch Rabbot*, Gen., II, 1, il est enseigné que l'esprit de Dieu qui au commencement flottait sur les eaux, a été l'esprit du Messie. Comme le Sauveur a préexisté auprès de Dieu, ainsi il aura dans l'autre monde après son ministère terrestre une place particulière à côté du Très-Haut. Celui-ci lui donnera une partie de sa gloire, *Midrasch Tehillim*, XXI, 1, son habit, sa couronne, *ibid.*, XXI, 2; il le mettra à sa droite au-dessus d'Abraham, *Ibid.*, XVIII, 36.

La vie du Messie commencera comme chez les autres mortels par la naissance qui ne sera ni virginale ni caractérisée par d'autres faits extraordinaires : Tryphon se montre scandalisé par la conception virginale, et Aquila dans sa traduction d'Is., VII, 14, a remplacé la vierge des Septante par une jeune personne (Lagrange, p. 223). Se fondant sur Michée, les rabbins font naître le Messie à Bethléem, *Targum Michée*, V, 2; *Talmud Jer.*, *berak* 5b. A ce dernier endroit du Talmud on lit qu'il naquit le jour même de la destruction du temple. Cette opinion correspond à cette autre qu'il mènera avant son apparition comme Sauveur une vie cachée. Il développera entre temps sa connaissance de Dieu et de la Loi; il ne connaîtra pas encore le rôle qu'il doit jouer et ne sera pas davantage connu comme libérateur futur, Tryphon dans Justin, *Dialog.*, CX, *Midrasch Tanhuma schemoth*, 8. Comme Moïse a été élevé à la cour païenne d'Égypte, le Messie séjournera avant son ministère à Rome, la capitale de l'empire qu'il doit détruire, *ibidem*.

Le Messie se manifestera subitement, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97, sur les nuées (Dan., VII, 13), « si les Juifs ont acquis des mérites », sur une ânesse (Zach., IX, 9), « s'ils n'ont pas acquis de mérites », *ibid*, 98a. Son œuvre principale sera la délivrance et la restauration d'Israël, il l'accomplira en faisant des miracles semblables à ceux de l'Exode, *Targum Jon.*, Num., XXII, 7; Is., X, 27; LIII, 8. Il établira en outre sa domination sur tous les peuples et tous les royaumes, *Targum Onk.*, Num., XXIV, 17. Dans ce but il livrera des combats sanglants aux nations, *Targum Jon.*, Zach., X, 4. Son ennemi le plus redoutable sera l'Empire romain dont il tuera le chef par le souffle de ses lèvres, *Targum Jon.*, Is., XI, 4. Dans le nouveau royaume ainsi fondé il exercera, assis sur le trône de David, le gouvernement le plus juste et le plus prospère. En récompense de son ministère, le Messie prendra part dans l'autre monde à la gloire divine, *Midrasch Tehillim*, XXI, 1-2. Il y sera le premier parmi les patriarches et les grands d'Israël, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 102a, *Kalla*, r. VII.

Les rabbins se sont donc imaginé le Messie surtout comme un roi puissant qui protégera son peuple, et qui le mènera à la gloire en subjuguant les autres. Mais jamais ils n'ont pensé à lui attribuer le pouvoir surnaturel de remettre les péchés, comme le soulignent Dalman, p. 215 et Lagrange, p. 229. Ils ne l'ont pas non plus conçu comme méritant et procurant le salut par ses souffrances. L'idée d'une passion douloureuse leur semblait incompatible avec le rôle glorieux du Roi-Messie. Comme il y a pourtant dans la littérature prophétique des textes qui parlent clairement des souffrances expiatoires du Sauveur : Is., LIII; Zach., XII, 10 sq.; Ps., XXI, les docteurs, ne pouvant pas nier la portée messianique de ces passages, ont entrepris de véritables tours de force exégétiques pour leur donner un autre sens. Ils ont surtout paraphrasé Is., LIII, de telle façon que la passion du Serviteur de Jahvé se transforme en une supplique, *Targum Jon.*, Is., LIII, 2-12. A la longue ils ne pouvaient cependant pas se dérober au sens obvie des textes; par suite aussi de la controverse avec les chrétiens, ils ont attribué au Messie au moins quelques souffrances en le nommant d'après Is., LIII, 4, le lépreux, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 98b, ou en le présentant pendant sa vie cachée assis aux portes de Rome au milieu des misérables et des malades. *Ibid.*, 98a. Ils ont finalement inventé un second Messie de rang inférieur, appelé fils de Joseph ou fils d'Éphraïm, qui souffre et qui meurt, *Talmud Bab.*, *Succa*, 52a : Il est le Sauveur des dix tribus; il semble précéder le vrai Messie; il aura à se soumettre à des douleurs et même à la mort qu'il trouvera dans la guerre contre Gog et Magog. Israël prendra sur lui le deuil. Le fils de David voyant la mort du fils de Joseph demandera la vie. Cependant à la mort de ce Messie de second ordre, les sentences les plus anciennes n'imputent aucune valeur rédemptrice. Voir Lagrange, p. 236-256.

3° *Préambules des temps messianiques.* — 1. *Les douleurs messianiques.* — D'après la tradition rabbinique, les « jours du Messie » ne viendront pas subitement sans qu'on s'en aperçoive, ils seront au contraire, conformément aux anciennes prophéties, présagés et préparés par des événements précurseurs.

Dans le nombre figurent en premier lieu des tribulations terribles appelées « douleurs messianiques ». Les rabbins en parlent avec effroi : mieux vaut ne pas voir le Messie qu'en souffrir, *Talmud Jer.*, *Sanh.*, 98b. Il y en a une première description dans la *Mischna*, *Sota*, IX, 15 : « Avant la venue du Messie, l'audace criminelle augmentera, la cherté sera à son comble, la vigne donnera son fruit et cependant le vin sera cher, et le règne sera gagné à l'hérésie judéo-chrétienne; et il n'y aura pas de correction; l'école servira à la prostitution, la Galilée sera couverte de ruines et le « Djôlân » dévasté : les gens de la frontière s'en iront de ville en ville sans qu'on en ait compassion, la sagesse des scribes sera en mauvaise odeur, ceux qui craignent de pécher seront méprisés et la vérité sera malmenée. Les jeunes gens feront pâlir les vieillards, les vieillards se tiendront debout devant les enfants, un fils fera affront à son père, une fille se dressera contre sa mère, une bru contre sa belle-mère; un homme aura pour ennemis les gens de la maison; la face de cette génération sera la face d'un chien, le fils ne rougira plus devant son père. Et sur qui nous appuyer? Sur notre père qui est dans le ciel. » (Traduction du P. Lagrange.) Cette description est souvent répétée et amplifiée dans les *Talmuds*. Il y aura donc surtout un relâchement total des mœurs, le mépris de la thora, disette et dévastation du pays. En même temps Israël tombera sous la domination étrangère et aura à endurer des persécutions cruelles, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97a, 98a Quand tous ces maux seront à leur apogée, le Messie viendra pour en délivrer son peuple.

2. *Apparition des précurseurs du Messie.* — La révélation du Messie sera en outre précédée de l'œuvre de ses précurseurs. D'après Mal., II, 23-24, et Eccli., LXVIII, 10-11, les rabbins attendaient en premier lieu l'avènement d'Élie : il viendra au début de l'ère messianique, *Talm. Bab.*, *Erub*, 42b, trois jours avant le Messie, *Pesikta Rabbathi*, 161a. Son rôle sera d'annoncer la rédemption, *ibidem*, d'amener Israël à la pénitence, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 43 ; il rassemblera les captifs et les exilés, *Targum Jon.*, Deut., XXX, 4; il expliquera la Loi et résoudra les cas douteux. *Talm. Bab.*, *Pesah*, 13a, 20b. Il inaugurera le règne messianique par le sacre du Messie, *Targum Jon.*, Ex., XL, 10. Quelques textes de la Mischna, surtout, *Sota*, IX, 15, attribuaient à Élie même la résurrection des morts.

La tradition rabbinique a associé à Élie le grand législateur d'Israël, Moïse. Celui-ci qui avait présidé à la première rédemption prendra aussi part à la dernière. Il viendra avec Élie, *Midrasch Rabbot*, Ex., X, 1; il arrivera pour racheter avec le Verbe et le Messie, *Targum Jon.*, Ex., XII, 42.

3. *Préparation d'Israël au moyen des bonnes œuvres.* — Bien que d'un côté les rabbins annonçassent pour les derniers temps une grande dépravation des mœurs, ils relevaient de l'autre que la rédemption ne serait pas un don gratuit de la bonté divine, mais qu'elle devait être méritée par les bonnes œuvres. Israël sera sauvé, s'il observe la loi. *Targum*, Cant., VIII, 9; il hâtera l'arrivée du salut, s'il garde les préceptes avec zèle, *Midrasch Rabbot*, Ex. XXII, 1. S'il observait bien le sabbat, il serait aussitôt sauvé, *Talmud Bab.*, *Schabbath*, 118 b. L'aumône est également recommandée comme très efficace pour accélérer la rédemption.

Mais l'œuvre principale par laquelle Israël doit se préparer pour l'arrivée du Messie est celle de la pénitence. R. Éliezer ben Hyrkanos disait même : « Si Israël fait pénitence, il sera racheté, mais sans cela il ne sera pas racheté... (Si les Israélites ne font pas pénitence de leur gré), Dieu leur imposera un roi dont les décrets seront durs comme ceux d'Aman, de sorte qu'Israël fera pénitence, et reviendra au bien. » *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97b et 98b, traduction du P. Lagrange. L'affirmation contraire de R. Josué ben Ḥanania que le salut serait uniquement un don de la miséricorde divine, *ibidem*, ne semble pas représenter l'opinion commune. Le Talmud de Jérusalem, *Taanith*, 64, enseigne que l'endurcissement des cœurs retarde l'arrivée de Messie : « Si Israël faisait pénitence un seul jour, le fils de David viendrait aussitôt. »

4° *Date de l'ouverture de l'ère messianique.* — Plus encore que tout ceci, c'est la date elle-même des temps messianiques qui préoccupe les esprits juifs. La meilleure preuve en est fournie par les réponses multiples que les rabbins donnent à cette question.

Les uns se contentent d'indications vagues : le salut viendra en son temps, *Midrasch Rabbot*, Cant., VIII, 14; il se réalisera « à la fin des temps », *Targum Jon.*, Num., XXV, 12; « les jours du Messie seront donc la vieillesse du monde », *Midrasch Tanḥuma. Gen. mikkesch*, 6. Comme les docteurs supposent l'existence d'un réceptacle qui contient toutes les âmes créées dès le commencement du monde, ils enseignent à maintes reprises : « le fils de David viendra quand il n'y aura plus d'âmes dans le réceptacle », *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 5a, *Nidda*, 13b, *Jebamoth*, 62a, 63b. A cette même catégorie appartient l'essai de deviner la révélation du Messie au moyen de certains signes. En tant que ces signes ne sont pas identiques aux douleurs messianiques, ils sont encore plus fantastiques que celles-ci, par exemple, l'Empire romain s'étendra sur toute la terre, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 98b. « Cette porte (d'après le P. Lagrange la porte d'une forteresse romaine près d'une source du Jourdain), dit R. Josué ben Kisma, sera trois fois détruite et rebâtie trois fois; alors le fils de David viendra », *ibidem*, 98a. Quand dans un songe apparaît un âne (à cause de Zach., IX, 9) ou une vigne (à cause de Gen., XLIX, 11) on peut s'attendre à l'arrivée du Messie, *Talmud Bab.*, *Berakoth*, 56b et 57.

Les autres entreprenaient des calculs précis pour fixer la date de la réalisation du salut. D'après R. Nathan, l'avènement messianique aura lieu deux générations et demie après la destruction du temple, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97b, d'après R. Ḥanina quatre cents ans après la destruction, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 9b. D'après une *baraïtha*, le Messie viendra en l'an 4231 du monde. c'est-à-dire vers 771, *ibidem*. Cependant cette supputation fut fortement critiquée et repoussée par des docteurs plus sages. R. Josué entre autres l'interdit en disant que celui qui fait de tels calculs n'aura pas part au monde à venir, *Derek ereṣ rabba*, 11.

La plupart des rabbins étaient convaincus que les temps messianiques étaient proches. C'est pourquoi ils intercalaient dans leurs prières des demandes pour la prochaine restauration de Sion et du temple, *Schemoné-Esré* (recension babylonienne) 14, et ils les joignaient à celles qui ont pour but la pluie et des biens matériels, *ibidem*, 7. Ils répètent souvent que le salut est proche, *Massechet sopherim*, XIV, 12; XIX, 9; *Midrasch Rabbot*, Ex., XXII, 1 ; Lev., XVII, 6; Cant., II, 1-2; Lam., III, 21. R. Joseph semble avoir été convaincu qu'il verrait le Messie, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 98b ; R. Josué alla voir le Messie aux portes de Rome, *ibidem*. R. Joḥanan ben Zakkaï donna l'ordre de préparer le trône pour le Messie qui vient, *Talm. Bab.*, *Berak*, 28b. Cependant lorsque, lors de l'émeute de Bar Kokéba, R. Akiba prit celui-ci pour le Messie, R. Joḥanan ben Tarta lui répondit que l'herbe aurait

poussé entre ses mâchoires avant que vienne le Messie, *Talmud Bab.*, *Taanit*, 68[b].

5° *L'état nouveau d'Israël et des autres nations aux temps messianiques.* — 1. *Délivrance de la servitude par la ruine de l'empire romain et le retour de l'exil.* — Le début de la rédemption sera marqué par la chute de Rome qui a imposé à Israël un joug si dur. Souvent les rabbins annoncent que cette maîtresse cruelle du monde sera détrônée; d'ordinaire ils en parlent d'une façon voilée en la nommant Édom. Parfois la défaite de Rome est attribuée à Dieu lui-même, qui, revêtu d'un habit rouge, descendra pour punir Édom, *Midrasch Tehittim*, xcii, 1, dès avant l'apparition du Messie, *ibidem;* parfois au Messie qui châtiera Édom comme Moïse a châtié l'Égypte, *Midrasch Rabbot*, Ex., ii, 10; *Targum Jon.*, Num., xxiv, 18-19, quelquefois aussi à Gabriel et à Michel, *Midrasch Rabbot*, Ex., xii, 29. La punition des Romains sera rapide, *Midrasch Rabbot*, Cant., iv, 7; elle consistera surtout en ce qu'ils seront à leur tour en servitude et aboutira finalement à leur extermination, *ibid.*, Ex., xvi, 4; xx, 1.

Dans ses prières, par exemple, *Schemoné Esré*, vii, 10, Israël soupirait après la délivrance qui en résulterait. Il s'attendait non moins fermement au retour de tous les exilés, *ibidem* (recension babylonienne), x. Ce retour est souvent décrit : la *Schekina* marchera en tête des revenants, *R. Simeon ben Johai megil*, 29[a]; ils seront en outre guidés par le Messie, *Targum Jon.*, Num., xxiv, 7; Is., liii, 8; Jer., xxxiii, 13, et par Moïse *Midrasch Rabbot*, Deut., xxxi, 14. Le retour sera comme la sortie d'Égypte accompagné de beaucoup de miracles : les nuages feront comme des tentes au-dessus des exilés, *Mekilta*, xiv, les montagnes bondiront sur leur passage, *Pesikta Rabbathi*, 138[b], etc.

2. *Rétablissement de Jérusalem et de Canaan.* — Pour les Israëlites ainsi délivrés et reconduits dans leur patrie, celle-ci sera transformée et aménagée de la façon la plus merveilleuse. En tout premier lieu, il y aura la restauration de Jérusalem. Pendant que ses compagnons pleuraient sur les ruines du temple, R. Akiba souriait à la pensée qu'il serait rétabli, *Talmud Bab.*, *Maccot*, 24[b] ; Dieu lui-même rebâtira Sion, *Talmud Bab.*, *Berak*, 49[a], 58[b]. Pour lui donner une assise digne d'elle, il réunira le Sinaï, le Thabor et le Carmel et placera sur eux le mont Sion, *Midrasch Tehittim*, xxxvi, 10; lxxxvii, 3. La nouvelle Jérusalem sera très grande : elle s'étendra d'après les uns jusqu'à Damas, *Sifre*, Deut., i, 1, d'après les autres jusqu'à l'Océan, *Pesikta de Rab. Kahana*, 143[ab]; elle sera en outre rehaussée : elle sera trois fois plus haute que le monde et arrivera jusqu'au trône de gloire, *Pesikta Rabbathi*, 173 [a], *Midrasch Rabbot*, Cant., vii, 5. Jérusalem sera aussi admirablement embellie : construite uniquement en pierres précieuses, *ibidem*, Ex. xii, 2, ornée de jardins et d'autres merveilles, *Midrasch Tehiltim*, xlviii, 13, remplie de délices, *Midrasch Rabbot*, Deut., xii, 20. Des eaux miraculeuses sortiront de Jérusalem et auront la vertu de guérir, *Midrasch Tehillim*, xlviii, 13.

Semblablement la terre d'Israël elle-même sera agrandie et élevée, ornée et améliorée. Elle sera large de 25.000 cannes mesurant chacune 75 milles, *Sifre*, Deut., xxxii, 12. Elle sera surtout très fertile. Tous les arbres, même ceux de la forêt, donneront des fruits en abondance, chaque mois, même chaque jour, *Talmud Bab.*, *Sabbat*, 30[b] ; *Midrasch Rabbot*, Ex., xii, 12. Les céréales pousseront encore plus vite et plus abondamment : le blé sera énorme, l'orge sera aussi haute que le palmier, *Sifre*, Deut., xxxii, 11; *Targum Jon.*, *Jer.*, Deut., xxxii, 14; on n'aura pas même besoin de moissonner; un peu de vent venant du Liban répandra sur la terre la fleur de farine des épis de sorte qu'on n'aura qu'à la prendre, *ibidem*. La récolte du vin ne sera pas moins riche : chaque grain de raisin donnera deux kors de vin, *ibidem*. Le nombre des troupeaux ne restera pas en arrière, *Targum Onkelos*, *Jon.*, *Jer.*, Gen., lxix, 12.

3. *Restauration nationale d'Israël.* — Simultanément avec le retour de l'exil, l'affranchissement de la servitude, la transformation de son pays, Israël verra le redressement de sa vigueur et de sa gloire nationale. D'abord il sera à nouveau réuni : non seulement les tribus du Sud, comme le prétendaient quelques rares rabbins, par exemple, R. Akiba, *Mischna*, *Sanh.*, x, 5, mais aussi celles du Nord reviendront; chacune aura en Palestine une portion égale de montagne, de plaine et de vallée, *Talmud Bab.*, *Baba-Bathra*, 121[b]. Ainsi reconstitué, le peuple élu sera indestructible, *Targum*, Cant., viii, 7, 9, 10, et deviendra aussi nombreux que le sable de la mer, *Midrasch Rabbot*, Lev., xxv, 9. Il y aura de nouveau un royaume d'Israël plus puissant et plus brillant qu'à l'époque de David et de Salomon; car le Messie lui-même montera sur le trône de David Le peuple lui sera entièrement soumis, *Targum*, Jer., xxx, 2; Os., iii, 5, et comblé par lui de bénédictions, *Midrasch Rabbot.*, Lev., vii, 13. Son gouvernement sera extrêmement juste : il saura par l'odorat distinguer le juste et l'injuste, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 93[b]. Le royaume messianique ne comprendra pas seulement les tribus juives, mais toutes les nations qui seront dominées par Israël (voir n° 5).

4. *Restauration religieuse d'Israël.* — La vie spirituelle et religieuse d'Israël verra également une parfaite renaissance : Israël sera purifié et sanctifié, *Midrasch Rabbot*, Lev., v, 4; *Pesikta Rabbathi*, 66[a]. Il y aura entre Dieu et son peuple une alliance nouvelle qui ne sera jamais violée, *Sifre Pesikta zutarta*, Lev., xxvi, 9, une union très intime comme entre l'époux et l'épouse, *Targum*, Is., x, 20 sq.; Os., iii, 5. La loi sera bien étudiée et connue : Dieu lui-même l'enseignera, *Targum*, Cant., viii, 13; *Pesikta de Rabi Kahana*, 41[b]. Le Messie instruira de son côté Israël, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 93[b]; *Midrasch Rabbot*, Cant., ii, 13.

Il va sans dire que les rabbins s'attendaient à ce que la vie religieuse au temps messianique s'exprimât dans un culte aussi saint que brillant. Selon les uns, il n'y aura qu'un culte intérieur, selon les autres on verra la reprise de tout le rituel mosaïque, *Midrasch Rabbot*, Deut., xvi, 18; *Midrasch Tehillim*, lvi, 12; c, 4; *Targum*, Cant., viii, 14; *Mischna*, *Pesah*, x, 6. En effet ils prédisaient la reconstruction du temple, et se représentaient le nouveau temple comme une merveille. Dieu lui-même le bâtirait sur les trois montagnes les plus sacrées qu'il amènerait et réunirait à Jérusalem. *Targum*, Ps., lxxxix, 14. Les poutres seraient en cèdre de l'Éden, *Targum*, Cant., i, 17. A l'Orient il y aurait trois portes auxquelles dès maintenant les anges travaillent dans la mer pour les tailler dans une seule perle, *Pesikta de Rabi Kahana*, 136[b], 137[a]. La *Schekina* y retournerait, *Midrasch*, Cant., iv, 4; *Tehillim*, xc, 17. Dans le temple rebâti se déroulerait un culte magnifique. D'après R. Jehuda, Aaron et ses enfants reprendraient leurs fonctions, *Sifra ṣav*, xviii, 1; 40[b]; d'après R. José de Galilée, tous les Israélites seraient prêtres. Il y aurait de nombreuses fêtes, *Mischna*, *Pesaḥ*, x, 6, *Sopher*, xix, 9.

5. *Destinées des nations.* — Par rapport au sort des nations païennes pendant la période messianique, les courants de la tradition rabbinique sont très partagés.

Souvent il est dit qu'elles seront complètement détruites dès l'ouverture de l'ère messianique : Le monde a été créé pour Israël, de sorte qu'à la fin les autres peuples seront brûlés et anéantis, *Midrasch Rabbot*, Cant., vii, 4; ils seront livrés à la boucherie,

Pesikta Rabbathi, 74b; ils seront exterminés par un déluge de peste, *Tosephla*, II, 12. Dieu les consumera tous en une seule fois, *Midrasch Rabbot*, Lev., XXI, 34.

D'après d'autres rabbins, les païens ne seront pas tués, mais gravement punis : ils seront foulés par Dieu comme les raisins au pressoir, *Midrasch Tehillim*, VIII, 1; ils boiront la coupe de la colère divine, *ibid.*, XI, 7; ils seront jetés dans la Géhenne, *ibidem*, CIV, 22, plongés dans l'obscurité, *Pesikta Rabbalhi*, 162ab.

D'autres encore supposaient que la restauration d'Israël soulèverait l'envie et la haine des autres peuples. Ceux-ci se réuniraient contre Jérusalem et assiégeraient la ville sainte. Mais Dieu et le Messie combattraient contre eux, *Midrasch Tehillim*, XVIII, 1; *Targum*, Is., LIII, 3, 7; *Midrasch*, Cant., VI, 10. Après leur défaite, les païens deviendront les esclaves d'Israël.

Il y a enfin une quatrième opinion, d'après laquelle les païens se soumettront de leur propre gré aux Israélites et se convertiront, *Talmud Bab.*, *Berak*, 57b; *Tosephla*, VI. Dieu ouvrira aux idoles la bouche pour qu'elles disent à leurs adorateurs qu'ils se sont trompés, *Midrasch Tehillim*, XXXI, 2, XCVII, 7. Les nations, avec leurs rois en tête, adoreront alors Jahvé, *ibidem*, mais avec crainte, car la joie est réservée aux Juifs, *Midrasch Tanḥuma*, *naḥ*, 19. Ils offriront des présents au Messie et deviendront les serviteurs d'Israël, *Tehiltim*, LXXXVII, 4; *Targ.*, Is., IX. Les païens se feront prosélytes, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 24a. Il y a cependant une *baraïtha* anonyme, *ibidem*, 36, d'après laquelle cette hypothèse est exclue. D'autre part, on trouve la conception, sans doute isolée, d'après laquelle les nations seront complètement assimilées à Israël, *Sifre*, Deut., XXXII, 11; *Midrasch Rabbol*, Lev., I, 1.

6. *Gog et Magog.* — Conformément à la prophétie d'Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX, les rabbins s'occupaient spécialement dans leurs spéculations eschatologiques du sort des nations qui, venues du pays de Magog et guidées par Gog, troubleront la paix messianique. Ils faisaient beaucoup plus de cas de cet oracle mystérieux que les prophètes postexiliens et les auteurs apocalyptiques. Ils le discutent très souvent et le transforment à leur façon. Ils découvrent en de nombreux textes bibliques, notamment dans les premiers versets du psaume II, *Midrasch Tehillim*, II, 2-4, des allusions voilées relatives au même événement. Quelques-uns mettent l'attaque de Gog avant les jours du Messie, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97b; la plupart semblent plutôt la placer sous le règne même du Messie. Ils imaginent le recrutement de l'immense armée de Gog de différentes manières; ils représentent par exemple ce despote entraînant à sa suite les peuples hypocritement convertis, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 3b. Trois fois les ennemis monteront contre Jérusalem. *Midrasch Tehittim*, XCIX, 1. Alors Dieu apparaîtra et les anéantira, *Sifre*, Deut., XXXIII, 2; *Targum Jon.*, Num., XI, 26 La défaite de Gog est aussi attribuée au Messie, fils de David, *Targum Jon.*, Num., XI, 26; XXIV, 26, et plus souvent encore au Messie d'Éphraïm, *Targum Jon.*, Gen., XL, 11. Ce n'est qu'après la destruction de l'armée de Gog qu'Israël aura la paix complète, *Midrasch Rabbot*, Lev., VI, 22; Deut., XVI, 18. Elle consistera en une parfaite sécurité : il n'y aura plus d'ennemis pour le peuple, il n'y aura plus de guerre, *Targum Onk.*, Gen., XLIX, 11; *Midrasch Tanḥuma, Sophetim*, 19; *Mischna, Sab.*, VI, 4.

7. *Durée des temps messianiques.* — De même que les maîtres en Israël essayaient de fixer la date de l'avènement messianique. ils spéculaient sur la durée de ce bonheur. Pour comprendre les idées qu'ils avaient à ce sujet, il faut savoir que tous enseignaient que la destinée de l'homme ne s'achève pas ici-bas, mais dans l'au-delà. Ils ont créé un terme spécial pour désigner l'autre monde : *ha-olam ha-ba* « le monde qui vient », « le siècle à venir ». En opposition avec ce siècle à venir, ils appelaient la vie des hommes sur la terre « ce siècle », « ce monde ». C'est entre ces deux siècles « qu'ils plaçaient l'ère messianique qui terminera par une sorte d'apothéose l'histoire actuelle d'Israël et de l'humanité, avant que commence pour tous les mortels la vie dans l'autre monde. Souvent ils distinguaient ces trois périodes par des comparaisons symboliques; la plus connue est la suivante : « le kinnor de ce siècle a sept cordes..., le kinnor des temps messianiques aura huit cordes..., le siècle à venir aura dix cordes », *Tosephta Arakin*, II, 28. Pour cette raison les rabbins n'ont pas, comme les prophètes, admis une durée illimitée de l'ère messianique, ils l'ont restreinte à une époque déterminée. Pour en fixer les limites, ils s'adonnaient à maintes spéculations et aux calculs les plus variés. R. Juda ha-Nasi dit que on ne peut pas compter les jours du Messie, *Pesikta Rabbathi*, 4ab, R. Joḥanan que Dieu seul en connaît le nombre, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 99a. Quelques rabbins croyaient que l'époque du salut durerait aussi longtemps que celle de l'épreuve : quatre cents ans comme le séjour en Égypte, ou quarante ans comme le voyage dans le désert. *Tatmud Bab.*, *Sanh.*, 99a, *Pesikta Rabbathi*, 4ab. D'autres déduisaient de ps. LXXI, 5, une durée de trois générations, *ibidem*, *Midrasch Tehitlim*, XC, 15. D'autres encore supputaient 100, 365, 400 ou 1000, 2000, 4000, 7000 ans; voir Lagrange, p. 205-209. R. Ḥaman dit que les jours du Messie s'étendront entre les années 4291 et 7000, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97b; R. Samuel, prétend qu'ils seront égaux aux temps écoulés depuis la création, *ibidem*, 99a.

Tout en séparant expressément par ces calculs l'ère messianique du siècle à venir, parfois ils les confondaient : quelques-uns désignaient les jours du Messie comme « siècle à venir » et supposaient pour eux une durée sans fin, voir Klausner, *Die messianischen Vorstellungen*, 1904, p. 27, et Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 62. La même confusion se constate dans leurs spéculations sur la date de la résurrection. Les uns plaçaient la résurrection des morts avant les temps messianiques, et la regardaient comme l'ouverture de la rédemption, les autres la plaçaient après les jours du Messie et la prenaient pour le premier événement de l'eschatologie définitive et transcendante, voir Lagrange, p. 176-185. Mais la seconde opinion prédominait, de sorte qu'on peut dire que la théologie rabbinique, au moins « dans son grand courant orthodoxe » (Lagrange) ne considérait pas la résurrection comme un événement messianique.

Malgré cette confusion partielle des idées de l'eschatologie messianique et transcendante, les rabbins ont, plus encore semble-t-il que les auteurs des apocalypses, mis en relief la rétribution définitive dans l'autre monde aux dépens de la restauration nationale et terrestre.

Voir les ouvrages cités à l'art. JUDAÏSME, *littérature rabbinique, idées messianiques et eschatologiques*, t. VIII, col. 1594, 1636.

G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1870; A. Wünsche, *Die Leiden des Messias*, 1870, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, 1878; Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877; Edersheim, *Prophecy and history in relation to the Messiah*, 1886, *The life and times of Jesus the Messiah*, 1901; V. H. Stanton, *The jewish and the christian Messiah*, 1886; S. Spira, *Die Eschatologie der Juden nach Talmud und Midrasch*, 1889; Herford, *Christianity in Talmud*, 1903; Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, 1905; W. Fairweather, *The background of the Gospels*, 1908; Bonsirven, *Sur les ruines du Temple*, 1928.

III. ÉTUDE SYNTHÉTIQUE. — I. Origine et développement du messianisme. II. Comparaison des idées messianiques entre elles (col. 1543). III. Comparaison des idées messianiques avec des idées analogues d'autres peuples (col. 1552). IV. Comparaison entre les prophéties de l'Ancien Testament et les faits du Nouveau (col. 1564).

I. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DU MESSIANISME. — 1° *Origine.* — Au terme de nos recherches sur les formes successives du messianisme, des considérations d'ordre synthétique s'imposent. Et d'abord sur l'origine et le développement du messianisme. Pour ce qui regarde l'origine, il résulte de la manière dont nous avons fixé la date des prophéties qu'il faut considérer l'apparition des idées messianiques comme très ancienne. D'autre part, comme souvent les prédictions sont présentées en termes exprès comme venant de Dieu et que les prophètes ont la conviction la plus sincère d'être les porte-parole du Seigneur, il faut conclure au caractère surnaturel de cette origine : la vraie source du messianisme est la révélation divine. Ce caractère antique et surnaturel ressort si clairement de tout ce qui précède qu'il ne serait pas nécessaire de s'y arrêter.

Mais, de nos jours, on a entrepris de prouver juste le contraire, savoir que le messianisme est de date beaucoup plus récente que les livres bibliques ne tendent à le faire croire, et qu'il s'explique d'une façon purement naturelle. La conception d'après laquelle l'espérance messianique se trouve en Israël dès le commencement de son histoire et qui la fait venir en dernière analyse, de la révélation, se rencontre encore chez quelques protestants, à la fin du XIXe siècle, chez C. v. Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, 1882; E. Riehm, *Die messianische Weissagung*, 2e éd., 1885; Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, 1886 et sq.; F. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, 1890; au XXe siècle chez E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes*, 3e éd., 1925; mais la grande majorité des critiques essaient de donner du messianisme une interprétation plus ou moins rationaliste.

1. En premier lieu, il faut nommer le système de Wellhausen et de ses partisans. Pendant qu'Orelli, Riehm et Delitzsch replaçaient, plus qu'on ne l'avait fait auparavant, les anciens oracles dans leur milieu historique, Wellhausen et son école s'efforçaient de prouver que ce milieu historique, tel qu'on le suppose d'après les livres narratifs, n'est pas réel. Comme, d'après eux, Israël s'est développé à partir de notions très rudimentaires, les idées si élevées des premiers oracles messianiques sont absolument inconcevables pour le temps des patriarches, de Moïse ou de David. Ils en concluaient que tous les textes prophétiques qui les contenaient étaient inauthentiques, et appartenaient à des époques beaucoup plus tardives. Si les évolutionnistes s'étaient arrêtés à cette conclusion, on pourrait comprendre leur position comme conséquence de leur système. Mais ils sont allés beaucoup plus loin et n'ont pas non plus ménagé les oracles des prophètes-écrivains.

Bien qu'ils aient mis en honneur les prophètes au détriment de Moïse et qu'il les aient glorifiés comme les pères du monothéisme moral, ils les ont d'autant plus dépréciés au point de vue messianique. Comme ils rejettent le caractère prophétique de leurs prédictions, ils ont voulu les expliquer « d'une façon psychologique ». A cette fin ils ont tout d'abord prétendu que les prophéties messianiques n'ont été primitivement que des pronostics politiques, fondés sur la situation de l'État juif et des États voisins. Ce qui dépasse le cadre politique ou social aurait été ajouté après coup. De même toutes les prédictions de salut des prophètes préexiliens seraient également adventices : ces voyants qui reprochaient sans cesse aux Israélites leur idolâtrie, n'auraient pas pu leur prédire le salut mais seulement le malheur. Les rêves de bonheur qui se lisent maintenant dans leurs livres ne sont dus qu'à la débâcle nationale de 586. En troisième lieu ils écartent des prophéties préexiliennes toute allusion précise à un Messie personnel. La conception de ce roi idéal n'aurait pu surgir qu'au moment où la royauté n'existait plus en Israël, donc pendant ou après l'exil. Cette interprétation soi-disant psychologique des oracles préexiliens a eu comme conséquence la critique la plus radicale des livres prophétiques, et a donné naissance à l'hypothèse d'après laquelle beaucoup d'idées messianiques seraient dues à une infiltration du parsisme avec lequel les Juifs prirent contact pendant l'exil. Ce système, que Wellhausen n'avait fait qu'esquisser, a été développé entre autres par Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, 1893, Volz, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, 1897, Nowack, *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit*, dans *Festschrift für Holtzmann*, 1902, Marti, *Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament*, 1893. Récemment encore il a trouvé un vaillant champion en la personne d'A. von Gall, Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, 1926. Celui-ci se voit cependant obligé de reconnaître que la théorie pour laquelle il prend fait et cause est aujourd'hui assez généralement délaissée.

2. Vers la fin du XIXe siècle, en effet, une forte réaction s'est exercée contre elle. Elle a été causée par les résultats des fouilles faites en Orient, qui prouvaient que bien des idées et institutions de l'Ancien Testament, pour l'origine desquelles Wellhausen avait postulé une date tout à fait récente, sont conformes à celles du plus vieil Orient. Par exagération on est allé jusqu'à prétendre qu'elles ne leur sont pas seulement conformes, mais aussi plus ou moins identiques. Cette manière de voir fut aussi appliquée au messianisme, dont on croyait découvrir les sources en Égypte et en Babylonie. Nous verrons, col. 1552 sq., ce qu'il faut penser du prétendu messianisme égyptien et babylonien. Il est cependant indispensable de mentionner ici la manière dont quelques exégètes ont exploité la mythologie babylonienne, pour arriver à une explication de l'eschatologie biblique absolument opposée à celle de l'école évolutionniste. Les auteurs de ce nouveau système sont Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, *Zum religiongeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes*, 1903, et Gressmann, *Ursprung des israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905. D'après eux, l'eschatologie des Israélites date d'une époque bien antérieure à celle des prophètes. Elle aurait été importée de la Babylonie dès le deuxième millénaire avant Jésus-Christ. Sur les bords de l'Euphrate, dès les temps les plus reculés, on aurait cru que l'histoire de l'univers se déroulait dans un espace de temps exactement déterminé. Au moment où ce cycle prendrait fin, il y aurait des événements tout à fait semblables à ceux qui sont décrits dans les mythes pour le temps primordial : le monde retomberait dans un état chaotique, mais de nouveau aussi un dieu remettrait l'ordre dans l'univers et créerait sur la terre un paradis pour les hommes. Les Israélites auraient d'abord accepté ces idées mythologiques telles quelles. Plus tard ils les auraient transformées et appliquées au destin de leur nation, dans ce sens que la catastrophe mondiale ne serait fatale qu'aux païens et que, par contre, elle procurerait aux Israélites le bonheur définitif. Cette forme populaire de l'eschatologie aurait été finale-

ment épurée par les prophètes au point de vue moral.

Cette théorie est une pure chimère; car, d'abord, les prémisses en sont absolument fausses : il n'y a pas d'eschatologie babylonienne (voir plus loin) et ensuite l'eschatologie biblique n'est pas en premier lieu, comme le supposent Gunkel et Gressmann, l'attente d'un cataclysme cosmique, mais l'espérance en une intervention extraordinaire du Dieu tout-puissant. Aussi ce système, malgré la manière vraiment spécieuse dont ses auteurs l'ont présenté, n'a-t-il pas trouvé beaucoup d'adhérents; parmi eux il faut surtout nommer W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908. Cependant ceux qui l'ont élaboré ont le grand mérite d'avoir porté des coups décisifs à celui de Wellhausen.

3. Ces deux systèmes étant aussi discrédités l'un que l'autre, on cherche depuis quelques années à leur en substituer un troisième, d'après lequel l'origine de l'eschatologie de l'Ancien Testament ne devrait plus être cherchée ni dans les mythes babyloniens, ni dans les pronostics et désirs de la politique nationale des Israélites, mais dans la liturgie du culte de Jahvé. L'auteur de cette théorie est S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahväs und der Ursprung der Eschatologie*, 1922.

Partant du principe établi par Grönbech que le culte formait le centre de toutes les religions antiques et qu'on croyait Dieu présent dans le lieu de culte pour y accorder le salut à ses fidèles, il prétend que les Israélites avaient, au moins dès le temps royal, une fête particulière pour célébrer Jahvé comme leur roi tout-puissant : la fête de l'intronisation. Cette fête était identique au jour du nouvel an et coïncidait avec celle des Tabernacles. En dernier lieu elle était une copie de la fête babylonienne du nouvel an. De même qu'en ce jour les Babyloniens glorifiaient Mardouk comme le grand protecteur dont dépend le destin du monde, ainsi les Israélites, en appliquant les anciens mythes de Mardouk à Jahvé, l'exaltaient comme leur sauveur. A cet effet ils l'intronisaient, année par année, par des cérémonies somptueuses, par une procession solennelle, par un vrai drame liturgique, comme le maître du monde et d'Israël qui abat tous ses ennemis et procure puissance et bonheur à ses fidèles. Au temps glorieux de David et de Salomon, cette fête de l'intronisation correspondait tout à fait à la situation brillante de l'État israélite, elle était la reconnaissance officielle de la royauté réelle et sensible de Jahvé. Après le schisme, la réalité contrasta bientôt et grandement avec le sens de cette fête. Précisément parce qu'elle faisait éclater ce contraste, la fête de l'intronisation a fait surgir la croyance eschatologique : les Israélites dont la foi fut de tout temps invincible se disaient que Jahvé, qui ne se montrait plus comme autrefois maître absolu de l'univers et protecteur infaillible de son peuple, se manifesterait dans l'avenir comme tel : ce serait le jour de Jahvé qui inaugurerait son empire absolu et le bonheur définitif d'Israël.

Telle est la manière dont Mowinckel dans sa très vaste étude essaie d'expliquer l'origine du messianisme. Hölscher, plein d'admiration — il nomme le livre de Mowinckel la publication la plus géniale qui ait été faite durant ces dernières années dans le domaine de l'Ancien Testament — l'a reproduite dans sa conférence, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925; il l'approuve complètement à l'exception de la date où la célébration de la fête de l'intronisation aurait ouvert la perspective de l'avenir; Mowinckel est pour le temps d'Amos, Hœlscher pour l'exil : « l'exil seul a séparé le culte de l'espérance », p. 14. Hans Schmidt, dans le compte rendu qu'il donne de l'ouvrage de Mowinckel dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1924, p. 77-81, accepte à peu près toutes ses idées; depuis il les a développées dans une étude spéciale : *Die Tronfahrt Jahves am Feste der Jahreswende im alten Israel*, 1927.

Il faut avouer que cette nouvelle explication a sur les deux autres l'avantage de replacer l'attente du royaume futur de Jahvé au centre de l'eschatologie juive, et il faut rendre hommage à la manière ample et suggestive dont elle est exposée. Mais l'hypothèse elle-même nous paraît dénuée de tout fondement. Car, d'abord, aucun texte n'atteste l'existence d'une fête d'intronisation en Israël : elle n'est mentionnée ni dans les parties législatives ni dans les livres historiques de l'Ancien Testament, et les prétendus psaumes d'intronisation (voir col. 1458 sq.), pour quelques versets qui s'y rapportent à des cérémonies cultuelles, ne peuvent pas davantage être allégués comme preuves de la célébration d'un tel jour. Le sens des passages bibliques dont on veut déduire l'existence de cette fête est tellement vague que personne ne l'y aurait soupçonné, si on n'avait su qu'une fête de ce genre était célébrée à Babylone, voir H. Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest*, 1926. Or la célébration d'une fête religieuse sur les bords de l'Euphrate ne saurait être un indice certain qu'il en ait existé une semblable en Palestine.

Si donc, au point de vue historique et exégétique, le système de Mowinckel est déjà bien invraisemblable, il ne l'est pas moins au point de vue psychologique : même si une fête d'intronisation avait existé, elle n'aurait jamais pu provoquer l'espérance messianique. Une fête peut bien ranimer les croyances déjà existantes, mais jamais elle ne les crée; elle rend des idées religieuses plus intenses, mais elle ne les transforme pas. Aussi l'exposé, si vaste et si ingénieux qu'il soit, par lequel Mowinckel, dans le dernier chapitre de son livre : *Vom Erlebnis zur Hoffnung*, de l'expérience à l'espérance, p. 315-324, essaie de rendre plausible la façon dont l'expérience religieuse de la fête d'intronisation aurait amené les Juifs à attendre pour l'avenir une grande manifestation de Jahvé, n'est-il pas capable de rendre sa thèse psychologiquement probable. D'autant qu'il est lui-même loin de faire entrer en ligne de compte uniquement cette fête. Il dit très bien que par leur passé glorieux, l'exode, la législation au Sinaï, les victoires des Juges, de David et de Salomon, les Israélites étaient amenés à nourrir de grandes attentes et que les déceptions qui suivirent le règne de Salomon dirigeaient leurs espérances vers l'avenir. Et l'on comprend qu'il ajoute que ces faits favorisaient la naissance de l'eschatologie. Mais l'on ne comprend absolument pas que l'expérience cultuelle de la fête de l'intronisation ait pu faire naître cette eschatologie; car l'influence plus ou moins magique et hypnotique que cette fête aurait exercée dans ce sens nous semble tout à fait imaginaire.

Cette explication est beaucoup trop artificielle pour être exacte. Aussi, dès qu'on admet, avec Mowinckel, que le contenu principal de l'eschatologie juive est la réalisation complète du royaume de Dieu sur la terre, dès qu'on est convaincu avec lui que l'espérance en la venue de Jahvé doit avoir son origine au sein d'Israël même, on rencontre dans l'histoire du peuple de Dieu, même en faisant abstraction de la révélation directe des idées messianiques, des faits autrement aptes que la « fête de l'intronisation » à figurer comme sources de l'eschatologie.

4. Sous ce rapport on pense spontanément à la manifestation de Jahvé au Sinaï. En effet, dix ans avant Mowinckel, peu satisfait lui aussi du système évolutionniste et mythique, un autre exégète, Sellin, a eu recours à cet événement primordial de l'histoire juive pour expliquer la genèse du messianisme.

Ses idées sont contenues dans deux études : *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, IIe partie, *Alter, Wesen, Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie.* Il relève tout d'abord, contre Gunkel et Gressmann, que l'eschatologie consiste, non pas en premier lieu, dans la perspective d'un cataclysme et d'un renouvellement de l'univers qui serait dû à des forces physiques sans que des causes morales y soient en jeu, mais dans l'attente de Jahvé qui viendra établir définitivement son empire et apporter à son peuple le salut, au monde incrédule le malheur. Il va ensuite à la recherche des plus anciennes traces de cette attente. La haute antiquité de celle-ci ressort déjà pour lui de la manière dont les prophètes-écrivains présentent les idées eschatologiques : ils n'expliquent jamais les termes qui les renferment, par exemple « jour de Jahvé », « reste sauvé ». Sellin en conclut que, dès le temps d'Amos, il étaient bien connus et « fortement enracinés », *Prophetismus*, p. 115. Au delà des prophètes-écrivains il découvre diverses descriptions des suites funestes du jour de Jahvé : savoir le cantique de Moïse, Deut., XXXII, qu'il plaçait alors (1912) entre Amos et Élisée, les paroles d'Élie, III Reg., XVII-XIX, le cantique de Débora, Jud., V, l'autre cantique de Moïse, Exode, XV, qu'il date, comme celui de Débora, du temps des Juges. Comme témoignages préprophétiques de l'espérance qu'à son avènement Jahvé doit aussi réaliser le salut, il allègue entre autres les bénédictions mises dans la bouche des patriarches, Gen., XII, 3; XXVII, 28, la bénédiction attribuée à Moïse, Deut., XXXIII, 13 sq., 28 sq., et, comme plus anciens et plus importants, les oracles de Balaam qui appartiendraient au moins à l'époque de David. De tous ces textes Sellin tire la conclusion que, longtemps avant le temps prophétique et royal, Israël attendait pour l'avenir une manifestation extraordinaire de Jahvé qui devrait avoir des effets salutaires pour les uns et néfastes pour les autres.

A la question de savoir d'où cette espérance est venue aux Israélites, Sellin répond finalement que « l'origine de toute l'eschatologie de l'Ancien Testament est due à l'acte révélateur du Sinaï, par lequel fut déposé dans le cœur du peuple le germe de l'espoir en une future apparition analogue de Jahvé par laquelle se réaliserait l'empire illimité du Très-Haut dans le monde », *Prophetismus*, p. 148. Les idées eschatologiques elles-mêmes n'auraient pas été révélées au Sinaï; mais la manifestation grandiose de Jahvé aurait fait une telle impression sur les Israélites qu'ils se dirent plus tard que ce Dieu puissant interviendrait sûrement une seconde fois, pour leur accorder ce qui manquait encore à leur bonheur et s'imposer d'une façon plus efficace à tous les peuples. Avant la législation de Moïse ils auraient partagé les croyances de l'eschatologie mythique des autres nations de l'ancien Orient, dont Gunkel et Gressmann auraient rendu probable l'existence. Mais, par suite de l'événement du Sinaï, ils les auraient abandonnées pour en garder tout juste quelques éléments à titre d'ornements secondaires de leur nouvelle eschatologie.

En même temps que l'origine des idées messianiques en général, Sellin explique encore de cette façon l'attente d'un Messie personnel. Celle-ci remonte également, d'après lui, à une époque de beaucoup antérieure aux prophètes et aux rois, comme il résulte, par exemple, de ps. II, de Gen., XLIX, 10, et, surtout des oracles de Balaam. Dès les temps anciens, le Messie fut attendu comme un personnage parallèle à Jahvé et qui serait, lui aussi, le chef de tous les peuples. La première impulsion à cette attente aurait été, ici encore, donnée par la révélation du Sinaï, en ce sens qu'on se disait que Jahvé, étant de sa nature inaccessible, il enverrait, au moment de sa seconde grande manifestation, un représentant en la personne d'un remarquable héros. Cependant Sellin ajoute que, faire dériver psychologiquement l'espérance en un Messie de l'eschatologie générale, ce n'est pas l'expliquer entièrement. Il faudrait supposer en outre, qu'elle est issue d'une tradition plus ancienne que la révélation du Sinaï. C'est à tort que Gunkel et Gressmann auraient cru trouver cette tradition dans la croyance orientale en un roi sauveur; car une telle croyance n'a pas existé, en dehors d'Israël. Le prototype du Messie aurait été « l'homme primordial », c'est-à-dire un homme dont les Israélites auraient cru qu'il a existé avant tous les autres auprès de Dieu. Sellin déduit l'existence de cette idée de Dan., VII, 13 sq.; Is., XLIX, 1 sq.; LI, 17; Job, XV, 7; Mich., V, 1b; Is., IX, 5; Num., XXIV, 17, et la retrouve dans la mythologie du parsisme, pour en conclure qu'elle n'a pas été le privilège des tribus prémosaïques d'Israël. L'eschatologie juive aurait transformé cette figure mythique du commencement des temps en un Sauveur venant à la fin des temps.

Tel est le système élaboré par Sellin pour expliquer l'origine du messianisme. Il faut admirer la fermeté avec laquelle, à l'encontre de la critique moderne, il reconnaît l'événement du Sinaï comme une vraie révélation divine et lui attribue un rôle aussi important dans l'histoire d'Israël. Il faut également avouer que la manière dont il fait de cette révélation la source du messianisme est intéressante et qu'elle contient beaucoup de vrai. L'alliance que le maître absolu du monde avait conclue avec Israël, dans le dessein de répandre son nom sur toute la terre, devait apparaître aux âmes réfléchies comme la préparation d'une alliance future conclue avec tous les peuples, et la manifestation si éclatante de la toute-puissance de Jahvé devait donner la garantie qu'il saurait imposer sa volonté à ceux qui ne la reconnaissaient pas encore. On peut donc dire que, dès la première heure, une tendance messianique était innée à la religion mosaïque, qu'il faut la regarder comme un germe qui tend à son plein épanouissement.

Mais ceci ne permet pas de faire dériver tout le messianisme de la révélation sinaïtique. Aussi bien la façon dont Sellin a essayé de le faire est-elle très arbitraire. Elle renferme surtout une grave inconséquence. Du moment qu'on regarde les sources bibliques comme dignes de foi, lorsqu'elles racontent la manifestation de Jahvé au Sinaï, il faut aussi leur prêter confiance quand elles attestent des révélations antérieures. Si, par contre, on tient l'histoire prémosaïque d'Israël pour une légende et les idées religieuses de cette époque pour des emprunts mythiques, il faudrait en faire autant pour la période mosaïque. Mais admettons que Moïse ait été le premier médiateur entre Dieu et l'humanité. Du moment qu'on reconnaît ce rôle au fondateur de la religion juive, quoi de plus naturel que de lui attribuer au moins le contenu essentiel des discours par lesquels il exhorte les Israélites à observer la Loi, en leur annonçant, suivant leur conduite, bénédiction ou malédiction, une période de bonheur ou de malheur. Mais combien inutile devient alors cette profusion de recherches scientifiques par lesquelles Sellin s'applique à prouver qu'il y avait en Israël, dès les temps les plus anciens, une attente de bonheur et de malheur extraordinaire! D'autant plus que l'eschatologie populaire qu'il établit est, comme nous l'avons vu, une construction chimérique.

Complètement incompréhensible est l'effort qu'il fait pour trouver dans l'antique mythologie orientale et dans les croyances israélites une tradition présinaïtique relative au Messie; tout autant le

résultat auquel il aboutit, savoir l'idée d'un homme paradisiaque existant dès le commencement auprès de Dieu; car ni les littératures païennes ni les livres bibliques ne la contiennent. Comment peut-on par exemple la déduire de cette question ironique que Job adresse à Eliphaz, xv, 7, : « Es-tu né le premier homme, as-tu été enfanté avant les collines? » Même si cette conception légendaire avait existé, elle serait vraiment bien peu apte à servir de point de départ pour la formation de l'espérance en la venue du Messie.

Malgré les côtés faibles de son système, Sellin a fait école. Son opinion est adoptée par W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, xxv, 3, 1920; W. Caspari, *Die Anfänge der alttestamentlichen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 455-481; L. H. K. Blecker, *Over inhoud en oorsprong van Israels heilsverwachting*, 1921; et même, parmi les catholiques, par M. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 38-73. Celui-ci l'a transformée de la façon suivante. L'événement du Sinaï ne suffirait pas pour expliquer l'origine de l'eschatologie judaïque. Comme toutes les particularités saillantes de la nation et de la religion juives, celle-ci plongerait ses racines dans la foi en Jahvé : le jahvisme serait la source du messianisme. L'idée de Jahvé, du Dieu fort et vivant, seul maître absolu de l'univers, suggérait nécessairement cette autre que lui, le Très Haut, non seulement peut gouverner tous les peuples, mais qu'il le voudra certainement un jour. Le nom de Jahvé avait donc dès le commencement « un sens fortement eschatologique », comme s'exprime Dürr à l'exemple de Blecker. En outre, Israël, comme peuple élu de ce Dieu, devait nécessairement s'attendre à un avenir privilégié. Depuis le Sinaï, Jahvé était comme le mot magique qui unissait les Israélites et les entraînait à la lutte pour leur délivrance. Le vieux chant de Débora montre déjà l'enthousiasme que la présence de Jahvé au milieu de son peuple causait chez ses adorateurs. Lorsque, après les guerres victorieuses et le règne glorieux de David et de Salomon, Israël eut cessé d'être cet État puissant et heureux auquel on s'attendait par suite de la protection de Jahvé, les regards se dirigèrent vers l'avenir — ici Dürr dépend de Mowinckel — et on se dit que plus tard Jahvé établirait entièrement son royaume. Dans cette perspective se développa tout cet ensemble d'espérances de l'eschatologie populaire contre lesquelles les prophètes réagirent constamment.

L'espérance générale que Jahvé devait venir pour gouverner effectivement les peuples renfermait dès le commencement l'idée d'un médiateur, d'un représentant humain. En effet, cette dernière se rencontre déjà dans les textes les plus anciens, savoir les oracles de Balaam et la bénédiction que Juda reçut de Jacob, textes qui datent du temps des Juges. L'espérance en un héros glorieux s'enracinait de plus en plus dans le cœur du peuple. Elle fut particulièrement nourrie par l'impression que causait en Israël le règne si brillant de David. Par suite surtout des antiques promesses faites à la dynastie de ce roi, on rattacha l'espérance messianique à la maison royale de Jérusalem, et on se représenta le roi eschatologique comme un second David. Pour le développement ultérieur de l'idée du Messie, Dürr renvoie à Sellin et se contente de relever le protévangile sans cependant en préciser le rôle.

Somme toute, Dürr reproduit sans changement essentiel le système de Sellin. Chez lui l'inconséquence est même plus grande encore. S'il est vrai que le jahvisme, c'est-à-dire l'idée d'un seul Dieu, est due à la révélation, il s'ensuit que le messianisme, c'est-à-dire l'idée d'un sauveur et d'un salut futur est également de même provenance; car le Pentateuque témoigne de l'origine surnaturelle de l'un autant que de l'autre. Toutes ces tentatives de faire dériver le messianisme uniquement du rôle que Jahvé a joué au milieu de son peuple n'ont pas de consistance.

Jahvé est donc non seulement indirectement, mais aussi directement l'auteur du mouvement messianique.

2° *Développement.* — De la discussion qui précède sur l'origine du messianisme il résulte que cette question est étroitement liée à celle de son développement. En effet, la méthode d'après laquelle beaucoup d'auteurs tiennent à lui attribuer une formation purement naturelle et plus ou moins tardive, les amène à en imaginer un développement qui est non moins contraire à la réalité que leurs théories sur son origine. Le véritable développement de l'espérance juive se dégage de la suite historique des oracles, telle que l'établit une saine critique.

On y constate une première étape antérieure aux prophètes-écrivains. Elle s'ouvre par le protévangile qui promet à l'humanité déchue la victoire future sur le péché. Noé prévoit ensuite que Dieu entrera avec les Sémites en relation particulière. Ce privilège religieux de la race sémitique se réalise par la vocation d'Abraham et devient, conformément à la bénédiction reçue par ce patriarche, le gage d'une prospérité et d'une puissance exceptionnelle, qui doit faire un jour prévaloir les Israélites sur tous les autres peuples. Jacob prédit l'apparition d'un chef éminent qui étendra son sceptre, non seulement comme Juda sur les douze tribus, mais sur toutes les nations, et dont l'avènement marquera le commencement d'une fertilité merveilleuse du sol. Moïse n'entrevoit pas un temps nouveau et essentiellement meilleur destiné à remplacer celui qui va s'ouvrir par la conquête de Canaan : il présente l'entrée dans la Terre promise comme l'inauguration de l'état définitif des Israélites, état heureux et prospère à condition que soit observée la Loi. Il ne fait donc pas entrevoir la perspective du vrai temps messianique. David par contre, auquel Jahvé assure la durée éternelle de sa dynastie, décrit dans les psaumes ii et cix l'intronisation à Sion d'un prince qui, par l'aide de Jahvé, doit gouverner tout l'univers.

A l'exception des paroles de Moïse qui n'appartiennent pas au cadre proprement messianique, tous ces oracles relatifs à l'avenir d'Israël contiennent uniquement des promesses.

Par suite, oubliant les menaces proférées par Moïse en cas d'infidélité, le peuple élu nourrissait les plus grandes espérances et s'attendait, surtout lorsque après le schisme sa situation n'était plus très brillante, à une intervention subite de Dieu qu'on appelait le « jour de Jahvé ». En face de cette mentalité, les prophètes viennent rappeler les conditions de l'alliance. Leur activité ouvre la seconde période du messianisme, qui va jusqu'à la destruction de Jérusalem. Jusqu'à cette date, tous sont unanimes à faire en premier lieu non pas des promesses, mais des menaces. Ils s'attaquent sans trêve à la conception que le peuple se faisait de la réalisation du bonheur messianique : Israël est devenu indigne de son Dieu, qui est obligé de venir en premier lieu pour le punir et le purifier. Lors du jugement, seul un petit reste survivra et verra l'accomplissement des antiques promesses.

Immédiatement après la catastrophe de 586, les prophètes changent d'attitude, une troisième période commence, caractérisée par le fait que les promesses occupent de nouveau la première place, tandis que accusations et menaces sont très rares. C'est de nouveau au peuple juif comme tel et non seulement à

une petite élite que le salut est promis. D'après maint prophète, le jour de Jahvé, tout en s'annonçant très menaçant, ne sera désastreux que pour les païens, alors que par contre il doit être avantageux pour les Israélites.

Telles sont les trois étapes qui marquent le développement des idées messianiques en Israël. Beaucoup d'exégètes nomment la première l'époque du messianisme populaire, la seconde celle du messianisme prophétique,et la troisième celle du messianisme apocalyptique. Mais cette division n'est pas justifiée, car les textes préprophétiques, tout en contenant, surtout par rapport au Messie lui-même, des idées parfois rudimentaires, faisaient, autant que les oracles prophétiques, partie de la religion officielle; seules les fausses conclusions qu'en tirait le gros du peuple, formaient une sorte de messianisme populaire. De même les prophéties exiliennes et postexiliennes ne diffèrent pas si essentiellement de celles qui les précèdent qu'il faille les désigner par un terme spécial. D'autant que les vrais livres apocalyptiques ne se distinguent que par la forme des écrits prophétiques.

La suite historique des idées messianiques ne présente donc en somme un développement progressif que dans une mesure assez restreinte. Souvent la continuité y manque. Plusieurs des oracles les plus importants, non seulement de la première période mais aussi des deux autres, ont un caractère abrupt. Les différents prophètes tiennent moins compte des conceptions de leurs prédécesseurs que des circonstances de leur temps, et s'en inspirent pour y rattacher leurs espérances. On a souvent l'impression que les idées nouvelles d'un voyant remplacent les idées antérieures plutôt qu'elles ne les complètent. On dit parfois que les prophètes ont travaillé successivement à la peinture d'un seul grand tableau de l'ère messianique; il serait plus exact de dire que chacun d'eux a tracé son tableau à lui.

II. Comparaison des idées messianiques entre elles. — Tout ce qui vient d'être dit sur l'ordre chronologique des prophéties messianiques exige comme complément un classement systématique de leur contenu. Ce groupement logique contribue beaucoup à faire comprendre ce qu'est le messianisme. Cependant, pour nécessaire qu'elle soit, cette classification offre de grandes difficultés, et d'abord la riche variété des idées qui se rapportent à l'avenir d'Israël, puis surtout le fait que ces idées ne semblent pas toujours bien s'harmoniser. On peut les comparer et les grouper d'après leur ressemblance; mais, comme il résulte de ce que nous venons de dire au sujet de leur développement, on ne peut les unir ensemble en une sorte de mosaïque. M. Touzard, *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1615, a écrit avec beaucoup de raison : « Aucun prophète n'a de l'avenir messianique une vision totale et complète, même en juxtaposant tous les oracles de l'Ancien Testament, on n'arrive pas à un tableau d'ensemble aux contours et aux traits précis. »

1° *Manifestation et règne de Jahvé.* — L'idée prédominante de tout le messianisme, c'est-à-dire de l'eschatologie terrestre des Juifs, est celle d'une manifestation extraordinaire de Jahvé par laquelle il doit intervenir en faveur du peuple élu, et se révéler comme le maître absolu de tous les hommes.

Cette manifestation est souvent nommée le « jour de Jahvé ». Au moment où cette expression se rencontre pour la première fois — c'est du temps d'Amos — elle est une locution populaire, par laquelle le gros des Israélites exprimait la conception que Jahvé viendrait tout à coup les délivrer de leurs ennemis actuels, et de leurs malheurs pour les rendre puissants et heureux. Tous les prophètes sans exception décrivent l'intervention de Dieu comme une théophanie grandiose, et en même temps foudroyante pour ses adversaires. Mais beaucoup d'entre eux, surtout les prophètes préexiliens, se voient obligés de compter parmi ces adversaires, non seulement les païens, mais aussi la plupart des membres de leur propre peuple. C'est pourquoi ils décrivent le jour de Jahvé surtout comme jour de ténèbres et de terreur, ainsi Amos, VIII, 9; Is., II, 5; XIII, 6; Soph., I, 12 sq.; Mal., III, 2; Joël, I-II. La révélation de Jahvé sera accompagnée de phénomènes effrayants : tremblement du ciel et de la terre, obscurcissement des astres, Amos, VIII, 9; Is., II, 19; XIII, 10, 13; XXXIV, 4; Soph., I, 18; Agg., II, 22. Jahvé viendra tout d'abord en juge, Amos, IV, 12; Is., II, 12; Mich., VI; Ez., V, 13; VI, 12; Mal., III, 2 sq., comme un guerrier furieux et impitoyable qui est rempli de colère contre toute la terre, contre tous les peuples, Is., XXXIV, 1-3; Jer., VII, 20; qui leur donne à boire la coupe de sa colère, Jer., VII, 20, qui les foule comme les raisins sous le pressoir, Is., LXIII, 1 sq. Mais il viendra aussi en sauveur. Pour aucun prophète le châtiment n'est le dernier terme du drame mondial. Jahvé ne frappera pas pour anéantir, mais pour purifier, sauver et rendre heureux ceux qui en sont dignes. C'est pourquoi tous les prophètes parlent aussi des soins paternels que Jahvé aura en particulier pour son peuple. Surtout pendant et après l'exil, ils trouvent des paroles touchantes et annoncent que Jahvé viendra comme un pasteur pour reconduire les Israélites dispersés et leur donner tout ce dont ils auront besoin. Mich., II, 12-17; Ez., XXXIV, 10 sq. A la suite de cette manifestation, la majesté de Jahvé sera reconnue. Ézéchiel répète sans cesse qu'alors les païens verront qu'il est le seul vrai Dieu; les peuples lui feront leur soumission : « tout genou fléchira devant lui », Is., XLV, 24, donc son règne effectif s'établira non seulement en Palestine, mais dans le monde entier : les empires païens seront remplacés par celui de Dieu, Dan., II, 44. L'idolâtrie cessera surtout en Israël, les païens se convertiront; ils viendront en procession à Sion où Jahvé habitera au milieu de son peuple, Is., V, 5; XXIV, 23; XXV, 6, pour y apprendre la Loi, Is., II, 2-4; Mich., IV, 1-4; Zach., XIII, 16-17. Ceux qui ne le reconnaîtront pas, seront anéantis, Is., XLI, 11-16; Jer., XII, 17; Zach., XIV, 18.

2° *Personne et œuvre du Messie.* — Tout en étant principalement présenté comme l'œuvre de la toute-puissance divine elle-même, l'établissement du royaume de Dieu est maintes fois aussi attribué à un personnage que Jahvé enverra comme son « oint », son Messie, et qui agira en son nom. C'est au sujet de ce représentant eschatologique de Dieu que les idées émises par les prophètes sont le plus différentes : à peine peut-on les classer autrement que d'après leur suite historique.

Le Messie est entrevu pour la première fois dans la bénédiction de Jacob : il sera non seulement le chef d'Israël, mais des peuples en général, et son règne sera caractérisé par une abondance merveilleuse des produits du sol. Plus tard David, ps. II et CIX, le présente comme un prêtre-roi institué par Dieu à Sion, étendant son gouvernement jusqu'aux extrémités de la terre, subjuguant les peuples avec une force impérieuse, irrésistible. — Tandis que le premier prophète-écrivain, Amos, se contente de dire, au sujet du gouvernement d'Israël après le châtiment, que la hutte délabrée de David sera rétablie par Jahvé, IX, 11, sans mentionner la présence d'un roi exceptionnel, Osée semble envisager pour la fin des temps l'apparition d'un prince qui aura une particulière importance : les Israélites, après leur conversion, « chercheront Jahvé leur Dieu et David leur roi », III, 5; le

prophète pense donc sans doute à un chef assez éminent pour mériter le nom de David.

Aucun prophète n'a décrit le Messie futur aussi bien qu'Isaïe. En face des grands dangers dont Israël est menacé, il le présente comme le sauveur que Jahvé enverra à son peuple. Il naîtra d'une vierge et sera dès le berceau comblé de tous les dons divins. Le Messie est pour Isaïe un être tellement miraculeux qu'il lui donne entre autres noms celui de « Dieu avec nous » et « Dieu fort ». Assis sur le trône de David, il réconciliera toutes les tribus, affermira pour toujours le royaume d'Israël et y fera régner la sainteté, la justice et la félicité. Sa puissance pour maintenir la paix sera tellement grande qu'Isaïe jette une sorte de défi à tous les peuples de la terre. Ceux-ci se garderont bien d'attaquer la Terre sainte. Ils se grouperont au contraire autour du Messie comme autour d'un étendard. Dans le pays du Messie régnera la concorde la plus parfaite même entre les animaux, VII-XI. Michée a dessiné le portrait du Messie d'une manière tout à fait analogue, en relevant en particulier qu'il sortirait de Bethléhem, V, 2; de même l'auteur du psaume LXXI.

Sophonie, par contre, ne mentionne pas le Messie et Jérémie ne lui attribue pas un rôle aussi prédominant qu'Isaïe. D'après le prophète d'Anathoth, c'est Jahvé lui-même qui brisera le joug étranger qui pèsera sur Israël durant l'exil et reconduira son peuple en Canaan. Parmi les bienfaits qu'il leur destine, compte celui d'un roi très juste sous lequel Israël vivra en sécurité et servira le Très-Haut fidèlement, XXIII, 5. Ce roi sera tellement parfait que Jérémie ne le désigne pas seulement comme un rejeton issu de la souche de David, mais à l'exemple d'Osée, le nomme David tout court, XXX, 9. Mais, parce que Jérémie ne présente pas ce *David redivivus* comme le héros qui rétablit l'ordre en Israël, il ne le conçoit pas non plus comme un roi qui étend son royaume jusqu'aux extrémités de la terre. Ézéchiel a absolument la même conception du Messie. Il le nomme également David et relève uniquement son rôle religieux et moral au sein de son peuple, XXXIV, 23-24; XXXVII, 24. Il est frappant que dans la grande description du temps messianique qui clôture son livre, XLI-XLVIII, Ézéchiel ne mentionne plus le Messie : il y parle seulement d'un prince auquel il assigne un rôle assez secondaire.

La seconde partie d'Isaïe donne du Messie une idée toute nouvelle. Après avoir d'abord attribué l'œuvre de la restauration uniquement à Jahvé, dans la suite le prophète la fait accomplir en outre par ce Serviteur de Jahvé, à qui revient la mission de rétablir Israël et d'apporter le salut aux païens. Il s'acquittera de sa tâche non pas d'un seul coup, comme un roi victorieux, mais d'une façon douce, lente et douloureuse. Méconnu par les membres de son propre peuple qu'il veut rendre heureux, le Serviteur de Jahvé sera tué et ce n'est qu'après avoir expié par sa mort leurs péchés qu'il sera reconnu et exercera une grande influence même sur les rois, LIII. Ce Messie souffrant reparaît dans le psaume XXI.

Aggée et Zacharie ont ceci de particulier qu' « ils décernent à Zorobabel les titres du roi Messie », A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 548.

Dans la seconde partie de Zacharie, le Messie est présenté d'une part comme un roi qui, après la délivrance et le retour d'Israël, fera son entrée triomphale à Jérusalem et établira son règne pacifique sur toute la terre; d'autre part il apparaît comme un bon pasteur qui, après avoir protégé son peuple contre tous les autres, est méprisé, persécuté et mis à mort comme le Serviteur de Jahvé. Mais ce meurtre criminel ouvrira les yeux à la nation coupable qui, au moins en partie, reviendra à Dieu par le repentir, XII-XIV.

Dans les livres de Malachie et de Joël, il n'est pas question du Messie. Chez Daniel, le fils de l'homme qui apparaît devant l'Ancien des jours, VII, 13, est en premier lieu le symbole de l'empire de Dieu, comme les quatre animaux représentent les quatre empires païens : ce n'est qu'en second lieu et indirectement qu'il figure le chef de cet empire divin, le Messie.

Parmi les livres apocryphes, c'est celui d'Hénoch qui renferme la conception la plus importante et la plus nouvelle du Messie. Tandis que, d'après « les Visions », il naîtra après le grand jugement et n'exercera aucune activité, il est, d'après « les Paraboles », un être humain et céleste tout à la fois : « le fils de l'homme », créé avant le monde. A la fin des temps, il apparaîtra acclamé par tout l'univers, pour procéder au jugement universel des anges et des hommes, des défunts et des vivants. Le bonheur suprême des justes consistera dans la communauté intime et éternelle avec lui. Les Testaments des douze Patriarches et les Psaumes de Salomon présentent par contre le Messie tout à fait à la façon d'Isaïe, comme un roi puissant, descendant de David et établissant un royaume mondial. D'après les parties anciennes du IIIe livre sibyllin, le Messie viendra simplement inaugurer le temps messianique pour disparaître de nouveau; d'après les parties récentes du même écrit, il tiendra le sceptre pour toute l'éternité sur la terre entière. Dans les deux dernières apocalypses, IVe Esdras et Baruch, il est conçu comme un être divin et humain en même temps, qui descend du ciel pour établir le royaume d'Israël, fait succomber tous les ennemis des Juifs et n'épargne que ceux qui se soumettent à lui. Après quelques siècles il mourra avec tous les hommes sans reparaître lors de la résurrection générale. Dans les autres apocalypses la figure du Messie ne se retrouve pas.

La théologie rabbinique place le Messie au premier plan de l'eschatologie nationale, mais ne lui accorde aucun caractère surhumain; elle n'admet pas non plus de Messie souffrant.

3° *État parfait d'Israël et de l'humanité.* — L'intervention de Jahvé et du Messie aura pour résultat une phase toute nouvelle de l'histoire du monde, un état sous tous les rapports très parfait des Israélites et aussi plus ou moins des autres hommes. L'attente de cette situation idéale forme le fond de tous les textes messianiques, du premier jusqu'au dernier. Quelle expression vigoureuse elle a déjà trouvé dans les quelques rares oracles, si abrupts et si mystérieux, qui nous restent des temps primitifs de l'histoire humaine et israélite! Plus tard, les plus pessimistes même des prophètes ne l'ont jamais abandonnée. La plupart d'entre eux sont inépuisables dans la description de la perfection que doivent atteindre un jour les mortels sur cette terre. Avec quelle fermeté rassurante, avec quel brillant éclat, avec quelle douceur consolante ils ont tour à tour, particulièrement aux temps de grande détresse, fixé l'attention de leurs auditeurs sur cet avenir grandiose!

1. *Sainteté.* — L'état définitif des hommes sera marqué en premier lieu par une grande sainteté. Cette aspiration formait l'âme du messianisme et lui donnait sa vraie, sa plus haute valeur. Déjà le protévangile, par l'annonce de la victoire sur le serpent, présente la perfection morale comme le but suprême du développement de l'humanité. König, *Messianische Weissagungen*, p. 89, relève avec raison que dans aucune autre littérature antique cet idéal n'a été conçu d'une façon aussi précise. Dans les autres textes préprophétiques, la réalisation future de la sainteté n'est pas toujours expressément soulignée, mais elle est toujours sous-entendue. Les prophètes, par contre, conformément aux exhortations de Moïse qui avait lié la réalisation du bonheur des Israélites à l'obser-

vation de la Loi, déclaraient sans cesse qu'en dehors de la sainteté la prospérité définitive n'était pas possible. Comme ils voyaient leurs contemporains par suite de leurs péchés non seulement indignes de la faveur de Dieu, mais au contraire dignes au plus haut degré de sa colère, ils annoncent continuellement que la transition de l'état actuel à l'état de bonheur ne se fera qu'au moyen d'un jugement sévère, qui doit épurer Israël et les autres nations pour ne laisser survivre qu'un petit reste. Les voyants préexiliens rivalisent de sévérité. Mais, à partir du moment où le jugement avait commencé, tout en continuant à exiger la sainteté comme condition de la réalisation des antiques promesses, ils se montrent moins rigoristes et présentent la sanctification comme d'accomplissement plus facile et plus universel surtout au sein de leur propre peuple. Chacun a sa façon particulière d'indiquer que ceux qui participeront au salut seront saints. Amos, IX, 9-10, dit tout court que les pécheurs seront exterminés; Zacharie, V, 1-4, 5-11, voit que non seulement les malfaiteurs seront consumés, mais que toute iniquité sera enlevée de la Palestine. Osée, XI, et Jérémie, XXXI, 3, relèvent la bonté avec laquelle Jahvé pardonnera finalement l'infidélité d'Israël. Isaïe souligne l'effet abondant de ce pardon : « Si vos péchés sont comme l'écarlate, ils seront blancs comme la neige », I, 18. Ce dernier, XXXII, 15; XLIV, 3, et plus encore Ézéchiel, XXXVI, 27; XXXIX, 29, et Joël, II, 28, sq., soulignent que ce sera l'Esprit de Dieu lui-même qui par sa grâce causera la transformation des hommes. Ce changement sera tel qu'on n'hésite pas à dire que les mortels auront reçu un cœur nouveau, Ez., XI, 19; XXXVI, 26. Comme maintenant leur mauvais cœur les pousse à commettre le mal, ainsi un jour leur cœur sanctifié les dirigera constamment vers le bien, Jer., XXXI, 33. Avec la dureté du cœur disparaîtra l'aveuglement de l'esprit qui fera place à une grande sagesse, Is., XXXII, 1-8; tous, du plus petit au plus grand, auront une parfaite connaissance de Jahvé, Jer., XXXI, 34.

2. *Bonheur.* — En même temps qu'ils seront saints, les bénéficiaires du royaume messianique seront vraiment heureux. Alors « la lumière (c'est-à-dire le bonheur) poindra comme l'aurore », Is., LVIII, 8. Bien des fois les prophètes entonnent des chants d'allégresse en pensant à la félicité messianique ou entendent d'avance les cris de joie de ceux qui en jouiront, Is., XII; XXIV, 16; XXVI, 1-6; XLII, 10 sq.; XLIV, 23; car la vie sur la terre et surtout en Palestine sera sous tous les rapports aussi agréable que possible.

La joie principale découlera directement de la sainteté; car celle-ci aura comme suite l'union la plus intime avec Dieu qui, comme au temps de l'exode, sera près de son peuple sous des formes visibles, Is., IV, 5-6; Ez., XXXIV, 24 sq., qui préparera dans Sion un festin à tous les peuples, Is., XXV, 6, qui aimera les siens d'un amour éternel, Jer., XXXI, 3, comme un fiancé aime sa fiancée, Is., LXII, 5, qui leur procurera une sécurité absolue, Soph., III, 15-17, et les fera exulter en lui, Is., XXIX, 19.

Unis et heureux en Dieu, les élus auront entre eux la plus grande paix. Par presque tous les prophètes elle est signalée comme le bien le plus caractéristique du royaume messianique. Tantôt ils disent que l'entente entre les peuples groupés autour d'Israël sera si cordiale que toute guerre sera exclue, Is., II, 2-4; tantôt ils annoncent que les ennemis de la race élue seront soumis ou exterminés, Ez., XXV-XXXII; Zach., XII, 9. Surtout une fraternité parfaite régnera de nouveau entre les tribus du Sud et du Nord.

Les membres de la théocratie définitive seront gratifiés d'une santé inaltérable. Aucune maladie ne les tourmentera plus, Is., XXXIII, 1-24, ils vivront longtemps, Zach., VIII, 4, et deviendront innombrables, Jér., XXXIII, 22. Ils jouiront de tous les produits du sol qui seront à leur disposition avec la plus riche abondance. Conformément au caractère terrestre du royaume messianique, la description de ces biens matériels est un des thèmes favoris des prophètes. Elle se rencontre déjà dans la bénédiction de Jacob et occupe une place considérable dans les oracles d'Isaïe lui-même. Pour procurer de riches récoltes, Jahvé donnera à la terre la plus merveilleuse fertilité; la Palestine en particulier sera transformée en paradis, Is., LI, 3; Ez., XXXVI, 35. Des pluies régulières et des ruisseaux intarissables fourniront l'humidité nécessaire, Is., XXX, 23-25; Joël, III, 18; en outre une source miraculeuse jaillira du temple pour arroser tout le pays, Ez., XLVII, 1 sq.; Zach., XIV, 8 sq.; Joël, III, 18.

Non seulement le sol qui produit les fruits, mais la terre tout entière, ainsi que le ciel qui la couvre, seront changés pour devenir un théâtre plus digne de l'humanité parfaite. Il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre, Is., LXV, 17; LXVI, 22. Les étoiles auront un éclat beaucoup plus grand : le soleil brillera sept fois plus que maintenant et la lune sera aussi lumineuse que le soleil actuel, Is., XXX, 26; Zach., XIV, 7. Tout l'univers sera donc embelli et aménagé en faveur des élus.

Ce bonheur durera toujours, comme les prophètes le relèvent bien des fois, par exemple, Is., LIV, 9; Jer., XXXI, 35-36; XXXIII, 20; dans Is., XXV, 8, on lit expressément que Dieu détruira la mort.

4° *Privilège d'Israël et salut des païens.* — Il ressort de tout ce qui précède que le salut messianique sera tout d'abord le partage d'Israël. En effet, le peuple élu se trouve au centre de tous les oracles. Bien que les prophètes soient souvent obligés d'accuser sévèrement leurs coreligionnaires et de leur lancer les plus terribles menaces, finalement ils trouvent toujours pour eux les paroles les plus consolantes et ils leur font des promesses si magnifiques, au sujet de leur avenir définitif, que bien des critiques ont voulu prendre leurs paroles de bienveillance pour des interpolations. Plusieurs des voyants, Amos, Osée, concentrent à tel point leur attention sur leur peuple, qu'ils parlent du bonheur messianique comme s'il était exclusivement réservé aux Israélites.

A la fin des temps, c'est pour Israël que Jahvé aura une plus grande prédilection que maintenant. C'est pour lui qu'il se révélera d'une façon si brillante. C'est au milieu de lui qu'il habitera et qu'il répandra tous les dons de son esprit. C'est son pays qu'il transformera en paradis. C'est sa capitale qu'il rétablira dans un éclat sans pareil pour en faire le centre du monde. C'est de sa famille royale qu'il fera surgir le Messie auquel il donnera tous les pouvoirs. C'est Israël qu'il constituera comme la nation la plus nombreuse et la plus forte. C'est à lui qu'il donnera l'empire du monde, Dan., VII, 18-22. En somme le règne messianique ne sera que l'épanouissement complet de la théocratie juive.

Cette position exceptionnelle d'Israël est pleinement justifiée par la faveur que Jahvé lui avait témoignée, en le préférant aux autres nations et en se l'attachant par une alliance toute spéciale. Elle se comprend d'autant mieux qu'elle n'a pas empêché les prophètes d'entrevoir aussi le salut pour les autres peuples. Sous ce rapport l'universalisme le plus large se rencontre à toutes les époques. Il se montre déjà d'une façon étonnante dans les promesses faites à Abraham : en lui et en sa postérité toutes les nations seront bénies, Gen., XII, 3; Isaïe le professe surtout dans la célèbre vision où il montre le pèlerinage des peuples à Sion, II, 2-4; il l'insinue aussi quand il annonce que les peu-

ples se presseront autour du Messie comme autour d'un étendard et que l'Assyrie et l'Égypte elles-mêmes, ces deux puissances qui avaient fait tant de mal à Israël, se convertiront, Is., xix, 22-24. Sophonie et Jérémie enseignent également que tous les peuples adoreront Jahvé, Soph., ii, 11, que les nations viendront à Jahvé des confins de la terre, Jer., xvi, 19. Dans la seconde partie d'Isaïe, le prophète parle en termes exubérants du salut que le Serviteur de Jahvé procurera à tous les hommes, xlii, 1-4; xlix, 1, du festin que Jahvé préparera à Sion pour tous les peuples, xxv, 6. Zacharie a des idées non moins universalistes; il prévoit l'empressement admirable qu'auront les membres de toutes les nations et les habitants des grandes villes, pour se rendre à Jérusalem et accepter la foi israélite, viii, 20-23.

Mais à côté de ces conceptions si élevées concernant le privilège d'Israël et le sort des païens à l'ère messianique, d'autres se rencontrent qui, loin de révéler le même idéalisme, se caractérisent au contraire par un nationalisme vraiment exagéré. Il y en a surtout trois sortes.

Un premier groupe est représenté par quelques textes où la prédominance d'Israël est décrite en des termes excessivement belliqueux. A côté des promesses toutes spirituelles faites à Abraham, on lit que sa descendance possédera les portes de ses ennemis, Gen., xxii, 17. David présente le Messie soumettant les nations rebelles de la manière la plus impitoyable, Ps., ii et cix Dans le livre d'Isaïe, plusieurs passages frappent par la mention du massacre des ennemis, par exemple, xi, 10-16; quand les douze tribus se seront réconciliées, elles se jetteront d'un commun accord sur tous leurs voisins pour les subjuguer, xxxiv-xxxv : il y aura un tel carnage à Édom et dans d'autres pays que les montagnes ruisselleront de sang, xxv, 10 : « Moab sera broyé sur place, comme la paille est broyée dans la mare à fumier. » Michée annonce que, quand les peuples viendront attaquer la ville sainte, Jahvé donnera à la population une corne de fer et des sabots d'airain pour les broyer, iv, 13, et qu'Israël sera un jour aussi fort vis-à-vis des païens qu'un lion parmi les troupeaux, v, 6-8. Ézéchiel prédit que, pour garantir la paix à son peuple, Jahvé exterminera toutes les nations voisines, xxv-xxxii, xxxv; Zacharie et lui décrivent en détail la défaite sanglante que les ennemis de Jérusalem essuieront devant les murs de cette ville. Ez., xxxviii-xxxix, 1; Zach., xiii-xiv.

Un second groupe de passages attribue un rôle humiliant aux autres nations vis-à-vis des Israélites, leurs futurs maîtres. Une des bénédictions patriarcales est la suivante : « Des peuples te serviront et des nations se prosterneront devant toi », Gen., xxvii, 29. Isaïe promet qu'après l'exil Israël aura des rois comme pourvoyeurs et des reines comme nourrices; ils se prosterneront devant lui et lécheront la poussière de ses pieds, xlix, 23; des étrangers reconstruiront ses murs, lx, 10, paîtront ses troupeaux, seront ses laboureurs et ses vignerons. lxi, 5; Israël sucera le lait des nations et la mamelle « des royaumes », lx, 16; il mangera les richesses des peuples, lxi, 6.

En troisième lieu quelques prophètes ne semblent prévoir aucun salut pour les païens. Ézéchiel ne promet à aucun peuple qu'il prendra part au bonheur messianique. Il répète souvent que le rétablissement merveilleux d'Israël révélera aux autres nations que Jahvé est le seul vrai Dieu; mais il n'annonce jamais la conversion d'une nation païenne. Abdias conçoit le jour de Jahvé comme le jugement de tous les païens qui seront anéantis, qui « boiront toujours la coupe de la colère divine ...et seront comme s'ils n'avaient point été », 16. De même Joël prévoit pour le jour de Jahvé la réunion de tous les gentils dans la vallée de Josaphat et leur massacre par les anges, sans mentionner qu'une partie au moins d'entre eux serait sauvée.

Cette triple série de passages prouve que le messianisme a parfois reçu l'empreinte d'un particularisme étroit et national.

5° *Résurrection.* — Toutes les prophéties se rapportent à l'humanité en tant qu'elle séjourne sur la terre. Elles ne visent pas l'au-delà. Le théâtre où les élus vivront heureusement sera le globe terrestre embelli et transformé. D'ordinaire les voyants annonçaient même la félicité uniquement à ceux des mortels qui auraient la chance de vivre au moment où l'ère messianique s'ouvrirait. C'est donc pour ceux-ci que l'âge d'or devait devenir une réalité. De ce chef, et surtout parce que pendant de longs siècles la perspective ultra-terrestre ne comprenait pour le Juif que le sombre schéol, l'espérance messianique renfermait quelque chose de dur et d'inachevé. Mais finalement les prophètes, grâce à de nouvelles révélations, ont abouti à l'en débarasser et à l'élargir pour ainsi dire sans bornes, en y englobant les défunts par la résurrection.

Cette nouvelle croyance se rencontre à deux reprises dans les livres canoniques. Pour la première fois, dans Is., xxiv-xxxvii, où Jahvé promet à ceux qui l'ont servi fidèlement pendant leur vie qu'ils ressusciteront lors de sa grande manifestation, xxvi, 19. La seconde fois dans le livre de Daniel, xii, 1 sq., où il est prédit que tous les membres du peuple élu, les bons comme les mauvais, reviendront à la vie; mais que seuls les justes seront glorifiés et que les pécheurs seront au contraire voués à la honte éternelle.

Par cette doctrine de la résurrection l'eschatologie messianique se rapprocha de l'eschatologie transcendante. Toutes deux s'amalgamèrent davantage encore dans la littérature apocryphe. D'après les Paraboles d'Hénoch, dès que l'ère messianique aura commencé, les saints du ciel descendront sur la terre pour prendre part au bonheur, xxxviii, 1; xlv, 3, et les morts ressusciteront dans le même but, li, 1-2; ciel et terre seront unis ainsi que les élus des temps passés et des temps messianiques. Le IVe livre d'Esdras et l'apocalypse de Baruch placent la résurrection seulement à la fin de l'époque messianique, et la prennent pour l'ouverture de l'état définitif de tous les hommes qui sera fixé par le jugement universel. La plupart des rabbins ont partagé l'opinion d'Esdras et de Baruch.

6° *Date de l'avènement du temps messianique.* — Comme le bonheur messianique devra se réaliser sur la terre, il est tout naturel que les Israélites aient eu le désir de voir arriver aussitôt que possible l'époque messianique. A cette légitime impatience semble correspondre la manière dont les prophètes ont promis la venue du royaume de Dieu. Dans aucun oracle, il n'est expressément attendu pour une date éloignée. Au contraire, la plupart des prophètes-écrivains par leur façon de parler rapprochent le temps messianique de leur époque.

Déjà Amos et Osée annonçaient comme imminente la punition définitive d'Israël par Jahvé, donc l'ouverture du drame eschatologique, néanmoins ils ne liaient pas de façon directe la restauration au châtiment.

Isaïe, en promettant pendant la guerre syro-éphraïmite la naissance d'Emmanuel, le mêlait de la manière la plus intime aux événements de son temps, il le présentait donc comme sauveur des dangers dont Jérusalem était menacé de la part des royaumes de Samarie, de Damas et de Ninive. En disant : « avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont tu redoutes les deux rois

sera dévasté », vii, 16, n'a-t-il pas indiqué une date de la vie de Messie comme terme du désastre? C'est pourquoi M. van Hoonacker, *La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 223, a pu écrire : « Le salut messianique, à raison de la garantie qu'il offre du triomphe final de la nation, se confond, dans l'attente d'Israël et dans les oracles qui s'en font l'écho, avec la victoire sur les ennemis du présent, avec la fin des épreuves sous lesquelles le peuple gémit actuellement. Le phénomène se constate en particulier pour Emmanuel lui-même qui est salué par Isaïe comme le sauveur qui repoussera le flot de l'invasion assyrienne. » Cette conception de M. van Hoonacker a été acceptée par le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 280, qui, non content d'y voir « la solution définitive » de la difficulté que présente Is., vii, 14 sq., ajoute : « Le cas d'Emmanuel n'est pas isolé... Ce sont tous les prophètes qui ont envisagé le salut comme prochain. » M. Tobac, art. Isaïe, t. viii, col. 4, et le P. Calès, *Les trois discours prophétiques sur Emmanuel*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 174, ont également donné leur pleine adhésion à cette opinion. « L'apparente proximité de l'avènement d'Emmanuel, écrit ce dernier, n'est qu'un exemple plus frappant et plus corsé, si l'on veut, d'un phénomène ordinaire dans les prophéties messianiques, le défaut de perspective : Le Messie apparaît toujours plus ou moins sur le prochain horizon... De quelle efficace eût bien pu être, en effet, son annonce s'il eût été prédit explicitement que la réalisation aurait lieu après plus d'un demi-millénaire? »

De même à la fin de sa carrière, lors de l'invasion de Sennachérib, Isaïe rapprochait encore la réalisation du bonheur messianique de la défaite de ce roi assyrien : Dès que le cycle des fêtes d'une année se sera encore une fois reproduit, donc dans un an, Jérusalem sera assiégée, xxix, 1; mais tout à coup Jahvé la délivrera; « sous peu », xxix, 17, la situation sera changée du tout au tout, et la sainteté ainsi que le bonheur lui seront accordés dans la plus haute mesure et pour toujours, xxix,16-24. L'attente de la félicité messianique qui va venir incessamment forme le fond de tous les oracles isaïens de cette époque.

Sophonie, i, 7, Abdias, 15, Joël, i, 15; ii, 1, présentent tous le jour de Jahvé comme imminent : « Le jour de Jahvé est proche. » Au sujet de Sophonie, M. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 502, s'exprime ainsi : « Comme le jour de Jahvé, c'est-à-dire le jour du bouleversement des nations et du châtiment des coupables en Israël, est imminent, et que ce même jour doit avoir comme conséquence immédiate, qu'il a même pour but la constitution du *reste* d'Israël dans la possession des gloires et des bienfaits messianiques, il s'ensuit que, d'après les vues dont s'inspire notre livre, l'avènement du règne messianique est considéré comme prochain. Il coïncide avec l'issue de la catastrophe que présage la situation politique troublée de l'Asie. Cette manière d'envisager les conditions dans lesquelles se réalisera le salut final n'est du reste nullement propre au livre de Sophonie; voir par exemple, Michée, v, 5^b (6^b). »

Par rapport à Jérémie le P. Condamin fait la même constatation : « Jérémie comme plusieurs autres prophètes paraît attendre l'ère messianique aussitôt après le retour de l'exil », *Le livre de Jérémie*, p. 217. Cela est aussi vrai pour Ézéchiel. Ces deux prophètes ont toujours présenté la fin de l'exil comme le début du temps messianique. C'est encore davantage le cas pour l'Isaïe de l'exil : « Chez le prophète de l'exil, c'est le rétablissement des tribus après la captivité qui est le signal de la restauration universelle, Is., xlix, 5 sq. » A. van Hoonacker, *Revue biblique*, 1904, p. 223.

Aux Juifs rapatriés Aggée et Zacharie font savoir que, la reconstruction du temple une fois achevée, il n'y aura plus d'empêchement pour la réalisation du salut définitif; surtout les promesses faites à Zorobabel montrent qu'ils rattachaient l'ère messianique à leur temps.

Dans le livre de Daniel l'établissement de l'empire de Dieu est censé devoir se faire aussitôt après la disparition du quatrième empire païen dont le dernier roi est Antiochus Épiphane. « Le prophète qui a écrit notre livre, dit le P. Bayer, *loc. cit.*, p. 79, voit l'avènement du salut messianique coïncider avec la fin de l'opposition de la religion au temps des Machabées. »

Les livres apocryphes eux aussi décrivent toujours l'ère messianique comme imminente, de même d'ordinaire les écrits rabbiniques.

Il ne peut donc y avoir de doute que les prophètes semblent présenter leurs promesses comme destinées à se réaliser bientôt. Leurs oracles se caractérisent par un manque absolu de perspective. Ce fait est aujourd'hui, comme on vient de le voir, reconnu par les meilleurs exégètes catholiques pour une des lois du genre prophétique. Au milieu du siècle dernier Schegg, *Die kleinen Propheten*, 1854, p. 168, l'avait déjà très bien formulée en ces termes : « Les prophètes se représentent toujours la période messianique comme proche; ils tiennent chaque catastrophe pour la dernière. L'Assyrie tombe et, pour le prophète, l'époque messianique suit aussitôt; Babylone tombe et les mêmes attentes se placent au premier plan; et ainsi de suite jusqu'aux jours de l'accomplissement ». Au Moyen Age même, ainsi que le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 289, le relève dans la biographie de sainte Catherine de Sienne, composée par le B. Raymond de Capoue, on reconnaissait sans le moindre scrupule que les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament annoncent comme très prochains des événements dont ils étaient séparés par des centaines d'années. Ce manque de perspective ainsi que le nationalisme exclusif font partie des contingences dans lesquelles se présente le messianisme en Israël. Voir plus bas, col. 1565 sq.

III. Comparaison entre les idées messianiques d'Israel et les idées analogues ou prétendues analogues d'autres peuples. — Malgré la trame nationale, le messianisme est l'épanouissement le plus merveilleux du monothéisme israélite, la création la plus noble du génie juif fécondé par la révélation divine. Aussi a-t-il excité l'admiration unanime des siècles passés.

De nos jours cependant, à en croire certains exégètes et historiens, cette admiration devrait se réduire de beaucoup, parce que la comparaison avec les religions d'autres peuples anciens prouverait que l'espérance messianique est loin d'être le privilège d'Israël. On trouvera la somme des prétentions de cette école comparative dans le livre récent d'Alfred Jeremias, *Die ausserbiblische Erlöser-Erwartung*, 1927, où l'auteur réunit en quatre cents pages les textes d'une douzaine de littératures différentes sur l'aspiration vers un sauveur du monde. Cette publication forme le point culminant d'un mouvement qui se produit depuis que les fouilles faites en Orient, et le déchiffrement des textes trouvés, ont permis de replacer l'Ancien Testament dans son milieu historique et de faire le parallèle entre les idées et institutions d'Israël, et celles des peuples avec lesquels celui-ci fut en rapport. En ce qui concerne le messianisme, il résulterait de cette comparaison qu'il y eut chez d'autres nations des prophéties et des espérances analogues; bien plus, que ces dernières seraient le prototype et formeraient la source des prédictions bibliques.

Cette prétendue dépendance a été cherchée surtout

en trois directions. Ceux qui nient l'existence des prophéties messianiques au temps préexilien affirment que l'idée d'un Sauveur aurait été empruntée au parsisme avec lequel les Israélites auraient pris contact à Babylone. Cette tendance à rejeunir ainsi les oracles messianiques a, comme nous l'avons vu, provoqué une forte réaction : aujourd'hui beaucoup d'auteurs reconnaissent que le messianisme n'appartient pas seulement à l'époque prophétique, mais qu'il précède même les prophètes. Une de leurs principales raisons est le fait que les germes de l'espérance messianique se rencontreraient déjà dans les antiques religions égyptienne et babylonienne.

Tandis que ces religions auraient fourni à Israël ses idées messianiques, d'autres sont présentées comme renfermant des conceptions similaires pour lesquelles, par suite de la distance dans l'espace et le temps, il ne saurait être question de dépendance, mais qui n'en mériteraient pas moins d'être prises en considération à titre d'analogie. Dans cette seconde catégorie entrent les croyances des Grecs, des Romains, des Hindous et des Germains.

1° *Prétendu messianisme des Babyloniens.* — Dans aucun pays la prédiction de l'avenir n'a joué un aussi grand rôle qu'en Mésopotamie. C'est sur les bords de l'Euphrate et du Tigre que se trouve le berceau de l'astrologie et de presque tous les autres genres de divination. La classe la plus noble des prêtres avait la charge de présager les événements futurs au moyen des phénomènes qu'ils observaient au ciel et sur la terre, voir L. Dennefeld, *Die babylonische Wahrsagekunst*, 1919. Rien d'étonnant à ce que les panbabylonistes, dominés par l'idée préconçue que toutes les conceptions et institutions de l'Ancien Orient et en particulier de l'Ancien Testament remontent plus ou moins à une source assyro-babylonienne, aient tenté l'impossible pour en faire dériver aussi le messianisme.

Mais, tout d'abord, la littérature proprement divinatoire, qui se compose d'innombrables présages — en voir le groupe le plus curieux dans L. Dennefeld, *Babylonisch-assyrische Geburtsomina*, 1914 — n'a absolument rien de commun avec les oracles messianiques. Car les prédictions y sont tirées d'ordinaire de constatations futiles et ne se rapportent qu'aux choses de la vie publique ou privée. Aucune perspective eschatologique ne s'y rencontre et le point de vue moral y est tout à fait secondaire. Aussi les panbabylonistes les plus convaincus n'ont-ils pas osé mettre les présages babyloniens en parallèle direct avec les prophéties bibliques. Ils ont cependant essayé d'y découvrir des éléments eschatologiques, au moins sous forme embryonnaire. Parce que les augures prédisent au pays et à ses habitants tantôt une ère de bonheur et de paix, tantôt une ère de malheur et de révolte, on a prétendu qu'ils auraient connu et appliqué le schéma caractéristique de l'eschatologie, d'après lequel une époque de salut suivra et remplacera un jour la présente époque de malheur. Ainsi surtout H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eberhard Schrader*, 3e éd., 1903, p. 381, 393, *Zum Streit um die Christusmythe*, 1910, p. 19-20. Une telle interprétation des présages babyloniens ne tient pas compte du fait que rien n'est plus naturel pour un devin que de prédire le bonheur ou le malheur. Voir en de telles prédictions des germes du messianisme est la pire manière d'employer la méthode comparative. W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, 1922, p. 142, écrit avec raison : « Ni les innombrables oracles de l'hépatoscopie ni les autres... ne contiennent des éléments d'une espérance semblable à celle de l'ancien Israël. »

A côté de ces produits inférieurs de la divination assyro-babylonienne, d'autres textes cunéiformes ont été allégués comme sources plus directes du messianisme. Ce sont en premier lieu les passages des inscriptions historiques où tel roi est décrit comme un prince qui rend son peuple particulièrement heureux. On en rencontre déjà dans les inscriptions des plus anciens princes sumériens, tels que Urukagina, *cône* B et C, III, 2 sq., et Gudea de Lagasch, *cylindre* B, XVII, 17 sq., voir Fr. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, 1907, qui se vantent d'avoir établi l'ordre et que sous leur gouvernement la justice brille et l'injustice disparaît. De même Ḥammurabi, au prologue, I, 32 sq., et à l'épilogue, XXIV, 30 sq., de son code, prétend avoir subjugué tous ses ennemis et rendu heureux tous ses sujets. Même note dans les annales des Sargonides comme dans celles de Nabuchodonosor.

Zimmern, *Keilinschriften*, p. 380 sq., *Christusmythe*, p. 16 sq., cite comme particulièrement caractéristique les éloges que le roi Assurbanipal, le troisième des Sargonides (668-626), fait de son règne : « Depuis que Asur, Sin, Schamasch... dans leur bienveillance m'ont mis sur le trône de mon père, Adad laisse tomber la pluie, Éa ouvre les abîmes qui contiennent les sources; le blé atteint une hauteur de cinq coudées, les épis sont longs de cinq sixièmes de coudée... Les vergers produisent avec abondance les fruits, le bétail met bas avec succès. Durant mon règne, la surabondance est descendue et il y a profusion de richesses », *Cylindre de Rassam*, I, 41 sq., voir M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, t. II, 1916, p. 6-7. « Sur l'ordre des grands dieux je me mis sur le trône de mes pères... Les grands, les généraux désiraient mon gouvernement. Parce que mon nom fut prononcé... les quatre coins du monde se réjouirent... les armes des révolutionnaires dormirent... Dans la ville et dans les maisons personnne ne prit le bien de l'autre. » *Tablette* L, 4, II, 5 sq., Streck, *ibidem.*, p. 259-261. Dans le même sens un courtisan écrivait à Assurbanipal qu'il y a sous son règne « des jours de justice et des années de droit, des pluies abondantes et des prix modérés... les dieux sont respectés... les vieillards sautent, les enfants chantent, les femmes et les jeunes filles s'adonnent avec plaisir à leur devoir de femme et donnent la vie à des garçons et à des filles... » R. F. Harper, *Assyrian and babylonian letters*, I, 1892, n. 2.

Ces compliments montreraient qu'on avait eu la coutume en Chaldée de saluer les rois, non seulement comme des chefs puissants, mais aussi comme des sauveurs inaugurant une ère de prospérité. Ces éloges ne seraient pas uniquement des formules flatteuses, mais l'écho de l'espérance répandue dans tout l'ancien Orient qu'après l'époque actuelle de malheur un sauveur du monde viendrait pour réaliser enfin le bonheur. Chaque roi juste et puissant aurait été salué comme un type de ce roi idéal. En définitive ces formules auraient donc un sens eschatologique et messianique. Zimmern, *Keilinschriften*, p. 381, 394, *Christusmythe*, p. 15, 21, 28 sq.; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909, p. 21; H. Gressmann, *Messias und Erlöser*, dans *Geisteskultur*, 1924, p. 96 sq.

Pour justifier cette interprétation, il faudrait préalablement prouver que l'espérance en un sauveur a réellement existé en Orient dès les temps les plus anciens indépendamment de la Bible. Or aucun témoignage direct n'a pu en être allégué. Quant à ces éloges dithyrambiques, ils sont d'autant moins aptes à figurer comme témoignages indirects, comme reflets d'une prétendue espérance messianique, qu'ils sont dépourvus de toute perspective eschatologique. Il ne faut y voir que l'expression des prétentions vaniteuses des

rois orientaux, auxquelles trop souvent la réalité ne correspondait guère. Cette coutume d'idéaliser le règne d'un prince est du même ordre que celle d'attribuer aux rois assyro-babyloniens une descendance divine, ou de regarder leur gouvernement comme depuis longtemps prédestiné et préparé par le ciel. Telle est l'opinion des assyriologues et des exégètes impartiaux tels que C. Bezold, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, p. 122, et B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. I, 1920, p. 67; Sellin, *Prophetismus*, p. 17; Mowinckel, *Die vorderasiatischen Königs-und Fürsteninschriften* dans *Festschrift für Gunkel*, 1923, p. 304; Dürr, *Heilandserwartung*, p. 27; Gall, *Basileia*, p. 44.

Enfin les panbabylonistes découvrent un fond eschatologique dans la mythologie, notamment dans les légendes qui se rapportent aux luttes que des dieux et des demi-dieux ont entrepris dans les temps primitifs pour faire cesser le désordre initial ou supprimer des fléaux. C'est dans ce sens qu'ils interprètent par exemple, la victoire de Mardouk sur Tiamat, d'Enlil sur Labbou, le mythe d'Éa et d'Atarḫasis et même le récit du déluge. Voir les textes dans P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, et G. Gressmann, *Altorientalisehe Texte zum Alten Testament*, 2e éd., 1926. Tous ces contes seraient l'écho d'une croyance antique, d'après laquelle, après le temps de malheur, viendra un temps de bonheur, une époque messianique. Outre Zimmern, *Keilinsehriften*, p. 391, *Christusmythe*, p. 14 sq., c'est surtout Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1894, p. 87, et A. Jeremias, *Babylonisehes im Neuen Testament*, 1905, p. 94 sq., qui veulent y trouver l'origine plus ou moins probable de l'eschatologie biblique. Ils prétendent même que le mythe du dieu de la peste Ira, d'après lequel à la fin des ravages causés par ce dieu l'Akkadien se lèvera et renversera tout, prouverait que les Babyloniens ont déjà attendu l'arrivée d'un roi mondial, d'un roi Messie. Voir le texte dans Gressmann, *Altorientalisehe Texte*, p. 212 sq. Cette conception est aussi partagée par O. Weber, *Die Literatur der Babylonien und Assyrier*, 1907, p. 107.

On se demande comment une pareille interprétation des mythes babyloniens est possible; car rien absolument ne l'autorise, et ici encore toute perspective messianique fait défaut. Non sans raison Gall, *op. eit.*, p. 47, a raillé Jeremias qui, dans *Handbueh der altorientalisehen Geisteskultur*, 1913, p. 205 sq., réussit à construire toute une eschatologie babylonienne où l'on aurait non seulement un temps messianique, mais encore un Messie. Cette juste critique n'a pas empêché Jeremias, de grouper, l'année suivante sur plus de soixante-dix pages, *Die ausserbiblisehe Erlöser-Erwartung*, p. 13-88, des textes assyro-babyloniens censés relatifs au grand sauveur de l'humanité.

Aux travaux cités au cours de l'article ajouter: A. Vaccari, *Babilonismo e Messianismo*, dans *Scuola cattolica*, 1922, p. 401 sq.; E. König, *Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform*, 1922; W. Paulus, *Marduk Urtyp Christi?* dans *Orientalia*, n° 29, 1928.

2° *Prétendues prophéties égyptiennes.* — D'autres ont cherché en Égypte, les racines du messianisme : E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 451 sq., *Geschichte des Altertums*, 1906, t. I *b*, § 287; Ulrich Wilcken, *Zur ägyptischen Prophetie*, dans *Hermes*, 1905, p. 559; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 51 sq., p. 55. Quatre textes surtout contiendraient des prédictions analogues à celles des prophètes. Voir ces textes dans Gressmann, *Altorientalisehe Texte*, p. 46-55.

1. Le plus long se lit sur le papyrus *344* de Leyde; il date du commencement de la XIXe dynastie (vers 1300 av. J.-C.) et contient six poèmes très mutilés et très obscurs. Le sage Ipu-wer y décrit un cataclysme complet de l'Égypte. Le pays tourne comme le disque du potier, II, 8; il est dévasté comme une linière qu'on vient de moissonner, IV, 4-5; une misère extrême règne partout, I, 6; III, 14. Par suite de la famine, on dispute aux porcs la nourriture, II, 13; VI, 1-3. Aucune autorité n'est plus respectée, VI, 5-6; VII, 11 sq.; IX, 2; on blasphème les dieux, V, 3; on attaque même le roi, des gens insensés le chassent et détruisent sa résidence, VII, 1-4. Après une exhortation à se débarrasser des ennemis qui ont causé tous ces malheurs et à rentrer de nouveau dans la ligne du devoir, X, 6 sq., des réflexions au sujet du roi et des apostrophes à son adresse se suivent sans beaucoup de cohérence : « On dit qu'il est un pasteur pour tous ces hommes; dans son cœur il n'y a pas de mal; son troupeau s'est diminué bien qu'il s'en soit occupé; pour le moment il n'y a point de pilote. Où est-il aujourd'hui? Dort-il? Voyez, nulle part sa puissance n'est visible, XII, 1-5... Commandement, intelligence et droit sont avec toi; mais tu laisses la révolte parcourir le pays, on te dit des mensonges », XII, 12-13. « Si seulement tu goûtais un peu le malheur », XIII, 5. Le dernier poème présente un tableau de la situation qui devrait exister en Égypte : « Qu'il est beau quand les bateaux remontent le fleuve, qu'il est beau quand on retire les filets et qu'on y trouve des oiseaux..., qu'il est beau quand les mains des hommes construisent les pyramides... qu'il est beau quand les gens sont ivres... quand le désir de chacun d'avoir une couchette à l'ombre est réalisé et que la porte est fermée derrière lui. »

Le premier égyptologue qui ait publié et interprété ce texte, H. O. Lange, *Prophezeiungen eines ägyptisehen Weisen*, etc., dans *Sitzungsber. der Berliner Akad. der Wiss.*, 1903, p. 601-610, l'a pris pour la prophétie d'un sauveur qui doit procurer le salut au peuple. Il a été surtout suivi par E. Meyer, et Bertholet. Mais d'autres, surtout Alan H. Gardiner, *Admonitions of an egyptian sage*, etc., 1909, A. Erman, *Die Mahnwarte eines ägyptisehen Propheten*, dans *Sitzungsber. der Berliner Akad.*, 1919, p. 804-815, *Die Literatur der Ægypter*, 1923, p. 130-148, E. Weill, *La fin du moyen empire égyptien*, t. I, 1918, p. 22, Gall, *Basileia*, p. 55 sq., s'opposent avec raison à cette explication et, au lieu de voir là des prophéties, ils appellent ces poésies des exhortations. La description de l'état lamentable du pays ne peut, en effet, se rapporter qu'au passé et vise très probablement la chute de l'ancien empire. Le roi est exhorté à pourvoir à la prospérité de ses sujets. L'espoir en un rétablissement futur est exprimé sans la moindre nuance eschatologique.

2. Le second texte est le papyrus *1116 B* de Pétrograd, Golenischeff, *Les papyrus hiératiques, n. 1115, 1116 A, 1116 B de l'ermitage impérial à Saint-Pétersbourg*, 1913, dont la partie la plus importante se lit aussi sur une tablette en bois du Musée du Caire, Daressy, *Ostraca*, p. 52 sq. Les deux documents datent de la XVIIIe dynastie (1850-1350 av. J-C.), et sont des copies dont l'original remonte à 2000 av. J.-C. Le contenu en est le suivant.

Le roi Snefru (vers 2950 av. J-C.), après avoir entendu les rapports des hauts fonctionnaires, donne au sage prêtre Nefer-Rehu l'ordre de lui dire de « belles paroles ». Ayant demandé s'il doit parler du passé ou de l'avenir, celui-ci est invité à révéler les choses futures. Il décrit donc d'abord l'état du pays à la suite de l'invasion des Asiatiques et des Bédouins. Non seulement tout sera dévasté et la guerre civile déchirera la population, mais la nature elle-même sera changée : le Nil se desséchera et le soleil perdra son éclat et sa chaleur, 26-57. Mais alors, « un roi

viendra du Midi; il s'appellera Ameni et sera le fils d'une femme de Nubie, il recevra la couronne de la Haute-Égypte et de la Basse-Égypte... Les hommes de son temps se réjouiront... Ceux qui sont inclinés au mal et qui méditent des hostilités, se tairont par peur devant lui. Les Asiatiques tomberont par son glaive et les Libyens par sa flamme... On construira le mur des princes et on ne laissera plus les Asiatiques descendre en Égypte... Le droit occupera de nouveau sa place et l'injustice sera chassée. Que se réjouisse celui qui verra cela et qui sera dans le cortège du roi, » 58-71.

Ce discours de Nefer-Rehu a un caractère tout à fait prophétique, et on comprend que ceux qui prennent le papyrus de Leyde pour un prototype des prophétiques messianiques, donnent beaucoup plus encore le même sens à celui de Pétrograd. Mais, à y regarder de près, on constate qu'il ne s'agit pas davantage ici d'un oracle proprement dit. Deux indications précises montrent qu'on a affaire à un *vaticinium post eventum*. D'abord le roi glorifié comme sauveur y est désigné par son nom propre, *Ameni*. Or Ameni est le nom familial du pharaon Amenemhet Ier (2000-1970 av. J.-C.), fondateur de la XIIe dynastie. Il s'ensuit que c'est un roi historique qui est visé et non un roi idéal, un Messie. Ensuite la mention du mur des princes construit au nord de l'Égypte près du Wâdi Tumilât pour barrer le chemin aux envahisseurs asiatiques, prouve que le but principal du texte dont elle est sans doute le point culminant (Gardiner, Dürr, Gall), est d'exalter Amenemhet Ier, précisément parce qu'il a reconstruit et consolidé ce mur et qu'il a mis fin par là aux dévastations de l'ennemi. Pour ces raisons Gardiner, Ermann, Dürr, Gall interprètent les paroles de Nefer-Rehn comme une glorification hyperbolique de ce pharaon : elles sont mises dans la bouche d'un ancien sage pour que cette forme prophétique leur donne plus d'éclat.

3. Le troisième oracle censé messianique est la « prophétie de la brebis sous le règne du roi Bokchoris ». D'après un papyrus qui date de la XXXVIe année de l'empereur Auguste (7-8 après J.-C.), sous le sage et pieux roi Bokchoris, qui a vécu vers 720 avant Jésus-Christ, un agneau aurait prédit une grande calamité de l'Égypte, ainsi que le relèvement du pays, en particulier l'invasion des Syriens et des Assyriens en Égypte, et ensuite l'irruption des Égyptiens en Syrie et en Assyrie. Le texte, traduit pour la première fois par J. Krall, dans *Festgaben zu Ehren Büdingers*, 1898, p. 1 sq., étudié récemment surtout par Gall, *Basileia*, p. 65-68, est très fragmentaire et peu intelligible. Une chose est y cependant claire, comme Gall le relève, p. 81 : c'est qu'il y est uniquement question de faits historiques et non d'événements eschatologiques. Quoi de plus naturel pour un peuple qui vient de succomber que de mettre son espoir en un redressement prochain?

4. Le quatrième texte est la prédiction d'un potier sous le règne d'un roi Aménophis, conservée par un fragment de papyrus grec du IIIe siècle après Jésus-Christ, K. Wessely, *Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse*, 1893, p. 3 sq. (*Neue griechische Zauberpapyri*). Il contient d'abord l'annonce de différents malheurs qui fondent sur le pays : dessèchement du fleuve, obscurcissement du soleil, révolution intérieure, irruption des ennemis extérieurs. Il annonce ensuite l'avènement d'un roi aimé de tous, qui doit vaincre les envahisseurs et faire revenir les sanctuaires transportés en pays étranger. Alexandrie aura une nouvelle gloire. Pendant cinquante-cinq ans il y aura à Héliopolis un roi qui inaugurera une ère tellement heureuse, que les vivants souhaiteront que les défunts ressuscitent pour y prendre part. Dans la nature l'ordre sera de nouveau rétabli : le Nil se remplira d'eau et le soleil retrouvera son plein éclat.

Les opinions sont très partagées sur l'origine et le sens de ce texte. Tandis que les uns, par exemple, N. Wilcken dans *Ægyptiaca, Festschrift für Ebers*, 1897, p. 146-152, l'attribuent pour le fond à l'époque d'un des Aménophis de la XVIIIe dynastie, et prennent le passage qui mentionne Alexandrie pour une interpolation faite à l'époque hellénique, les autres, surtout Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur*, dans *Nachrichten der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1904, n. IV, p. 309-332; Gall, *Basileia*, p. 69-74, et Wilken, dans *Hermes*, 1905, p. 544-560, préfèrent le placer en entier au temps hellénique. Reitzenstein identifie le premier des deux rois avec Évergète II et le roi dont le règne doit durer cinquante-cinq ans avec Philopator Soter; Gall pense pour les deux à Alexandre le Grand que les Égyptiens saluaient comme le sauveur qui les délivra du joug perse. Tandis que Wilcken comprend le texte comme une prophétie semblable à celles de l'Ancien Testament, Reitzenstein et Gall tiennent avec raison la forme prophétique pour une pure fiction. Pour les phrases qui annoncent une perturbation et un rétablissement de la nature, un bonheur exceptionnel réalisé par le roi, elles supposent une influence juive due à la Diaspora alexandrine.

Aucun de ces textes n'est donc une vraie prophétie susceptible d'être mise en parallèle avec les prédictions messianiques. Aussi des égyptologues de renom, comme Erman et Gardiner, ainsi que beaucoup d'exégètes, notamment Sellin, *Prophetismus*, p. 234 sq.; Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes*, 1909, p. 115; Kittel, *Die Religion des Volkes Israel*, 1921, p. 89; König, *Mess. Weissagungen*, p. 30 sq.; Dürr, *Heilandserwartung*, p. 1-15; Gall, *Basileia*, p. 48-82, regardent-ils comme une tentative sans issue l'essai de rattacher le messianisme à ces morceaux de la littérature égyptienne.

3° *L'eschatologie perse.* — Si les religions babylonienne et égyptienne ne contiennent pas d'idées qui puissent être sérieusement mises en parallèle avec celles du messianisme, la religion perse renferme des conceptions qui ressemblent réellement aux doctrines messianiques de l'Ancien Testament.

Le mazdéisme se rapproche déjà du mosaïsme par sa croyance en un Dieu saint qui est partout présent et qui sait tout. Ce « maître sage », Ahura-mazda (Ormudz), de l'univers, entouré d'esprits immortels comme d'une cour royale, n'est cependant pas tout-puissant. Il est contrecarré par « l'esprit ennemi », Angro-mainyu (Ahriman), qui se dégagea de lui « au commencement de la vie » et le combat partout. Lorque Ahura-mazda eut créé le monde dans un état parfait, heureux et saint, Angro-mainyu y fit irruption avec une armée de démons et y introduisit le mal physique et moral. Depuis ce moment, la lutte entre les deux antagonistes tourne surtout autour des âmes de l'humanité.

Dans le dessein de rendre dorénavant ce combat victorieux pour le bien, Ahura-mazda envoya le prophète Zoroastre. D'après les plus anciennes parties de l'Avesta, les *Gâtha*, la victoire définitive devait être bientôt remportée, et Zoroastre espéra en être encore témoin pour entrer avec ses fidèles au royaume d'Ahura-mazda et voir disparaître dans l'enfer Ahriman avec tout son parti. D'après les chapitres plus récents, la lutte dure encore longtemps. Dans le *Bundahisch*, autre livre sacré, postérieur à l'*Avesta*, on lit même qu'elle continuera pendant trois mille ans, c'est-à-dire le même temps qu'elle avait déjà duré au moment de l'apparition de Zoroastre. Immédiate-

ment avant ce triomphe final vient un héros fort et sage, semblable à Zoroastre. Il surgira du sperme de celui-ci, qui en attendant repose dans le lac de Hamun. Il sera le vrai Sauveur = Saoschyant. Par son regard plein de bénédiction il rendra toutes les créatures immortelles et ressuscitera tous les morts. Tandis que dans les *Gâtha* il n'est pas question du sort des défunts mais seulement des vivants, qui après avoir passé par un jugement général seront ou bien éternellement heureux avec Ormudz et ses anges, ou éternellement malheureux avec Ahriman et ses démons, l'*Avesta* postérieur et le *Bundahiseh* enseignent que les hommes seront jugés immédiatement après leur mort et introduits au paradis ou jetés dans l'enfer en passant le pont Cinvat, et qu'à la fin du monde après la résurrection un second jugement aura lieu. Ce jugement sera inauguré par un incendie immense qui brûlera et purifiera le monde. Par suite de l'énorme chaleur tous les métaux se fondront et formeront une lave brûlante que les hommes auront à traverser. Pour les justes elle sera aussi agréable que du lait tiède, les pécheurs y souffriront les plus grandes douleurs; mais, après avoir essuyé cette dernière peine, ils prendront part comme les justes au bonheur définitif. En même temps Ormudz et sa suite céleste vaincront Ahriman et ses démons, qui seront brûlés et anéantis dans le feu qui embrase l'univers. Alors le royaume de Dieu sera complètement établi.

Il y a donc dans le mazdéisme une eschatologie messianique et transcendante, et aussi la croyance en un sauveur qui inaugurera l'ère définitive de l'histoire de l'humanité. Pour cette raison on conçoit que tous ceux qui cherchent à réduire autant que possible l'originalité des croyances religieuses d'Israël, aient particulièrement recours au parsisme pour expliquer l'espérance messianique. Mais, pour que leur hypothèse fût recevable, il leur faudrait prouver que tous les textes des livres israélites préexiliens qui mentionnent le Messie et le salut final ont été interpolés après coup, pendant ou après l'exil — on avoue qu'avant l'exil aucune infiltration du parsisme n'a été possible — et que les doctrines communes aux deux religions, sont dues à une dépendance effective de la Bible par rapport à l'Avesta. Or la majeure partie des exégètes récents reconnaît, comme nous l'avons vu, l'authenticité ou tout au moins l'origine préexilienne de la plupart des passages messianiques en question, et un nombre toujours croissant d'auteurs, par exemple Wellhausen, Marti, Söderblom, Schürer, König, Sellin, Albert, Bertholet, Scheftelowitz, Hölscher, restreignent à un minimum et reculent à une date tardive l'infiltration du parsisme. A côté des affinités ils relèvent de grandes différences entre les deux religions. Ils observent que les idées nouvelles propres au judaïsme postexilien peuvent très bien être le résultat d'un développement autonome de l'Ancien Testament. Pour ce qui regarde les ressemblances considérables qui rapprochent l'eschatologie de l'Avesta de celle de la Bible, ils font valoir avec raison, surtout König, *Messianische Weissagungen*, p. 24, et Böklen, *Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902, que les deux religions, partant du même fond monothéiste, ont pu évoluer parallèlement et aboutir à des conceptions non moins homogènes sur l'issue de l'ordre actuel. Il ne faut pas oublier non plus qu'il y a dans les conceptions et coutumes des différents peuples beaucoup d'éléments communs qui expliquent des coïncidences parfois surprenantes, que « le principe de conformité » s'applique surtout en matière religieuse. Voir de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 8ᵉ édit., p. 242-281 : les ressemblances entre le christianisme et les autres religions; K. Marbe, *Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft*, I-II, 1916-1919.

Il est donc très étonnant que la dernière étude sur l'eschatologie de l'Ancien Testament : Gall, Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, 1926, ne soit pas autre chose qu'une entreprise de large envergure pour rattacher celle-ci au parsisme. G. Hölscher avait raison de dire, un an auparavant, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925, p. 11, en parlant d'avance de cette publication que, malgré les matériaux nombreux et détaillés qu'on pouvait en attendre, il serait impossible de faire dériver l'eschatologie juive du mazdéisme. En effet, dans son large exposé de l'espérance du royaume de Dieu chez les Perses, p. 83-163, Gall n'a fourni aucun élément nouveau à l'appui de cette dérivation. Dans les chapitres suivants il lui faut recourir à la critique la plus subjective et la plus radicale, pour rapporter toutes les prophéties messianiques au temps exilien et postexilien, et ce n'est qu'en multipliant les comparaisons et les identifications les plus hardies qu'il arrive à mettre Deutéro-Isaïe et Zacharie à la remorque de l'Avesta.

Carter, *Zoroastrianism and Judaism*, 1918; John A. Maynard, *Judaism and Mazdayasna, a study in dissimilarities*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1925, p. 63 sq.

4° *Perspectives eschatologiques des Grecs et des Romains.* — Dans les temps anciens ces deux peuples n'avaient aucune conception ou espérance comparable au messianisme. Pour l'antique Grèce, Gall, p. 447, relève expressément que l'eschatologie y était inconnue. Hésiode, en effet (vers 800 av. J.-C.), dans son poème ἔργα καὶ ἡμέραι, tout en concevant le développement de l'humanité suivant un schéma de quatre périodes déterminées, n'en connaît aucune qui soit définitive et qui clôture l'histoire du monde. Il distingue l'âge d'or, d'argent, de fer et d'airain — l'âge des héros intercalé entre les deux derniers est secondaire — et décrit comment de l'un à l'autre la situation de l'humanité empirait progressivement, depuis l'état paradisiaque qui régna durant l'âge d'or jusqu'à l'état malheureux et mauvais des temps actuels qui représentent l'âge de fer. Il ne prévoit véritablement aucune modification essentielle : l'avènement d'un temps tout à fait heureux lui est étranger. Tout au plus s'attend-il à une amélioration de l'état actuel, v. 273.

Ovide, au commencement de ses *Métamorphoses*, I, 89-150, a repris cette division de l'histoire humaine en quatre périodes sans nourrir non plus l'espoir d'une ère de salut. Cependant, à la fin du même ouvrage, XV, 858 sq., il glorifie, déifie l'empereur Auguste à tel point qu'il semble prendre son règne pour un temps de bonheur extraordinaire, pour une époque nouvelle. Ovide est loin d'être le seul dans le monde gréco-romain à exalter un prince et à le saluer comme inaugurant une nouvelle période de bonheur. Cette coutume que nous avons constatée chez les Assyro-Babyloniens et les Égyptiens se rencontre également en Grèce et en Italie. En Grèce d'abord, surtout à partir du moment où l'ancienne croyance aux dieux commençait à chanceler, on donnait à de grands hommes le titre de sauveur, σωτήρ, réservé jadis aux divinités. C'est ainsi qu'en 307 av. J.-C., les Athéniens appelaient Antigone et Démétrios Poliorcète « dieux sauveurs ». Plus tard cette glorification fut surtout en usage sous les Ptolémées et les Séleucides. Voir l'inscription trilingue de Rosette, Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, t. I, n. 90, et encore davantage sous les empereurs romains.

Aucun n'a été autant qu'Auguste exalté comme le sauveur du monde. Dans l'inscription d'Halicarnasse,

Ancient greek inscriptions in the British Museum, n. 894, se lit la description suivante de son règne : « L'éternelle et l'immortelle force physique de l'univers a donné aux hommes le suprême bien en faisant entrer dans notre heureuse vie César Auguste, père de sa patrie... et sauveur du genre humain tout entier, dont la providence exauce non seulement toutes les prières mais les devance; car la terre et la mer sont en paix, les villes fleurissent par suite des bonnes lois... et possèdent le comble de tout bonheur... » Ce qu'on gravait en province sur les rochers, les poètes l'exprimaient dans la capitale en vers plus artistiques. Horace et Virgile rivalisaient à cet égard avec Ovide. Horace chantait que l'empereur était un dieu semblable à Jupiter, *Odes*, III, v, 1 sq., que les dieux avaient donné à l'humanité en la personne d'Auguste le meilleur don et que, même si l'âge d'or revenait, ils ne pourraient rien donner de mieux, *Odes*, IV, II, 37 sq. Virgile n'est pas d'un enthousiasme moins débordant. Dans l'Énéide, II, 789 sq., il décrit Auguste comme un descendant des dieux qui procure au Latium l'âge d'or.

Avec raison on a vu dans ces formules non seulement l'expression d'un servilisme exagéré, mais aussi le témoignage d'une profonde aspiration vers une période de paix et de joie, l'expression de l'espoir que l'empereur Auguste réaliserait ce rêve de bonheur.

Un poème surtout est devenu célèbre par l'attestation qu'il contient de ce désir de béatitude et la prédiction du sauveur qui doit la procurer. Une vingtaine d'années avant de composer l'Énéide, Virgile avait annoncé dans la quatrième églogue la naissance d'un enfant prodigieux qui donnerait la paix au monde et tout ce qu'il peut en outre désirer : aussi bien le dernier âge du monde annoncé par la sibylle de Cumes est sur le point de commencer, c'est le début d'une longue série de siècles :

Ultima Cumæi venit iam carminis ætas ;
Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo.

Un enfant va naître qui mettra fin à l'âge de fer et inaugurera l'âge d'or. Il vivra comme un dieu; on le regardera avec admiration; par son gouvernement il apportera la paix au monde; toute trace de crime y disparaîtra. Dès son enfance la nature se transformera merveilleusement: pendant que son berceau sera entouré des plus belles fleurs qui pousseront en partie sur place même, dans les prairies qui exhalent les parfums les plus délicieux les troupeaux de bœufs n'auront plus à craindre les lions. Les serpents et toutes les plantes vénéneuses disparaîtront. Les champs seront couverts d'épis dorés, les broussailles sauvages porteront des raisins. Les feuilles des vieux chênes suinteront le miel. Cependant avant que l'enfant atteigne l'âge mûr, il y aura encore une fois une grande guerre semblable à celle de Troie. Mais ensuite le bonheur sera complet sur la terre. On n'aura même plus besoin de bateliers qui traversent les mers, parce que chaque pays fournira tous les produits et cela sans travail; les laboureurs et les vignerons n'auront plus à peiner; les foulons pas davantage, parce que la toison des brebis donnera directement la pourpre et les autres couleurs. Tout le monde se réjouit de cet heureux temps qui approche et le poète lui-même espère le voir.

Tel est le contenu de ce poème. Il n'est pas étonnant que, dans l'antiquité et le Moyen Age, il ait valu à Virgile l'honneur d'être rangé parmi les prophètes; car il rappelle tout à fait les prédictions d'Isaïe sur Emmanuel. Encore aujourd'hui cette églogue attire l'attention. La meilleure preuve en est que la dernière dizaine d'années n'a pas vu paraître sur elle moins de huit études différentes : A. F. Royds, *Virgil and Isaiah*, 1918; J. J. Hartmann, *Virgilius profeet*, dans *Nieuwe Th. Stud.*, 1921, p. 293 sq.; K. Witte, *Virgils vierte Ekloge*, dans *Wiener Studien*, 1922; Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 552-572; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924; Fr. Kampers, *Vom Werdegang der abendländichen Kaisermystik*, 1924, p. 65-86 : *Vergils vierte Ekloge;* A. W. Heidel, *Vergils Messianic expectations*, dans *Amer. Journal of Philol.*, 1924, p. 205 sq.; W. Weber, *Der Prophet und sein Gott, eine Studie zur vierten Ekloge Vergils, Beihefte zum Alten Orient*, 1925. Auparavant avaient paru K. L. Convay, *The messianic idea in Vergil*, dans *Hibbert Journal*, 1907; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909. Tous ces travaux ont pour but d'éclaircir le sens du poème qui, tout en étant facile à comprendre dans l'ensemble, renferme des obscurités dans plusieurs de ses détails. On discute en particulier sur l'enfant qui est ici visé. Pourtant l'occasion du poème est bien connue. Il est adressé au consul Pollion, après que celui-ci eut réussi en 40 av. J.-C. à rétablir la paix entre Octave, le futur empereur Auguste, et Antoine et qu'en gage de leur réconciliation la sœur de celui-là, Octavie, fut donnée comme épouse à celui-ci. Au moment du mariage elle était enceinte de son mari précédent. D'après les uns, par exemple, König, *Messianische Weissagungen*, p. 27, il s'agit de l'enfant attendu d'Octavie, d'après les autres, par exemple Lietzmann, *Der Weltheiland*, p. 3, 5, c'est un fils de Pollion; d'autres encore, par exemple P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, p. 88, pensent à un fils d'Octave. Un quatrième groupe d'auteurs, entre autres A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, p. 225, n'accepte pas que Pollion soit visé et préfère identifier l'enfant avec le futur empereur Auguste. Le fait qu'il y a tant d'incertitude sur la détermination de l'enfant prouve que sous ce rapport le texte est très ambigu. Il est d'autant plus précis par rapport à son fond principal, savoir l'annonce d'un enfant qui sera le roi de l'âge d'or de l'humanité. Si Virgile n'était pas un païen, et si son poème ne contenait pas tant de traits mythologiques, on serait tenté de dire que la quatrième églogue est une prophétie messianique; car il y prédit en termes précis l'apparition du sauveur du monde. Ce qui est particulièrement surprenant, c'est que sa prédiction se rapproche des oracles prophétiques non seulement par l'idée générale, mais aussi par bien des détails : la description de la paix qui doit régner dans la nature rappelle tout à fait le chapitre XI d'Isaïe, et la nouvelle guerre qui transitoirement troublera le bonheur de l'âge d'or fait penser aux chapitres XXXVIII-XXXIX d'Ézéchiel contenant la description de l'expédition de Gog. Ces ressemblances amènent à croire que, sinon directement, au moins indirectement par l'intermédiaire des oracles sibyllins, Virgile dépend ici des prophètes d'Israël, dépendance qui s'explique sans difficulté quand on pense qu'il y avait au temps d'Auguste, huit mille Juifs à Rome, Josèphe, *Ant.*, XVII, XI, 1, et que les Juifs de la Diaspora faisaient une grande propagande pour leurs idées religieuses. Pour expliquer l'origine de cette conception d'un sauveur chez Virgile, les auteurs modernes ont recours aux textes de la littérature assyro-babylonienne, égyptienne et gréco-romaine mentionnés plus haut, qui contiennent des éloges dithyrambiques de rois, surtout Lietzmann et Norden, ou à l'ambiance du monde romain qui, à l'époque d'Auguste et de Virgile, las des sanglantes guerres fratricides, désespérant de la triste situation et des hommes ordinaires incapables d'y remédier, aspirait après un sauveur héroïque et divin, Weber et Gall. Ils n'ont pas tort en traçant ainsi « le tableau généalogique » (Norden) de l'enfant décrit par Virgile et en rattachant l'idée du sauveur à la banqueroute du paganisme. Mais il faut relever au

moins également l'influence des conceptions juives. Gall l'observe avec raison contre Norden qui cherche à écarter cette influence; mais c'est à tort que, suivant ses prédilections personnelles, il veut aussi faire entrer en ligne de compte le parsisme.

Il s'ensuit que la prédiction messianique de Virgile ne s'explique pleinement que comme un écho des grandes prophéties de l'Ancien Testament.

Il est vrai que le P. Lagrange soutient une conception toute différente de la IVe églogue. D'après lui il ne peut y être question ni de messianisme ni de connexion avec l'Ancien Testament. Conformément à la coutume orientale de diviniser les souverains, Virgile aurait glorifié Octave et son fils, chanté d'avance le culte de l'empereur.

Pour écarter du poème le sens messianique, le P. Lagrange relève que c'est au père de l'enfant qu'est attribuée la pacification du monde et la réalisation du bonheur. Rien de plus exact. Mais il est non moins vrai que la naissance de l'enfant est regardée comme l'inauguration de la félicité des hommes : il est expressément dit que l'enfant apporte la paix et que son apparition ouvre l'ère nouvelle. L'enfant est donc présenté comme sauveur du monde.

Pour prouver ensuite qu'une infiltration d'idées juives n'est guère probable, le P. Lagrange insinue d'abord que, par *ultima Cumæi venit iam carminis ætas*, Virgile ne fait pas allusion à la Sibylle de Cumes, mais qu'il « désigne le poème d'Hésiode ». Cependant le poète grec, ainsi que nous venons de le voir, a parlé de l'âge d'or uniquement comme d'un temps primordial, mais aucunement comme d'une époque dont le retour pourrait être espéré pour l'avenir. Le P. Lagrange fait valoir en second lieu la différence qui existe entre la conception du Messie, telle qu'elle se rencontre dans le IIIe livre sibyllin, et celle du prétendu Messie de l'églogue : là le sauveur descend du ciel et rétablit l'ordre par une intervention foudroyante, ici le sauveur naît et il n'y a aucune autre relation entre lui et le bonheur que celle de la coïncidence. Sans doute cette différence existe. Mais il y a d'autre part deux traits qui s'accordent tout à fait, savoir l'annonce de la paix dans le règne animal et d'une guerre qui troublera momentanément la paix paradisiaque, et cette harmonie semble difficile à expliquer sans une dépendance. Supposé même que les oracles sibyllins ne doivent pas être pris en considération, il reste toujours la ressemblance frappante entre Is., IX-XI, et la bucolique de Virgile : le prophète et le poète présentent la naissance d'un enfant merveilleux comme l'ouverture de l'ère de prospérité. Cet accord non plus ne peut amener le P. Lagrange à supposer une source judaïque aux conceptions de Virgile. Il l'écarte une fois de plus — c'est son troisième argument — pour cette raison que le poète n'aurait pu prendre contact avec le judaïsme qu'au moyen d'un rapport entre Pollion et Hérode. A quoi il ajoute que le messianisme des Juifs nation vaincue par les Romains, « n'avait pas de chance de séduire Virgile ». Or il n'est pas nécessaire d'admettre le séjour d'Hérode à Rome, en 40 av. J.-C.; l'existence d'une colonie juive florissante dans la capitale même de l'Empire romain offrait à un Romain des possibilités normales de connaître les idées juives. Et, en un moment où le syncrétisme religieux était si fort à la mode, est-il tellement invraisemblable que Virgile ait pu être inspiré par cette espérance admirable du messianisme?

Il n'est donc pas démontré qu'une influence juive sur Virgile soit impossible et il semble même, à tout prendre, que cette hypothèse est celle qui explique le mieux les particularités de son poème.

5° *La fin de l'ordre actuel d'après les Hindous.* — Parmi les religions de l'Inde, l'hindouisme présente également un parallèle avec l'espérance messianique. Vischnou, qui, dans la religion védique jouait un rôle secondaire est devenu pour les Hindous le dieu suprême, qui se révèle aux hommes par dix incarnations successives. Il vient chaque fois que l'immoralité et le malheur ont atteint leur point culminant. La première fois il a apparu sous la forme d'un poisson pour sauver les hommes du déluge. La huitième fois il s'est manifesté en la personne du héros divin Krischna, qui, encore enfant, écrasa un serpent. La neuvième incarnation eut lieu en Bouddha. La dixième se fera dans l'avenir. Elle sera la plus importante; car alors Vischnou apparaîtra en personne : il défendra le bien et détruira le mal; des débris du monde ancien il construira un monde nouveau et instituera une ère de bonheur. Tenant dans sa main droite un glaive brillant, il descendra du ciel sur un cheval blanc, il détrônera les barbares pour donner le gouvernement aux justes.

Il semble que cette croyance en la suprême révélation de Vischnou ait un vrai caractère eschatologique, et ne se rapporte pas seulement au bouleversement physique du globe comme le suppose König, *Messianische Weissagungen*, p. 21 sq.

Voir P. A. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. II, 3e édit., 1905, p. 137 sq.; A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, p. 252 sq.; Macnicol, *Hinduism and Christianity, some points of contact and divergence*, dans *Expos. Times*, 1924, 1925, p. 323 sq.; E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien*, 1928.

6° *La fin du monde d'après les mythes germaniques.* — La mythologie germanique connaît, elle aussi, la fin du monde actuel et son renouvellement en vue d'inaugurer une ère de bonheur. La catastrophe mondiale est causée par la méchanceté des dieux plutôt que des hommes. Elle est surtout inévitable par suite de la mort de Baldur qui est le dieu soleil. Elle se fera par une conflagration de l'univers et par l'assaut des vagues de la mer qui doit entrer en ébullition. Dieux et hommes périssent et la terre brûlante est engloutie par l'océan. Mais après le cataclysme a lieu le crépuscule des dieux : un nouveau monde surgira, il sera revêtu de verdure et les épis y pousseront sans semence. Baldur et d'autres dieux reviendront à la vie. Il y aura aussi de nouveau des hommes. Cette seconde humanité descend d'un couple qui a échappé au désastre. Aucun mal ne régnera plus sur la terre. Tel est le contenu du premier chant, Voluspa, de l'Edda, combiné avec celui d'autres contes. C'est un mythe qui a trait au renouvellement de la nature au printemps, mais aussi au renouvellement du monde à la fin des temps, de sorte qu'il a un aspect eschatologique. Il exprime l'espérance des Germains en un monde meilleur.

Wolfgang Golther, *Handbuch der nordischen Mythologie* 1895.

IV. Comparaison entre les prophéties de l'Ancien Testament et les faits du Nouveau. — Étant donné que tout le messianisme est une aspiration vers l'avenir religieux d'Israël et du monde, il reste à voir comment les prédictions se sont réalisées, c'est-à-dire dans quelle mesure le christianisme correspond à l'espérance entretenue par les prophètes.

Saint Jean-Baptiste ouvrit sa prédication par cet appel : « Faites pénitence car le royaume des cieux est proche », et il présenta le Christ comme l'agneau qui enlève les péchés du monde, comme celui qui a existé avant lui et dont il n'est pas digne de dénouer les sandales. Le Sauveur annonça à plusieurs reprises que le royaume de Dieu était venu. De même il releva et il prouva qu'il était le Messie attendu, qu'en lui se réalisaient les antiques prédictions. Les apôtres ont

unanimement et continuellement prêché que Jésus-Christ avait apporté au monde le salut si souvent annoncé et si ardemment attendu : toutes les promesses s'étaient réalisées en lui, II Cor., I, 20.

D'après ces affirmations si autorisées, il ne peut y avoir de doute que le Nouveau Testamente soit l'accomplissement de l'espérance israélite. D'autre part la comparaison entre le contenu de cette espérance et la mission du Christ montre qu'il ne s'agit pas d'une concordance absolue : le salut, tel qu'il s'est réalisé, et la prédiction, telle qu'elle en avait été faite, ne coïncident pas comme les deux membres d'une équation. Il y a accord, mais il y a aussi désaccord.

Il y a accord : Comme les prophètes l'ont annoncé, le royaume de Dieu embrasse tout l'univers. Les membres non seulement d'un seul peuple mais de tous les peuples y appartiennent. Avec une rapidité miraculeuse la croyance au Dieu unique a remplacé l'idolâtrie du monde antique, et sans arrêt elle s'est répandue jusqu'aux confins de la terre. Les peuples les plus civilisés sont monothéistes; leur civilisation remonte en dernière analyse à leur évangélisation et repose sur les principes chrétiens.

Conformément aux oracles messianiques, le culte de Dieu est devenu surtout intérieur et consiste essentiellement en l'accomplissement de sa sainte volonté: il se pratique en outre de l'Orient jusqu'à l'Occident par un sacrifice sublime et pur. En union intime avec ce culte se réalise par les moyens les plus efficaces la sanctification des âmes tant de fois prédite par les voyants de l'Ancien Testament

Toute cette religion absolue et parfaite a été communiquée au monde, comme il avait été prédit depuis Abraham, par l'intermédiaire d'Israël : les apôtres étaient des Juifs, et elle n'est autre chose que le plein développement du culte mosaïque : *non veni solvere sed adimplere.*

Dans le nouveau royaume de Dieu, le Christ, c'est-à-dire le Messie, occupe une place unique. En Jésus le Messie des prophètes est vraiment venu. En harmonie avec les prédictions d'Isaïe et de Michée il sortit de la souche de David, il naquit d'une vierge à Bethléem. Il posséda la nature divine dans une mesure tout autre que n'avaient pu le soupçonner David en le nommant « fils de Dieu » et Isaïe en le désignant par « Dieu fort ». Comme il avait été annoncé dans les quatre chants du Serviteur de Jahvé, il enseigna la vérité comme personne avant lui, il gagna les hommes, surtout les pécheurs, par sa bonté et sa sainteté; il acheva sa vie pour expier les péchés du monde par le supplice le plus douloureux.

Mais il y a aussi désaccord; d'une part, en effet, à côté des prédictions qui se rapportent au caractère spirituel du règne messianique, il y en a un bon nombre qui visent le cadre national et le bonheur matériel de ce règne; d'autre part, le rôle du Christ pour le salut éternel des âmes dans le monde transcendant dépasse singulièrement ce que les prophètes avaient prédit de lui.

Ce désaccord ne doit pas étonner : il est la suite inévitable de l'imperfection de l'Ancien Testament. Autant la fleur est plus développée que le bouton, autant le Nouveau Testament dépasse sous tous les rapports l'Ancien. Non seulement les institutions, mais aussi les révélations de la vieille alliance étaient accommodées à l'état primitif d'Israël et de l'humanité. Parmi ces révélations, celles qui ont trait à l'ère messianique semblent avoir été tout particulièrement revêtues de formes qui les rendaient accessibles à la mentalité juive. Plus on étudie les différents textes qui les contiennent, plus on constate combien Dieu s'y est adapté aux contingences d'Israël, et combien il a laissé aux prophètes la liberté de présenter les idées, qui leur étaient révélées sur l'état définitif de la religion, sous des formes personnelles et aptes à frapper l'attention de leurs auditeurs. « Parce que la promesse (messianique) était énoncée par des hommes, que ces hommes appartenaient à une certaine race, et vivaient dans un certain pays, elle devait refléter leurs préoccupations, leurs angoisses, leur attente et presque jusqu'à leurs passions, comme la loi se conformait aux faiblesses du peuple d'Israël et à la dureté de son cœur », Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 557.

Cette adaptation à l'ambiance israélite de la révélation relative au bonheur messianique et le désaccord entre l'attente et la réalisation qui en résulte, se constatent surtout dans deux directions, savoir d'abord la multiplicité surprenante et complexe des conceptions du Sauveur et du salut, puis le caractère non seulement terrestre, mais matériel et national, de l'espérance juive.

Nous avons relevé le premier fait en essayant de faire la synthèse et de montrer le développement des idées messianiques. Elles sont si nombreuses et si différentes qu'elles ne peuvent pas être réunies dans une seule perspective. Les conceptions fondamentales reviennent toujours, mais chaque prophète leur donne des couleurs si nouvelles et surtout en fait à tel point le reflet de la situation de son époque, qu'il semble souvent plutôt transformer que compléter les vues de ses prédécesseurs.

Il s'ensuit que les détails des descriptions messianiques sont d'ordinaire accessoires. Il en est qui sont importants et, tout à l'heure, en esquissant la manière dont l'espérance juive s'est réalisée, nous en avons souligné quelques-uns. Mais, pour la plupart, ils sont secondaires et prouvent que « les prophètes étaient éclairés d'une lumière surnaturelle sur la substance des choses annoncées, rarement sur le temps et le mode de leur accomplissement... ils placent le fait prédit qui est certain, dans un milieu probable », Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. IV, col. 418 et 419. C'est pourquoi l'argument prophétique, pour démontrer le caractère surnaturel du christianisme, ne doit pas et ne peut pas consister en premier lieu en une confrontation d'une foule aussi grande que possible d'indications détaillées, ramassées dans la littérature prophétique et d'un nombre non moins considérable de traits particuliers de la vie et de l'œuvre du Christ; il faut, au contraire, le faire valoir en fixant l'attention sur l'ensemble et en dégageant dans les oracles les grandes lignes. Alors seulement on voit le messianisme juif converger d'une façon admirable vers le christianisme, et l'Ancien Testament se réaliser pleinement dans le Nouveau. Cette nouvelle forme de l'argument prophétique imposée par l'exégèse, voir Lagrange, *loc. cit.*; Condamin, *loc. cit.*; Touzard, *L'argument prophétique*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1908, p. 81-116, 731-750, *Les prophéties de l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé français*, 1908, t. LVI, p. 513-48; *Comment utiliser l'argument prophétique?* 1911, est aussi celle qu'adoptent bien des théologiens et apologistes contemporains, par exemple, Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. I, 20e édit., p. 187 sq.; Rivière, art. *Christianisme*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. II, col. 148-150 (cf. art. *Prophétisme*, *ibid.*, t. V, col. 838-841). Voir déjà Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908, p. 284-290 ; et, parmi les anglicans conservateurs, A. B. Bruce, *Apologetics*, 1892, p. 246-261.

Si, jusqu'à nos jours, tant d'apologistes ont préféré l'autre manière qui argumente sur les détails, ils l'ont fait à la suite des évangélistes et de saint Paul, qui, tenant compte des méthodes et des besoins de leur temps et de leur milieu, ont voulu surtout faire ressortir que beaucoup de faits du Nouveau Testament

avaient été présagés par tel type ou tel oracle. Du temps des apôtres les rabbins attribuaient précisément aux moindres indications des textes prophétiques une valeur exagérée et en attendaient la réalisation littérale; au surplus ils mettaient en relation avec le Sauveur futur des paroles et des épisodes de l'Ancien Testament, qui n'avaient aucune portée messianique; c'est pourquoi il n'est pas étonnant que ces procédés d'exégèse en vigueur dans la théologie rabbinique se rencontrent également chez les apôtres. Après en avoir fait une étude détaillée dans la *Revue pratique d'apologétique*, M. Touzard, les résume dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1647, de la façon suivante : « Tantôt on attribue à un détail du texte une précision qu'à l'origine il ne comportait pas (cf. Matth., XXI, 4-5, et Zach., IX, 9, à propos de l'ânesse et de l'ânon). Tantôt le texte n'est en rapport avec le fait que grâce à une leçon particulière aux Septante (cf. Matth., III, 3, et Is., XL, 3; Matth., XIII, 35, et Ps., LXXVIII, 2; Matth., XXI, 16, et Ps., VIII, 3). On voit encore des textes d'une portée générale restreints à une signification très particulière (cf. Matth., IV, 6, et Ps., XCI, 11, 12); des textes relatifs à Jahvé qui sont appliqués au Messie (cf. Matth., III, 3, et Is., XL, 3); des textes relatifs à Israël qui sont interprétés du Messie (cf. Matth., II, 13-15, et Ps., XI, 1); des rapprochements beaucoup plus artificiels (cf. Matth., XXVII, 9, 10, et Zach., XI, 13); c'est surtout dans saint Paul que de telles explications abondent. » « On doit, conclut l'auteur, col. 1648, regarder comme purement accommodatices les applications que, peut-être sous l'influence du milieu ambiant, les apôtres font à Notre-Seigneur et à son œuvre de paroles qui ne se rapportent à ce sujet, ni au sens littéral ni au sens spirituel. »

Non moins frappant que la diversité des perspectives messianiques est leur caractère matériel et national, qui devient à son tour une cause d'apparent désaccord entre les prophéties et les faits du Nouveau Testament. En effet, le messianisme a comporté de tout temps presque autant d'aspirations vers la gloire d'Israël que vers la gloire de Jahvé. L'établissement du règne de Dieu est presque toujours conçu comme identique à l'établissement du royaume des Juifs. Le Messie est prévu en premier lieu comme un roi puissant qui rétablira la puissance de son peuple. Les voyants promettent non seulement des bénédictions spirituelles mais aussi des biens matériels. Ils annoncent pour la plénitude des temps tout ce que l'homme peut rêver en fait de bonheur terrestre, et ils ne parlent jamais explicitement du salut et du bonheur ultraterrestres. Toujours ils envisagent l'ère messianique comme l'état définitif de l'humanité; ce n'est que dans les deux dernières apocalypses, toutes deux composées à l'époque chrétienne, que le temps messianique est considéré comme intermédiaire entre la vie actuelle de l'humanité et la vie transcendante.

Quel contraste entre ces vues des prophètes et la manière dont le Christ a conçu son œuvre! Il ne s'occupe que du salut spirituel des hommes sans prendre en considération leur nationalité. Il a décliné toute aspiration politique et purement terrestre par cette déclaration : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » L'union avec lui n'assurera un bonheur immuable à l'individu que dans l'autre vie et à l'humanité qu'à la suite de son second avènement.

Pour expliquer ce contraste il ne suffit naturellement pas de dire que les promesses temporelles avaient été données à condition qu'Israël restât fidèle à son Dieu. Sans doute les Juifs par leur endurcissement ont perdu ses faveurs et le droit de voir se réaliser l'espérance en un bonheur terrestre. Cependant les prophètes avaient annoncé l'arrivée du salut matériel d'une façon aussi certaine que celle du salut spirituel.

Non moins artificielle est l'exégèse de ceux qui supposent que les prédictions d'un paradis terrestre aménagé au temps messianique ne doivent pas être prises au pied de la lettre, mais dans un sens métaphorique, c'est-à-dire que sous un langage symbolique ces promesses de bonheur matériel seraient l'annonce d'une félicité spirituelle. Ce principe d'interprétation a été récemment recommandé par Dürr, *Ursprung und Ausbau der Heilandserwartung*, 1925, p. 74 sq.; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 46 sq., partiellement et avec beaucoup de réserve par Touzard, *Diction. apol.*, t. II, col. 1641 sq. Certes les descriptions parfois si exubérantes du bonheur matériel et de la gloire nationale dont les Israélites jouiront un jour ne sont pas à prendre dans un sens strictement littéral. Si en général, comme il vient d'être dit, il faut mettre bien des phrases au compte de l'imagination poétique et du goût personnel des prophètes, il faut d'autant plus le faire en face de ces tableaux de prospérité temporelle. Mais bien qu'ils exagèrent et qu'ils emploient des locutions métaphoriques, quand par exemple ils décrivent la santé admirable et la longévité des élus, la fertilité prodigieuse du sol, la prédominance d'Israël dans le monde, etc., les voyants ne veulent promettre au total que du bonheur matériel; car les biens spirituels sont prédits par eux, presque toujours simultanément et en des termes non moins clairs. Celui qui cherche dans ces passages uniquement un sens allégorique spirituel, méconnaît un des principes les plus élémentaires de l'interprétation philologique et exégétique. Il méconnaît surtout le cadre si terrestre de l'espérance messianique; car, puisque le messianisme ne visait pas l'au-delà, mais une félicité accordée sur cette terre en des conditions améliorées mais analogues à celles de maintenant, quoi de plus naturel que les Juifs aient attendu un bien-être pour l'âme et pour le corps, un prestige pour la nation et pour l'individu!

Mais alors comment comprendre ces oracles au contenu matériel et terrestre en face du caractère exclusivement spirituel du Nouveau Testament? Il n'y a qu'un seul moyen. C'est de les concevoir comme des éléments secondaires du messianisme qui devaient un jour, comme le judaïsme lui-même, devenir caducs. Ils furent longtemps indispensables comme enveloppe de l'attente du salut spirituel : ce n'est que par eux que Dieu a pu rendre cette sublime perspective accessible à l'esprit charnel et temporel des Juifs. Ils entouraient comme une gaine ce noyau précieux. Aussi longtemps que celui-ci n'était pas mûr, la gaine lui était inséparablement liée; mais elle devait tomber au moment où les révélations du Nouveau Testament sur l'autre vie faisaient apparaître comme infime toute aspiration nationale et matérielle. Ceci prouve une fois de plus que la relation entre les prophéties de l'Ancien Testament et les faits du Nouveau n'est pas seulement extérieure, et pour ainsi dire mécanique, mais surtout intérieure et organique. Le messianisme était la meilleure orientation de l'humanité vers le salut qui devait venir du Christ, et la religion chrétienne est l'épanouissement complet des éléments spirituels qui sont l'essentiel de l'espérance messianique. Malgré le désaccord extérieur, il y a donc, au fond, l'accord le plus parfait entre l'attente des Israélites et le salut des chrétiens : les oracles messianiques se sont réellement accomplis. La vraie portée du messianisme n'est saisissable qu'à la lumière de la révélation du Christ.

E. Hühn, *Die mess. Weissagungen*, t. II, *Die A. T. Zitate und Reminiszensen im N. T.* 1900; J. Richter, *Die mess. Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905; Lias, *The evidence of fulfilled prophecy*, dans *Bibliotheca sacra*, 1920.

L. DENNEFELD.

MÉTAPSYCHIQUE, mot proposé en 1905 par le Dr Ch. Richet pour désigner l'étude de certains faits actuellement inexplicables et qui paraissent dus à des forces intelligentes inconnues, comme pressentiments, télépathies, mouvements d'objets sans contact, apparitions, etc.

A la grande différence du mot *métaphysique* qui a un sens *absolu*, parce que son objet est essentiellement distinct de celui de la physique, de telle sorte qu'aucun progrès de cette dernière science ne lui permettra d'envahir le domaine de la métaphysique, le mot de métapsychique ne peut avoir qu'un sens *relatif*, puisque les faits étudiés par elle, dès qu'ils sont expliqués rationnellement, cessent de lui appartenir et rentrent dans des chapitres nouveaux de la psychologie.

On distingue une métapsychique *subjective* et une métapsychique *objective*. La première étudie des phénomènes exclusivement intellectuels, et ceux-ci semblent dénoter une faculté mystérieuse de connaissance, une lucidité particulière que notre psychologie actuelle est incapable d'expliquer; on a proposé de l'appeler *cryptesthésie*.

La métapsychique objective traite de phénomènes matériels que la mécanique ordinaire n'explique pas : mouvements d'objets sans contact, maisons hantées, fantômes, matérialisations photographiables, sonorités, lumières...

La métapsychique *prétend* être une science d'observation exerçant une critique sévère sur les faits apportés, car il faut éliminer les éléments d'erreurs, particulièrement nombreux en semblable matière, illusions, fraudes conscientes ou inconscientes. Elle est aussi une science expérimentale qui s'efforce de provoquer les faits et même de procéder à certaines mesures. On admet généralement qu'un fait est expliqué scientifiquement, quand on peut le provoquer à volonté, et qu'on a pu déterminer les relations quantitatives qui le rattachent à ses antécédents nécessaires.

Si le mot est récent, les faits étudiés sont connus depuis le début de l'humanité civilisée, c'est pourquoi l'on peut distinguer quatre périodes dans l'élaboration de cette science difficile.

1° Une période *mythique* que nous pourrons faire durer jusqu'au XVIIIe siècle, c'est l'occultisme. Cf. C. de Vesme, *Storia dello spiritismo*, 3 vol., Turin, 1896-1898; Albert Caillat, *Manuel bibliographique des sciences psychiques et occultes*, 3 vol., Paris, 1913.

2° Une période *magnétique* qui commence avec Mesmer (1733-1815). Mesmer recourt au magnétisme animal pour guérir certaines maladies; ses procédés sont continués et perfectionnés par Puységur, d'Eslon, Deleuze.

3° Une période *spirite* qui débute en 1847 par les sœurs Fox à Hyderville; la religion nouvelle se répand comme une traînée de poudre en Amérique, puis en Europe, provoquant les beaux travaux de Chevreuil, *De la baguette divinatoire, du pendule explorateur et des tables tournantes*, Paris, 1854; de Faraday, *The table turning delusion*, dans *Lancet*, 1853. Le Dr H. Rivail publie le *Livre des esprits*, Paris, 1857, et le *Livre des médiums*, Paris, 1861, sous le pseudonyme d'Allain Kerdec; il tente d'expliquer les faits indéniables par la grossière hypothèse d'*esprits* qui cherchent à se réincarner. Ces théories seront développées en Angleterre par A. Russell Wallex.

4° Une période *scientifique*. Une *Société dialectique* de 36 membres se réunit à Londres en 1869 pour contrôler scientifiquement les faits apportés. Elle décida le grand physicien W. Crookes à en faire lui-même l'étude avec deux médiums : Douglas Home et Florence Cook. Il publia des mémoires remarquables de 1869 à 1872. Chez nous, le Dr Richet procédait à des recherches semblables dès 1875. La *Society for psychical Research* fut fondée à Londres en 1882 par E. Gurney et Fr. Myers; à Paris parurent les *Annales des sciences psychiques* (1890-1920), dirigées par C. de Vesme, puis la *Revue métapsychique*, dirigée par le Dr Geley.

Les principaux médiums utilisés de 1885 à 1920 sont : Slade, Eglinton, Stainton Moses, Marthe Béraud, Stanislawa Tomczyk, miss Goligher, Mad. Lesnard. Mad. Piper, de Boston, a été étudiée par William James, R. Hodgson, Hyslop, Fr. Myers, Sir Oliver Lodje, Sir Barrett.

I. Métapsychique subjective. — Un grand nombre de faits indubitables, présentant l'apparence de la cryptesthésie, ne relèvent plus de la métapsychique, car ils doivent être rattachés à la psychologie normale de l'*insconscient*.

On admet généralement aujourd'hui que l'esprit peut travailler sans que la conscience assiste à ce travail, et même que l'inconscient est capable de tout ce que peut faire le conscient. On admet d'autre part que nul souvenir du passé ne s'efface et que, si la conscience oublie beaucoup, la mémoire conserve tout dans les profondeurs de l'inconscient. Même, si l'on trouvait ces affirmations trop absolues, il est incontestable que l'esprit est capable d'accomplir d'une façon inconsciente des œuvres analogues à celles qu'il accomplit avec conscience, et que la mémoire conserve dans ses profondeurs des souvenirs que nous croyons à jamais oubliés — et cela suffit pour expliquer bien des phénomènes qui paraissaient autrefois humainement inexplicables.

C'est ainsi que les mouvements des tables tournantes s'expliquent par des impulsions inconscientes des mains qui les touchent, cf. Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui*, Montpellier, 1928, et *Le psychisme inférieur*. Elles pourront même révéler des choses qui semblent inconnues des assistants, mais si ces choses existent réellement dans leur inconscient, provenant de lectures oubliées ou de visions distraites. On peut considérer ces phénomènes comme relevant de la psychologie normale, et dès lors ils ne seront plus objet de la métapsychique.

De même les altérations ou dédoublement de conscience étant des phénomènes parfaitement étudiés par la psychologie pathologique, on pourra s'expliquer que le médium, en état de transe, prenne l'allure d'un personnage défunt, en adopte le langage, en rapporte les sentiments présumés : si étranges que soient ces manifestations, elle ne permettent pas de supposer l'intervention d'esprits désincarnés, comme l'imaginent gratuitement les spirites, ni même l'action d'un nouveau sens différent de ceux étudiés par la psychologie.

Au contraire la cryptesthésie peut être étudiée chez les êtres normaux, les hypnotisés, les médiums, et chez certains individus dénommés *sensitifs*, parce qu'ils semblent doués d'une lucidité spéciale.

La cryptesthésie pragmatique (appelée *psychométrie* par Buchanan) s'exerce au contact d'un objet ayant quelque rapport avec la chose à voir (mèche de cheveux d'une personne éloignée ou morte) ou par la vision dans un cristal ou par l'audition dans une coquille; ce sont des faits renouvelés des anciens : *hydromancie*, divination par l'eau d'une fontaine, *lécanomancie*, vases pleins d'huile, *catoptromancie*, miroirs, *cristallomancie*, boules de verre, *onychomancie*, ongle de la main couvert d'un peu d'huile.

Ces faits, s'ils sont véritables, semblent dénoter un sens supplémentaire dont les indications généralement peu précises sont ordinairement inaperçues.

Il y a aussi les faits de *xénoglossie*, compréhension,

lecture, écriture, prononciation d'une langue qu'on n'a pas apprise, cas tout différent du prétendu langage martien d'Hélène Smith étudié par Flournoy, œuvre de pure imagination.

La baguette divinatoire tourne d'elle-même auprès des nappes d'eau souterraines; bien plus, elle permet de découvrir les métaux cachés. On assure qu'une personne sur vingt possède le don de sourcier, beaucoup peuvent le développer. On a supposé une force inconnue, dénommée force *rhabdique*, agissant soit directement sur la baguette, ainsi que croit le ressentir le sourcier, soit plus probablement sur le système nerveux de l'expérimentateur et provoquant des contractions musculaires inconscientes. Dans ce cas on fait tourner la baguette alors qu'on croit lui résister.

Plus étranges encore sont les faits de monitions; ils sont trop nombreux pour être attribuables au hasard; il faut donc chercher la cause des visions à distance, ou même d'audition de certaines paroles fréquemment pendant le sommeil, parfois à l'état de veille; le plus souvent le phénomène se rapporte à un individu qui meurt à une grande distance.

On connaît même quelques cas de monitions collectives, celles-ci pouvant être simultanées ou non; ils porteraient à faire admettre une force cachée dans les choses ou dans les âmes, qui va trouver le percipient et émouvoir certaines régions de son inconscient.

La *prémonition* est plus étonnante encore; elle semble néanmoins démontrée. Certains individus peuvent annoncer des faits à venir et donner pour ces faits qui n'existent pas encore et qui sont imprévisibles, des détails tellement précis que nulle sagacité, nulle coïncidence fortuite ne pourrait expliquer cette prédiction. Il va sans dire que le phénomène futur existe déjà dans sa cause, mais pour l'y apercevoir ne faut-il pas un sens spécial? et c'est ce qu'examine la métapsychique.

II. Métapsychique objective. — Elle étudiera les télékinésies, déplacements d'objet sans contact (voir les expériences de W. Crookes avec le médium Home, dans les *Recherches sur les phénomènes du spiritualisme*, trad. fr., *Libr. des Sciences psychologiques*, Paris, 1872); les bruits et coups frappés *(raps)* dans une table sans contact avec le médium; l'écriture directe (un crayon enfermé dans une ardoise fermée écrit une réponse à la question posée), les ectoplasmies (matérialisations de formes existantes d'objets, de figures, de personnages), les lévitations, les bilocations, les maisons hantées.

Les phénomènes matériels objectifs sont rares, ils supposent l'intervention de quelque médium; ils doivent être contrôlés d'une façon extrêmement sévère. Mais trop de faits sont rapportés par des expérimentateurs sérieux et convaincus pour qu'on puisse les traiter par prétérition. Les nombreux cas de fraude indubitable ne permettent pas d'attribuer indistinctement à la fraude tous les faits signalés.

Dès lors il convient de chercher si les faits ne doivent pas s'expliquer par un sens caché et par des forces émergeant des corps, capables d'agir à distance et de se matérialiser pour prendre forme.

Qu'on s'imagine un homme jouissant du sens de l'odorat parmi ses semblables qui en seraient privés, et qui ne soupçonneraient pas l'existence de ce sens, ne leur paraîtrait-il pas sorcier par les indications qu'il leur fournirait sur des objets invisibles et hors de la portée des mains? Ainsi un sens caché, dont certains médiums sont doués et qui est susceptible de développement par l'exercice, permet peut-être d'atteindre des objets qui nous paraissent inaccessibles, parce qu'ils sont éloignés de nous par la distance ou la durée. Les pigeons ne se laissent-ils pas guider par un sens tout aussi mystérieux?

En tout cas, le théologien doit étudier les faits apportés pour en contrôler la réalité et en discuter l'interprétation. Il peut le faire avec une liberté d'esprit totale, car aucune explication ne s'impose à lui *a priori*, aucune n'est récusée par lui si elle paraît vraisemblable.

D'autre part, les condamnations de l'Église portées contre les diverses pratiques de divination ne préjuge nullement des résultats de la métapsychique. L'Église a sagement condamné des pratiques dans lesquelles on recourait aux démons, soit explicitement, soit implicitement; du jour où il sera prouvé que certaines de ces pratiques ne supposent aucune intervention des mauvais esprits, elles deviendront licites.

Montrer que certaines pratiques ont été longtemps à tort réputées diaboliques, ce n'est nullement nier le diable ou les diableries, c'est seulement les reléguer dans leur domaine véritable.

De même certains faits ont paru miraculeux qui peuvent s'expliquer naturellement; cela ne force pas à nier les vrais miracles, mais à les contrôler sévèrement.

R. Hedde.

MÉTAXAS Néophytos (1762-1861), évêque grec orthodoxe de Talantion en Phocide, puis évêque de l'Attique et métropolite d'Athènes, est une des figures ecclésiastiques les plus marquantes des débuts de l'indépendance hellénique et de l'autocéphalie de l'Église de Grèce.

Né à Athènes le 2 novembre 1762, Néophyte (au baptême, Nicolas) Métaxas entra de bonne heure au monastère de Pentéli, y remplit quelque temps les fonctions de maître d'école, et fut ordonné diacre le 7 août 1792. Après un séjour à Constantinople, où l'avait appelé son oncle Grégoire, métropolite de Césarée, et d'où il espérait pouvoir se rendre en Italie pour compléter ses études, il vint à Livadia en Phocide, comme archidiacre de l'évêque de Talantion, Gabriel. A la mort de celui-ci, en 1803, Néophyte lui succéda. Pendant la guerre de l'indépendance, l'évêque de Talantion joua un rôle très actif. Ce fut son éparchie qui fut la première de la Grèce continentale à se soulever. Après la mort d'Athanase Diacos, qu'il n'avait pu réussir à sauver, Néophyte passa dans le Péloponèse où il travailla, de concert avec d'autres prélats et hommes politiques, à constituer un gouvernement provisoire. Il fut président de l'Aréopage ou sénat de la Grèce orientale. Il prit part à la première assemblée nationale d'Épidaure, puis à celles qui suivirent, et s'occupa très activement du règlement des affaires ecclésiastiques de l'Hellade. En 1823, nous le voyons joindre à son titre celui d'évêque des Thermopyles; en 1824, il est chargé d'administrer comme *locum tenens* les diocèses de Paros, de Naxos, d'Athènes; en 1828, il est membre de la commission ecclésiastique envoyée au Péloponèse pour le rétablissement de la situation religieuse. Le 21 novembre 1833, lors de la nouvelle organisation des évêchés, Néophyte Métaxas est nommé « évêque de l'Attique », avec résidence à Athènes. Mansi-Petit, *Concil.*, t. xl, col. 215, n. 28. A ce titre, il fut souvent membre du saint synode, *ibid.*, col. 320 A, 441 A, jusqu'à ce qu'il en devînt le président à vie en 1850, avec le nom de métropolite d'Athènes. *Ibid.*, col. 470 A, où il signe le 6 septembre 1850 la lettre de remerciement adressée au synode de Constantinople pour la déclaration d'autocéphalie. Le Nicétas de Talantion, ὁ Κακοταλαντίου Νικήτας, excommunié par le patriarche Eugène de Constantinople le 1er mai 1821 avec les autres fauteurs de l'insurrection, Mansi-Petit, *Concil.*, t. xl, col. 155-156, est évidemment notre Néophytos victime d'un lapsus. Voir aussi *ibid.*, col. 500 D, où le nom de Néophytos figure dans le *Syntagmation* du patriarcat, d'avril 1855, en tête de la liste épiscopale de l'Église

hellénique. Néophyte mourut à l'âge de 99 ans, le 29 décembre 1861.

On a de lui les ouvrages suivants :

1. En 1828, il édita l'ὀρθόδοξος ὁμολογία d'Eugène Boulgaris : Ὀρθόδοξος ὁμολογία ἤτοι πίστεως ἔκθεσις κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἁγίαν, καθολικήν, ἀποστολικὴν καὶ ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν, συντεθεῖσα παρὰ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως καὶ πρῶτον νῦν ἐκδιδομένη εἰς φῶς παρὰ τοῦ πανιερωτάτου ἁγίου Ταλαντίου κυρίου Νεοφύτου Μεταξᾶ, τοῦ ἐξ Ἀθηνῶν, Égine, 1828, in-8° de 54 pages devenu très rare; voir H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910, n. 1133. — 2. Ἐγχειρίδιον περιέχον τὰ ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, πρὸς χρῆσιν καὶ γνῶσιν τῶν ἱερέων καὶ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν.., Athènes, 1832. C'est un recueil d'ordre plutôt catéchétique et pastoral, sur les sept sacrements, suivi d'un discours sur le sacerdoce; à la fin du volume, se trouve reproduit le célèbre discours eucharistique de Gennade Scholarios (voir *P. G.*, t. CLX, col. 352-373). A signaler dans ce recueil une brève, mais utile explication de la liturgie de la messe, p. 34-50. — 3. Ἱερογραφικὸν ἀπάνθισμα, ἐρανισθὲν καὶ συλλεχθὲν ἀπὸ διαφόρων ἱερῶν βιβλίων τῆς ὀρθοδόξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Athènes, 1846. — 4. Acolouthie ou office de saint Séraphin, moine du mont Dompos, Égine, 1828; 2e édit., Athènes, 1865; voir le titre complet dans L. Petit, *Bibliographie des acoloulhies grecques (Subsidia hagiographica*, 16), Bruxelles, 1926, p. 249-250. — 5. Une réédition de l'acolouthie de saint Philothée, Athènes, 1849. Cf. L. Petit, *op. cil.*, p. 241, n. 2.

Panaretos Constantinidès, Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων Ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς Ἀρχιεπισκόπων καὶ Μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν, dans la revue Σωτήρ, Athènes 1878-1879, t. II, p. 88-90; Chrysostome Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, t. I : Ἵδρυσις καὶ ὀργάνωσις τῆς αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1920, p. 21, 22, 35, 100, 108, 132, 140, 207, 363, surtout 367-370, 433; A. Goudas, Βίοι παράλληλοι, t. I, Athènes, 1872, p. 375-413; R. Bousquet, *L'évêché de Daulia-Talantion*, dans la revue *Échos d'Orient*, 1907, t. X, p. 298.

S. SALAVILLE.

MÉTEL Hugues, chanoine régulier, († vers 1150). — Né à Toul dans la seconde moitié du XIe siècle, il reçut aux écoles de la ville, alors florissantes, une instruction soignée. Il étudia ensuite sous Anselme de Laon la philosophie et la théologie où il acquit des connaissances sérieuses. Mais, à son témoignage même, sa vie était fort dissipée; il finit par se convertir et entra au couvent des chanoines réguliers de Saint-Léon dans sa ville natale. Sa correspondance le montre en rapports avec des personnages illustres de l'époque : le pape Innocent II, saint Bernard, Abélard, Héloïse, les évêques de Trèves, de Toul, de Wurzbourg. Il jouissait dans son milieu d'un certain renom de science, et on lui adressait volontiers des questions auxquelles il répondait avec empressement. Il a dû mourir vers 1150, sans que l'on puisse préciser exactement l'année.

Métel se vante d'avoir beaucoup écrit en vers, ayant une extrême facilité pour la poésie. A vrai dire, les quelques spécimens qui nous restent n'ont rien de particulièrement curieux; acrostiches de toutes formes, charades et énigmes, tout cela est bien médiocre. Une épître en vers à l'abbé Simon de Saint-Clément de Metz, que Métel engage à dormir moins, ne vaut guère mieux. Plus curieux est un dialogue en vers, *Certamen papæ el regis*, où le pape et l'empereur discutent la question des investitures, et qui a été composé sans doute au moment des tractations qui précédèrent le concordat de Worms (1122).

La correspondance en prose qui s'est partiellement conservée (55 lettres) offre à l'historien des mœurs, de la théologie, de la philosophie et même de la liturgie, un certain nombre de renseignements qui ne sont pas méprisables. Il y aurait intérêt à les recueillir dans le verbiage où ils sont trop souvent noyés, et à les rapprocher des témoignages contemporains. Signalons, au moins, les lettres : 40, critique de la dialectique et des méthodes en usage dans les écoles; 44, sur l'origine des idées; 45, sur les relations divines; 46, sur la connaissance par Dieu des futurs conditionnels; 26 et 33, sur la présence réelle, où l'auteur s'élève contre une nouvelle recrudescence des idées bérengariennes; 39, sur la réitération de la pénitence; 27, sur l'utilité de la prière pour adoucir les souffrances des damnés; 35 et 36, sur diverses questions canoniques et en particulier sur l'ordination des fils de prêtres; 47, sur le duel (judiciaire) et les ordalies. Tout cela témoigne d'une érudition assez copieuse, bien que mal digérée, d'une assez grande méfiance à l'endroit des idées nouvelles, d'un attachement solide aux autorités anciennes et spécialement à saint Augustin que l'auteur semble assez bien connaître. Et c'est fort caractéristique du mouvement des idées au milieu du XIIe siècle.

1° *Textes.* — Mabillon, qui avait connu le ms. des lettres avait donné les n. 1, 10, 18 dans son édition de saint Bernard, voir *P. L.*, t. CLXXXII, col. 687-691; le n. 33, à Gerland, sur la présence réelle, dans *Veler. Analecl.*, t. III, 1682, p. 459 sq. (reproduit dans *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1273). L'édition complète des lettres et des poèmes se trouve dans C. L. Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, Saint-Dié, 1731, t. II, p. 312-420; l'épître en vers à l'abbé de Saint-Clément a été publié par G. Wattenbach, dans *Neues Archiv*, 1892, t. XVII, p. 357; le *Certamen papæ el regis*, par H. Bœhmer, qui donne aussi une nouvelle édition de la lettre 36, dans *Monum. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. III, 1897, p. 713-719.

2° *Études.* — Outre les notices plus ou moins sommaires des éditeurs aux divers endroits cités : dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 656-658 (où l'auteur cherche à attribuer à Métel, conjecture invraisemblable, la chanson de *Garin le Lohérans*), cf. *Histoire de Lorraine*, 2e édit., Nancy, 1745, p. CXXII; Moréri, *Le grand Dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, au mot *Métellus (Hugues)*, col. 505; *Histoire littéraire de la France*, t. XII, 1763, p. 493-511, donne une analyse très complète des principales lettres; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 193.

É. AMANN.

MÉTEMPSYCOSE. — La métempsycose est une doctrine philosophique qui admet que l'âme passe de corps en corps. Comme l'a fait remarquer Olympiodoro, il serait plus juste de dire *métensômatose* (*Ad Phædon.*, 81, 2), car ce n'est pas le corps qui change d'âme, mais l'âme qui change de corps. Cette doctrine a été renouvelée en ces derniers temps par les tenants du spiritisme et de la théosophie, voilà pourquoi nous croyons devoir la traiter avec plus d'ampleur, notons toutefois que les spirites et théosophes emploient le terme de *réincarnation* pour bien marquer qu'ils limitent les migrations de l'âme à travers les seuls corps humains, tandis que la métempsycose peut s'étendre aux animaux et même aux végétaux. I. Histoire. II. Discussion (col. 1592).

I. HISTOIRE. — 1° *Primitifs.* — Ceux-ci sont portés à l'animisme; ils imagineront que l'âme regrette son vieux corps : aussi aspire-t-elle à rentrer, et rentre-t-elle effectivement, soit dans des objets qu'elle affectionne, soit dans des animaux vivants, soit dans des créatures humaines — des enfants — où elle revit sa vie antérieure par une sorte de métempsycose mal définie. A. Le Roy, *Les populations de culture inférieure*, dans *Christus*, édit. 1916, p. 58. Certaines âmes sont parfois regardées comme mortelles, d'autres se réincarnent : telles fréquemment les âmes des petits enfants. A. Bros, *La religion des primitifs*, dans

Où en est l'histoire des religions?, Paris, 1911, t. I, p. 86.

2° *Chine.* — Quoique le culte des morts y ait une grande place, il n'est pas question de réincarnation avant l'introduction du bouddhisme au début du Ve siècle de notre ère.

3° *Perse.* — Pas de trace de la métempsycose. Mme Annie Besant qui cherche dans toutes les religions antiques des traces de théosophie est obligée d'avouer : « La réincarnation ne paraît pas être enseignée dans les ouvrages qu'on a traduits jusqu'à présent, et cette croyance ne se rencontre guère chez les Parsis modernes. » *La sagesse antique*, Paris, 1912, p. 41. Il est vrai qu'elle ajoute : « Mais nous trouvons chez eux cette idée que l'Esprit, dans l'homme, est une étincelle dont la destinée est de devenir un jour flamme et d'être réunie au Feu suprême. Et ceci doit impliquer un développement pour lequel la renaissance est indispensable. » A ce compte, il serait loisible de retrouver la métempsycose dans tout système de panthéisme.

4° *Gaulois.* — « Les Druides enseignaient la migration des âmes. » Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr., p. 702. On connaît le texte fameux de J. César : *Non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant, metu mortis neglecto. De bello gallico*, l. VI, c. XIV.

5° *Inde.* — La métempsycose a trouvé dans l'Inde son terrain d'élection, cependant cette croyance n'y est pas primitive. La croyance à la transmigration est étrangère à la religion védique ou religion aryenne de l'Inde. Ce sont les brahmanes ou prêtres qui enseignèrent une série infinie de renaissances. Ils supposèrent que les réincarnations animales ou végétales — auxquelles croyaient les Hindous, comme font beaucoup de sauvages — étaient des châtiments. Bientôt ils admirent que les bons eux-mêmes, sauf exception, renaissent, et la transmigration leur apparut comme la loi de tout être qui pense, agit ou jouit. Une sorte de physique, avec équivalence et succession du mérite et de la jouissance, du démérite et de la douleur (doctrine du *Karman* ou de l'acte) expliquera l'univers. Cependant on ne se résigne pas à la perspective d'existences indéfiniment répétées, on aspire au *Nirvânâ*, c'est-à-dire à la délivrance de la sensation, de l'action, de la pensée. Cf. L. de la Vallée Poussin, *Diction. apolog.*, t. II, col. 679 : « Le plus probable est que cette croyance (à la transmigration) absolument étrangère au vieux védisme est un produit de la terre indienne. » Voir aussi *Où en est l'histoire des religions?*, t. I, p. 258.

Le plus ancien texte où il soit question d'un retour des morts à la vie est celui-ci : « Tous ceux qui quittent ce monde s'en vont dans la lune. Dans la première partie du mois, la lune s'enfle de leurs souffles vitaux; dans la seconde moitié, elle les excite à renaître. La lune est la porte de la région céleste. Elle laisse passer qui sait répondre à sa question; qui ne lui répond pas, elle le repousse vers la terre sous forme de pluie. Les êtres rejetés renaissent, selon leurs œuvres et leur savoir, sous forme de ver, de mite, de poisson, d'oiseau, de lion, de porc, d'âne sauvage, de tigre, d'homme ou d'autres êtres. » *Kaushîtaki-Brâhmana-Upanishad.* Chantepie de la Saussaye, p. 356 : « La théorie de la transmigration des âmes ne remonte guère plus haut, dans la religion officielle, que les *Upanishads* les plus anciennes. Si elle se présente dans la partie des Védas, comme on l'a récemment pensé, ce n'est que par éclairs faibles et fugitifs. »

La morale des Upanishads repose sur la doctrine du *Samsâra* ou la théorie des renaissances, destinée à une si haute et si durable fortune dans l'Inde. Le point de départ est la croyance au mal de l'existence. Tant que les âmes individuelles sont séparées de l'Ame universelle et suprême, elles sont hors de leur voie et, par suite, loin du bonheur qui n'est autre que leur absorption dans le centre commun. Or la roue du Samsâra, cercle fatal des renaissances, tourne jusqu'à ce que la somme des actes répréhensibles soit compensée par celle des bonnes actions, ou mieux jusqu'à ce que l'homme renonce à l'acte lui-même et éteigne en lui cette soif de l'existence, *Trishnâ*, cause de tout le mal. La pratique du renoncement, l'inaction la plus absolue, l'union par la pensée de notre âme avec l'Ame suprême aboutiront à l'union réelle et définitive de l'une et de l'autre. Cf. Roussel, *Diction. apolog.*, t. II, col. 652.

Cette absence de désirs, cette ankylose de la pensée, conduit directement à l'absorption dans le Brahme, ou Nirvâna, c'est-à-dire à l'extinction de l'existence individuelle, mot qui fera fortune dans le bouddhisme surtout.

Ce que poursuit le bouddhisme, c'est comme le brahmanisme, la destruction de la personnalité, avec cette différence toutefois que pour le brahmanisme cette destruction consiste dans l'absorption de l'âme individuelle par l'Ame suprême, tandis que le bouddhisme semble ignorer l'Ame suprême, ou du moins il ne s'en occupe pas; il ne place le salut que dans le Nirvâna.

Le dogme de la responsabilité personnelle reste le fondement très solide de la moralité. Mais il aboutit à une conception toute mécanique de la rétribution. L'acte, par lui-même, dégage une force mystérieuse qui provoque la récompense ou le châtiment; elle remplace avantageusement, dans l'Inde, le *fatum* capricieux des anciens. Mais comme les Hindous sont très systématiques, il s'ensuit du dogme du *Karma* que Dieu n'est plus nécessaire pour l'ordre du monde, car celui-ci est soutenu par l'ensemble des actes des créatures; qu'il n'est plus nécessaire à la rétribution, car celle-ci est réglée par l'acte personnel. Dieu aura si peu de chose à faire que les écoles philosophiques, la plupart du moins, s'en passeront. L. de la Vallée-Poussin, *Diction. apolog.*, t. II, col. 679; *La morale bouddhique*, Paris, 1927, c. III.

Parmi les cinq connaissances d'ordre thaumaturgique que le bouddhisme assigne pour but à la vie religieuse, il y a le souvenir des anciennes naissances. L. de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, Paris, 1925, p. 21. Le Bouddha et les saints connaissent leurs existences passées et les existences passées des autres hommes. Des méthodes seront fixées par lesquelles l'ascète apprend à remonter de proche en proche, de moment psychologique à moment psychologique, jusqu'à la conception, jusqu'à la pensée qu'il eut en mourant dans une vie antérieure. *Ibid.*, p. 32. Cf. Cavaignac, *Histoire du monde*, t. III, *Hist. de l'Inde*, p. 277-290.

La métempsycose bouddhique, à la différence de celle des Jaïnas, exclut les pierres et les arbres. L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1925, p. 54.

On sait que l'Inde, berceau du bouddhisme, ne lui resta pas fidèle. A l'exception du Népal et de Ceylan, elle professe l'hindouisme dont les sectes principales sont le vishnouisme et le civaïsme. Les célèbres et nombreuses incarnations de Vishnou n'ont qu'un rapport lointain avec le sujet qui nous occupe ici.

6° *Égyptiens.* — Hérodote attribue aux Égyptiens l'invention de la métempsycose, II, 123. On s'est appuyé sur ce texte fameux, à tort croyons-nous, pour faire de la métempsycose un dogme égyptien. Sans doute, il est difficile de ramener à l'unité les croyances qui furent fort diverses dans les différentes provinces d'Égypte et qui ont évolué au cours des millénaires de son histoire. Il semble cependant que

l'on a exagéré le rôle de la métempsycose dans la religion égyptienne, et Mallon a raison de ne pas lui accorder une grande place dans son étude sur la religion des Égyptiens, *Christus*, p. 670. Il dit, en parlant du châtiment réservé au pécheur : « Parfois, il était contraint d'entrer dans le corps d'un porc, de revenir sur terre et d'y vivre misérablement. »

Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910, p. 19, est plus explicite : « La doctrine de la métempsycose, en honneur chez les anciens Égyptiens, leur enseignait qu'au sortir de leur vie humaine, ils pouvaient aller demeurer dans le corps de divers animaux, se transformer en serpents ou en oiseaux, ou même devenir des plantes; ainsi le c. LXXXI du Rituel ou *Livre des morts* est relatif à la transformation du défunt en lotus. »

Amélineau (*Rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1905) essaie d'expliquer l'origine de la croyance en la transformation du mort en serpent et, pour cela, s'appuie sur l'étude de Van Gennep (*Tabou et Totémisme à Madagascar, Biblioth. des Hautes-Études*, Sciences religieuses, t. XVII, p. 272). Les indigènes de ces races primitives, constatant que notre corps, après la mort, devient la pâture des vers, supposent que l'un d'eux, élu comme nouvelle incarnation du défunt, se développe en reptile, gardien de la personnalité et animé de son esprit. Il s'établit ainsi une sorte de parenté entre ce serpent et la famille du mort. Aussi le serpent est-il l'animal le plus généralement vénéré dans la religion populaire, bien que ce culte se soit étendu aux mouches, aux abeilles et à d'autres animaux.

Il n'est pas étonnant que ces idées, communes à presque toute l'Afrique, comme le prouvent les récits de Livingstone, de Cameron, de Gallieni, de Casati, se retrouvent dans l'ancienne Égypte. Des textes égyptiens affirment nettement que les serpents sont les demeures des âmes de tous les dieux, c'est-à-dire des âmes des ancêtres divinisés. Ces serpents, corps où logeaient les esprits des défunts, devenaient les protecteurs des familles qui en descendaient. Par extension de cette idée, on voit les serpents devenir les protecteurs des villes, des provinces, enfin du pays tout entier.

De même les animaux carnassiers ont pu devenir les demeures des âmes de ceux dont ils avaient dévoré les corps. L'homme même, par l'anthropophagie, pouvait devenir la demeure de ceux qui l'avaient précédé dans la vie; cf. Hérodote, I, 216 et IV, 26. Les textes des Pyramides nous montrent Ounès dévorant les dieux, ses ancêtres, pour posséder leurs vertus. Maspéro, *Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 157-158.

Le *Livre des morts* apprend au défunt à faire toutes les transformations désirables, LXXVI, à se changer à son gré en faucon, LXXVII et LXXVIII, en lotus, LXXXI, en phénix, LXXXIII, en échassier, LXXXIV, en hirondelle, LXXXVI, en serpent, LXXXVII, en oiseau à tête humaine, LXXXV, en crocodile, LXXXVIII. C'est purement de la magie et Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1914, p. 108, a raison de dire : « Hérodote s'est abusé quand il a attribué aux Égyptiens la doctrine de la métempsycose, les métamorphoses sont absolument volontaires, et ici il n'est point question de châtiment ou d'expiations comme dans les métempsycoses des Hindous ou des pythagoriciens. »

Cependant ces idées de métempsycose sont très secondaires dans l'eschatologie des Égyptiens. Ceux-ci distinguaient l'âme, BA, le double, KA, l'esprit KHOU, le cœur, AB. Après la mort, l'âme proprement dite monte ou s'envole au ciel. Elle va, suivant les idées de l'époque archaïque, exposées dans les textes des Pyramides, se joindre aux étoiles innombrables, ou, suivant les idées panthéistes qui prévalurent plus tard, elle va se fondre dans le Soleil, elle rentre dans l'âme universelle, habitante du Soleil. Elle n'est pas créée spécialement pour tel ou tel corps.

L'esprit s'en va au séjour des Mânes. D'après le *Livre des morts*, CXXVI, 6, il peut circuler à son gré d'un monde à l'autre, et se soustraire aux dangers qu'il peut rencontrer dans l'autre vie. Cet esprit garde quelque chose de la personnalité du défunt, car il s'alimente des offrandes présentées pour cette personnalité par les vivants, et revient tourmenter ceux-ci en cas de négligence de leur part, mais il ne la représente que très imparfaitement. Et s'il prend sa part des offrandes, ce n'est pas à lui directement que ces offrandes sont adressées.

C'est au *double* que sont adressées les offrandes destinées au défunt. C'est lui qui reste le compagnon fidèle du corps pour lequel il a été créé. Il a besoin d'un support matériel, c'est le corps — d'où la nécessité de l'embaumement — ou, à son défaut, une statue du défunt. Le double conserve dans ce corps ou dans cette statue une survivance de la personnalité du défunt.

On constatera sans peine que les pratiques de l'embaumement, qui prirent une si grande place en Égypte parce qu'elles semblaient nécessaires à la subsistance du double, impliquent des croyances plutôt contradictoires avec la métempsycose.

C'est donc à tort qu'on a cru trouver une preuve de la croyance en la métempsycose dans les momies d'animaux trouvées si nombreuses dans les tombeaux égyptiens. Cf. *Encycl. Britann.*, art. *Metempsychose*. La raison en est toute différente. Les animaux pouvaient être momifiés pour rester au service du défunt, ou même lorsque nous devons y voir un signe du culte rendu aux animaux, ce culte peut s'expliquer autrement que par la doctrine de la transmigration.

7° *Grecs*. — Franck dit avec raison : « On croit communément que l'idée de la métempsycose a passé des Égyptiens aux Grecs; mais cette opinion ne s'accorde pas avec l'histoire. Longtemps avant qu'il y eût aucune relation entre les deux peuples, la transmigration des âmes était enseignée, au nom d'Orphée, dans les mystères de la Grèce. Hérodote lui-même, dont le témoignage est le seul fondement de la supposition que nous combattons, distingue expressément entre les *anciens* et les *nouveaux* partisans de la métempsycose, c'est-à-dire qu'il reconnaît que ce dogme était répandu dans sa patrie avant Pythagore. » *Diction. des sciences philos.*, art. *Orphiques*.

Si haut que nous puissions remonter, nous rencontrons le culte des morts avec nombreuses offrandes, cf. *Christus*, p. 443, sans que nous trouvions aucune trace favorable à la croyance aux réincarnations. Homère nous révèle les doctrines de son temps relatives à la survivance des âmes, mais aucun texte ne favorise la métempsycose.

1. *L'orphisme*. — Cette croyance n'apparaît qu'au VIe siècle dans l'orphisme.

Dionysos Zagreus, essayant d'échapper à la colère des Titans par une série de métamorphoses, a été mis en pièces et dévoré quand il est sous la forme d'un taureau; Pallas a sauvé son cœur, d'où renaît le nouveau Dionysos, puis se venge des Titans et les foudroie. De leurs cendres sort le genre humain, dans lequel l'élément titanique, principe du mal, s'oppose à l'élément dionysiaque, principe du bien, dérivé du sang de Zagreus. De là, pour l'homme, la nécessité de se libérer du principe mauvais pour faire triompher l'élément divin; il y arrive par une série de purifications, répétées pendant plusieurs existences consécutives, jusqu'à ce qu'il entende de Perséphone le mot

sauveur : « Bienheureux et fortuné, tu seras dieu et non plus mortel. » *Christus*, p. 468; A. Diès, *Le cycle mystique*, Paris, 1909, p. 42; Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1904, t. I, p. 141; J. Adam, *The religious teachers of Greece*, Édimbourg, 1909, p. 106; Jane Harrisson, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903, c. XI.

C'est bien probablement aux orphiques que Platon empruntera l'antique tradition que les âmes, après être allées chez Hadès, reviennent sur terre et renaissent des morts; on suppose vraisemblablement le nombre des âmes fixe et invariable; les âmes des vivants ne peuvent venir que des morts. *Phédon*, 70 c. De même Hérodote, II, 123, pense aux orphiques aussi bien qu'aux pythagoriciens quand il fait emprunter à l'Égypte par des sectes contemporaines le cycle de trois mille ans : « Les Égyptiens furent les premiers à dire que l'âme de l'homme est immortelle. Sans cesse, d'un vivant qui meurt, elle passe à un autre qui naît; et, quand elle a parcouru tout le monde terrestre, aquatique et aérien, elle revient alors s'introduire en un corps humain. Ce voyage circulaire dure trois mille ans. C'est là une théorie que, plus ou moins près de nous, plusieurs Grecs se sont appropriés; je sais leurs noms et ne les écris point. »

Comme le note Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig, 1903, t. II, p. 123, il y a chez les orphiques un cycle des naissances, une roue de la génération et du destin. Dans ce cercle, il n'y a pas que les âmes à évoluer; il est probable que l'univers entier est soumis à un renouvellement périodique, dans lequel tous les phénomènes du monde vivant comme du monde inanimé se répéteront identiques. L'idée du cycle est ainsi étendue à toute la nature.

Toutefois le cycle se rompt pour les âmes; non pas pour toutes, mais pour celles des privilégiés qui ont eu part aux mystères orphiques et, parmi celles-là, pour celles qui ont accompli une expiation suffisante. Comme le dira Platon, *Phédon*, 69 c : « Il y a beaucoup de thyrsophores, mais peu de vrais bacchants. » La libération définitive est une rentrée au sein de la divinité. Mais cette récompense était proposée sous des images assez grossières; le bonheur céleste prenait la forme d'un banquet, et l'on ne trouvait d'autre prix de la vertu, au dire de Platon (*République*, II, 363) qu'une éternité d'ivresse.

C'est à grand tort qu'on a assimilé à l'orphisme les mystères d'Éleusis. Ceux-ci étaient sous la tutelle de l'État, tandis que l'orphisme était une religion libre, disséminée en confréries indépendantes, sans être attachée à un sanctuaire, ouverte aux nouveautés, aux doctrines individuelles, se rapprochant successivement de tous les systèmes philosophiques. Si quelques poètes, Pindare (cf. *Ménon*, 81 b) et Euripide, eurent connaissance des idées orphiques, si des philosophes, comme Platon, leur firent accueil, par contre, aux yeux du grand nombre, par leur genre de vie et leur costume, leur dédain du vulgaire, les *Purs*, les *Saints* étaient suspects ou un peu ridicules. Paul Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 255.

L'orphisme requiert de ses initiés une série de purifications continuées pendant tout le séjour sur la terre, la lecture et la méditation des livres orphiques, les pratiques de la vie ascétique. Il se montre donc moralement bien supérieur aux mystères d'Éleusis, dans lesquels il n'y a aucune notion de mérite et de démérite, où seule compte la question d'initiation. « L'orphisme n'est probablement pas d'origine hellénique; ce qui s'y mêle de bacchique et d'orgiaque ainsi que le nom d'Orphée, fait songer à une origine thrace. » Chantepie de la Saussaye, p. 562.

2. *Les pythagoriciens.* — Ils adoptèrent le cycle cosmique et le cycle des âmes. Leur alliance avec les orphiques est attestée par le célèbre texte d'Hérodote (II, 81). Parlant des Égyptiens, qui défendaient de vêtir de laine les morts, il s'arrête pour constater, en certaines sectes grecques des interdictions semblables : « Ils ressemblent en cela à ceux qu'on appelle orphiques et bacchiques et qui ne sont en réalité que des Égyptiens, ainsi qu'aux pythagoriciens. » On s'est demandé si les mythes orphiques dérivent des mythes pythagoriciens ou inversement. Rohde, *Psyche*, t. II, p. 107, tient pour la première opinion, ainsi que P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, p. 253. Voir en sens contraire, Maass, *Orpheus*, 1895, p. 164-166; Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, p. 38, dit prudemment : « L'époque de la formation scientifique de la théologie orphique est trop incertaine pour qu'on puisse affirmer qu'elle a exercé une influence réelle et précise sur Pythagore. »

C'est à Phérécyde de Syros († vers 543), certainement allié aux orphiques, que plusieurs (Suidas; Porphyre, *De antr. Nymph.*, 31; cf. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1906, p. 428) rapportent l'invention de la métempsycose; entre les différents « replis » de sa cosmogonie se trouvent les portes par où passent les âmes qui entrent dans la vie ou en reviennent. C'est dans ce sens qu'il faut entendre Cicéron, *Tusc.*, I, 16, déclarant : *Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos.*

L'idée du cycle cosmique est exprimée dans la curieuse réflexion d'Eudème à ses élèves (*Phys.*, 51) : « Si l'on en croyait les pythagoriciens, les choses devraient se répéter numériquement identiques. Et moi, je reviendrais professer, avec le même baguette, devant vous semblablement assis; et tout le reste se reproduirait ainsi en son enchaînement. »

Dans ce cycle de naissances et de renaissances était évidemment comprise l'âme humaine. Nos sources ne peuvent remonter jusqu'à Pythagore qui, très probablement, n'a rien écrit. Philolaüs fut le premier à mettre par écrit la doctrine en ces trois fameux volumes que dut acheter Dion de Syracuse pour le compte de Platon (Diogène Laërce, VIII, 15; Jamblique, *Vita Pyth.*, 199). Clément d'Alexandrie (*Stromates*, III, 433) écrit : « Il est bon de se rappeler le mot de Philolaüs. Or voici ce que dit le pythagoricien : des anciens théologiens et devins (allusion aux orphiques) disent que l'âme a été unie au corps en punition de certaines fautes et est pour ainsi dire ensevelie en lui comme dans un tombeau. » On peut voir une allusion à cette doctrine dans *Gorgias*, 493 ab, et dans *Cratyle*, 400 d. La vie ne serait alors qu'un châtiment, et la mort une délivrance. Opinion qu'Athénée (IV, 175 a) nous présente comme celle du pythagoricien Euxithée. En sens contraire, voici une assertion de Philolaüs citée par Claudien Mamert, *De statu anim.*, II, 7 : « L'âme chérit son corps, parce que sans lui elle ne peut sentir; mais quand la mort l'a séparée, elle mène dans le monde une vie incorporelle. »

3. *Pythagore.* — Les légendes qui, de bonne heure, eurent cours au sujet de Pythagore montrent que sa pensée religieuse est absolument orphique. Pythagore est l'homme des renaissances. D'après Héraclide le Pontique, il racontait ses vies successives (Diogène Laërce, VIII, 4-6). La série commençait par Aithalidès. Hermès, son père, lui avait donné à choisir le privilège qu'il voudrait, sauf celui de ne point mourir. Il obtint donc de se rappeler, vivant ou mort, tout ce qui lui serait arrivé. On voit que le fond même de l'histoire suppose, pour tous, les naissances successives : échapper à la mort et, par suite, aux renaissances est impossible à l'homme et les dieux ne peuvent autre chose, pour leurs favoris, qu'éclairer

et rendre consciente cette continuité entre les vies disparates qui, pour le commun des mortels, demeurent isolées et indépendantes.

Donc Aithalidès devint Euphorbe, celui qui blessa Ménélas, lequel Euphorbe affirme avoir été Aithalidès et avoir reçu d'Hermès la précieuse mémoire. Il peut raconter, en effet, toutes les pérégrinations de son âme. A Euphorbe succède Hermotime; et celui-ci a d'autres choses que son affirmation pour garants de ses merveilleux récits. Dans le temple d'Apollon, chez les Branchides, il sait retrouver la lance à figurine d'ivoire qu'y avait déposée Ménélas. Enfin, après Pyrrhus de Délos, la chaîne des personnalités s'arrête à Pythagore, dont le souvenir peut parcourir à son gré toutes les vies précédentes et dont la pensée, comme dit Empédocle, *Katharmoi*, fr. 129, n'a qu'à se tendre pour embrasser, d'un seul effort, toutes les choses qui existent, une à une, jusqu'à dix et vingt générations d'hommes.

Xénophane prenait moins au sérieux cette multiplication de consciences de son contemporain, et racontait plaisamment que le Maître, voyant battre un chien qui hurlait de douleur, s'était écrié : « Arrête, ne frappe pas; c'est l'âme d'un de mes amis que j'ai reconnu à sa voix. » Diogène Laërce, VIII, 36.

On dit généralement, à la suite de Diogène Laërce, VIII, 13, que de la métempsycose dérive l'interdiction faite aux pythagoriciens de toute nourriture animale, viande, poisson, œufs. Si cette règle d'abstinence est vraie, ce serait un nouveau rapprochement avec la vie orphique qui interdisait toute nourriture vivante. Platon, *De legibus*, VI, 782. Par ailleurs, Aristoxène, d'après Diogène, VIII, 20, dit que Pythagore avait permis toute espèce de nourriture animale, à l'exception du bélier et du bœuf qui laboure. Suivant d'autres relations, les pythagoriciens n'excluaient de leur alimentation que les bêtes mortes de maladie, ou déjà entamées par d'autres bêtes; en outre certains poissons, les œufs et les espèces ovipares, les fèves et les autres aliments interdits par ceux qui confèrent l'initiation aux mystères. Diogène, VIII, 33.

Il serait plus intéressant de savoir s'il y avait au cycle décrit par Eudème un arrêt pour les âmes, qui rentreraient ainsi au sein de la divinité sans recommencer la série des existences. Nous n'avons, pour l'affirmer, que des renseignements très postérieurs et dépourvus de toute autorité. A. Diès, *Le cycle mystique*, p. 61. Il serait pourtant étrange, semble-t-il, que les pythagoriciens, tout en regardant la naissance comme une peine, n'aient pas entrevu, au moins pour le sage et l'initié, l'heure de la libération définitive. Comme le dit Rohde, *Psyche*, t. II, p. 166 : « Ce serait un bouddhisme sans promesse de Nirvana. »

4. *Empédocle*. — La métempsycose est le point sur lequel la doctrine composite d'Empédocle d'Agrigente vient rejoindre celle des pythagoriciens. Le démon qui souille ses mains dans le meurtre ou se parjure par un faux serment se voit banni de la divinité. Il tombe dans l'existence terrestre, il arrive pleurant et criant dans cette demeure sans joie qu'habitent le meurtre et la haine et la légion entière des Kères. Là, il doit revêtir les corps les plus divers et, pendant trente mille saisons, parcourir, l'un après l'autre, les douloureux sentiers de la vie, fr. 115, 7. Le poète lui-même n'a-t-il pas été autrefois garçon et fille, arbrisseau, oiseau, poisson muet dans la mer, fr. 117. Ainsi l'inexorable métempsycose emprisonne l'âme jusque dans les plantes, et l'homme peut devenir ou lion qui dort dans la montagne ou laurier au beau feuillage, fr. 127. La vie des animaux sera donc sacrée au disciple d'Empédocle. L'homme ne s'exposera pas à participer aux œuvres de haine et à répandre un sang qui vraiment est le sien, fr. 136. A cette condition il pourra, délivrant peu à peu son âme de l'iniquité, remonter l'échelle des naissances. A la fin de cette ascension, il deviendra devin, poète, médecin, chef des hommes sur la terre. Plus haut encore le place l'ultime métamorphose : dieu riche en honneurs, il viendra s'asseoir à la table des autres dieux, pour y oublier à jamais soucis, souffrance et mort, fr. 144. Ainsi le démon rentre au sein de la divinité, d'où le péché l'avait banni. Empédocle en est lui-même à la dernière période de la vie humaine. La tête couronnée de bandelettes, il va, partout admiré, enseignant, aux milliers d'hommes et de femmes qui le suivent, la voie du salut. Et déjà, aux yeux de tous comme à ses propres yeux, il est entré vivant dans la divinité : « Je suis parmi vous comme un dieu immortel », fr. 112. A. Diès, *Le cycle mystique*, p. 85-87.

5. *Platon*. — Platon apporte en ces questions de prudentes réserves : « En pareille matière, il est impossible, ou du moins très difficile d'arriver à l'évidence... Parmi les raisonnements humains, il convient de choisir le meilleur et le plus solide et de s'y risquer, comme sur une nacelle, pour faire la traversée de la vie ». *Phédon*, 85 cd.; 114 d; cf. Piat, *Platon*, Paris, 1906.

Les âmes en quittant leur corps partent pour l'Hadès avec leur degré de valeur morale, et ce degré de valeur morale est si personnel et tellement fixe que nul ne peut ni l'augmenter ni l'amoindrir. *Phédon*, 107 d; *Lois*, XII, 959 bc. Une fois arrivées dans le séjour des enfers, les âmes se rendent d'elles-mêmes vers ce qui leur ressemble et se font ainsi leur propre sort. *Phédon*, 80 d-81 e; *République*, X, 613 b; *Lois*, IV, 716 cd; V, 728 ae; X, 904 ce; *Timée*, 90 e. Celles des sages gagnent la société des dieux avec lesquels elles doivent passer l'éternité. *Gorgias*, 526 c; *Phédon*, 81 a, 114 c.

D'après le *Phèdre*, 249 ab, le sort du sage lui-même n'est définitivement fixé dans la félicité qu'au bout de trois mille ans d'épreuve; encore faut-il que, pendant ce temps, il soutienne trois fois de suite la vie dont il a déjà donné l'exemple. Platon devient plus austère en vieillissant.

Les âmes des tyrans et des autres criminels incorrigibles se dirigent vers les méchants de même ordre, attirées vers eux par le charme de leur dépravation; et c'est là, dans ce milieu de corruption radicale, qu'elles vivront à jamais, éternellement malheureuses, éternellement incapables de rompre avec la perversité qui fait leur malheur. *Gorgias*, 525 ce; *Phédon*, 113 e; *République*, X, 613 ce.

Le châtiment qu'elles endurent ne leur est d'aucune utilité, puisqu'elles sont incapables de guérison; mais il est utile à ceux qui le voient. *Gorgias*, 478 d; 479 a; 504 c; 525 ad; *République*, I, 337 d; IX, 591 b; *Lois*, V, 730 de; IX, 854 de, 862 de; XI, 934 ab.

Quant aux âmes qui peuvent encore guérir de leurs vices, elles s'en vont vers les groupes des trépassés qui ont eu le même genre de vie et commis les mêmes fautes. Mais leur épreuve n'est que temporaire. Au bout d'un certain stage, elles peuvent s'incarner derechef. *Georgias*, 525 e-526 b; *Phédon*, 114 ab; *République*, X, 614 e-625 a; *Phèdre*, 249 a b; *Théétète*, 177 a; et cette permission d'un sage destin suffit à provoquer leur exode. Emportées par le désir d'habiter un corps, elles choisissent alors le mode de vie qui s'adapte le mieux à leurs dispositions, *Phédon*, 81 b-82 b; *République*, X, 617 e-618 c; *Phèdre*, 249 b; *Lois*, X, 904 e; *Timée*, 42 be.

Au cours de ces palingénésies, *Timée*, 91 d, les âmes humaines peuvent se réincarner dans des corps de

bêtes de toute sorte, même de poissons et de mollusques, *ibid.*, 92 ab. Platon ne parle pas comme Empédocle d'une réincarnation dans les plantes, mais, sous cette réserve, il énonce la doctrine de la palingénésie, dans sa forme la plus générale et les corps de tous les animaux, sans exception, paraissent susceptibles de recevoir les âmes humaines déchues.

Cette affirmation semble en contradiction avec plusieurs textes du *Phèdre* et de la *République*. Cf. A. Rivaud, *Timée*, Paris, 1925. D'après *Phèdre*, 249 b c, une âme animale, au sens propre du terme et qui n'a jamais contemplé la vérité, ne peut pas subsister dans un corps humain. Ne faut-il pas admettre, inversement, qu'une âme humaine, même déchue, ne peut pas davantage exister dans un corps d'animal? D'ailleurs, ce qui caractérise proprement l'homme, c'est la présence de l'âme supérieure, δαίμων, que le démiurge a façonnée pour lui, du génie, de la ψυχή et du λόγος. Or cette faculté proprement humaine manque chez les bêtes. *République*, IV, 441 a b. Pourtant, si la réincarnation sous une forme animale est un châtiment, ce châtiment ne peut atteindre que le νοῦς. Et comment l'intellect, étranger entièrement à la nature animale, pourrait-il habiter en elle, ne fût-ce qu'un instant?

Les disciples de Platon, Proclus nous l'apprend, *In Tim.*, 42 bc, édit. Diehl, t. III, p. 294, avaient vu cette difficulté, sans parvenir à trouver une solution satisfaisante.

Certains avaient soutenu que l'âme spirituelle, partout identique, n'est pas toujours active et consciente au même degré, qu'elle se dégrade et s'endort parfois, jusqu'à ne plus pouvoir animer un corps d'homme (Aétius, *Doxogr.*, 432 a, 15). Telle était peut-être la pensée de Platon, mais nulle part, il ne l'exprime avec précision.

E. Rohde a suggéré une autre hypothèse. D'après lui, Platon, vers la fin de sa vie, aurait ramené tout le contenu de l'âme à la faculté intellectuelle et rejeté dans le corps toutes les autres fonctions psychologiques. Mais alors il était forcé de renoncer à la palingénésie. Il ne l'aurait plus conservée dans le *Timée*, que par une fidélité instinctive aux opinions des orphiques et d'Empédocle, et aussi en raison de ses avantages pratiques et de l'appui que cette doctrine peut apporter aux vérités morales. — Mais c'est méconnaître l'esprit du platonisme que de réduire ainsi l'importance de la croyance aux métempsycoses. Quelle que soit la valeur du mythe, par lequel il la traduit en images, la foi en un progrès ou en une déchéance possible des âmes, la confiance en l'effort de la raison pour maîtriser les instincts inférieurs est un élément caractéristique et permanent de la philosophie de Platon. Ce qui est vrai, comme E. Rohde l'a noté, c'est que la doctrine platonicienne de l'âme fait place à des données d'origine et de nature différente. Platon amalgame en un tout l'ancienne croyance orphique ou pythagoricienne et la conception plus moderne de l'âme, principe des fonctions corporelles. Le *Timée* nous offre en ce sens la première ébauche, déjà très complète, de toutes les doctrines de l'âme humaine, qui dominèrent la philosophie, depuis Aristote jusqu'à Descartes, Spinoza et Leibnitz. Cf. Gaye, *The Platonic conception of immortality and its connexion with the theory of ideas*, Londres, 1904.

Ce serait d'ailleurs se méprendre sur la pensée de Platon que de prendre à la lettre tout ce qu'il décrit si minutieusement dans ses mythes. Car, d'après lui, le mythe est un mensonge, mais qui renferme de la vérité. *République*, II, 377 a. L'emploi du mythe est comme un aveu d'impuissance; on y a recours pour expliquer d'une façon quelconque les problèmes que la raison se pose, sans pouvoir les résoudre, et dont l'homme demande une solution telle quelle. *République* II, 382 d. Ce sont peut-être des contes de vieilles femmes, mais comment les mépriser si nous n'avons rien de mieux, rien de plus exact à dire. *Gorgias*, 527 a; cf. *The Myths of Plato*, translated by J. A. Steward, Londres, 1905, p. 198-302; Brochard, *Les mythes de Platon, Études de philos. anc. et mod.*, Paris, 1912.

Mais Platon, sans attacher le même importance à tous les détails de ses mythes, considère la réincarnation comme une doctrine philosophique dont il prétend nous donner les preuves dans le *Phédon*. La première est tirée de l'ordre général de la nature, la nature est gouvernée par la *loi des contraires;* par cela seul donc que nous voyons dans son sein la mort succédant à la vie, nous sommes obligés de croire que la vie succède à la mort. D'ailleurs, rien ne pouvant naître de rien, si les êtres que nous voyons mourir ne devaient jamais revenir à la vie, tout finirait par s'absorber dans la mort, et la nature deviendrait un jour semblable à Endymion.

Une preuve plus précise est tirée du prétendu fait de la *réminiscence*. Apprendre n'est pas autre chose que se souvenir. Or si notre âme se souvient d'avoir déjà vécu avant de descendre dans ce corps, pourquoi ne croirions-nous pas qu'en le quittant elle en pourra animer successivement plusieurs autres? Entre deux vies, s'il ne se présente pas sur-le-champ un corps préparé pour elle, elle va aux enfers. Dans le livre X de la *République*, Platon fixe à mille ans l'intervalle qui sépare deux incarnations successives.

Il y a une fin possible à ces incarnations successives. Si l'âme se retire pure, sans conserver aucune souillure du corps, comme n'ayant eu volontairement avec lui aucun commerce, mais, au contraire, comme l'ayant toujours fui et s'étant toujours recueillie en elle-même en méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité et en apprenant effectivement à mourir (car la philosophie n'est-ce pas une préparation à la mort?); si l'âme se retire, dis-je, en cet état, elle va à un être semblable à lui, à un être divin, immortel et plein de sagesse, dans lequel elle jouit d'une merveilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours qui la tyrannisaient et de tous les autres maux attachés à la nature humaine; et, comme on le dit de ceux qui sont initiés aux saints mystères, elle passe véritablement avec les dieux toute l'éternité.

6. *Aristote.* — Certains ont voulu interpréter dans le sens de la métempsycose le fameux texte du *De generatione animalium*, l. VI, c. III, 736 b, 27, mais c'est bien à tort, car la vraie traduction semble être : *L'âme humaine n'est pas tirée de la matière, elle vient du dehors*, c'est-à-dire de Dieu, *et ainsi elle peut être appelée divine*. C'est ce qui résulte du dédain avec lequel, *De anima*, l. I, c. III, 407 b, Aristote parle des « fables pythagoriciennes », ne pouvant admettre que « n'importe quelle âme puisse entrer dans n'importe quel corps » — ce qui paraît d'ailleurs bien impossible si l'on admet que l'âme est la forme ou l'acte du corps. Ailleurs, *Métaphysique*, l. XI, c. III, 1070 a, 21 sq., il déclare que la forme substantielle n'est produite qu'avec le composé.

8° *Romains.* — Les anciens Romains croyaient à la survivance, comme le prouve le culte envers les Mânes, les Larves et les Lémures, que l'on honorait avec une piété touchante ou que l'on conjurait comme des hôtes importuns et nuisibles.

Ils héritèrent de la métempsycose par Ennius, poète de Calabre. Dans ses *Annales*, il raconte avoir vu en songe Homère, qui lui a déclaré que la même âme qui a animé les deux poètes, avait autrefois appartenu à un paon. Cf. Horace, *Épîtres*, l. II, 1; Perse, *Sat.*, VI, 9; Lucrèce, l. I, v. 124. On admet que l'*Epicharmus* d'En-

nius était une exposition poétique de certaines théories pythagoriciennes. Nous voyons des allusions à la même doctrine dans Horace, *Odes*, l. I, xxviii; Ovide, *Métamorph.*, l. XV, v. 153; Virgile, *Énéide*, l. VI, v. 713 sq. Anchise explique à Énée les lois de l'expiation imposée aux âmes d'outre-tombe : « Lorsque le temps a enfin achevé d'effacer toutes les souillures de ces âmes, et qu'elles ont recouvré la pureté de leur céleste origine, et la simplicité de leur essence, un dieu, au bout de mille ans, les conduit sur les bords du fleuve Léthé, afin de les rappeler à la vie et de les unir, suivant leurs désirs, à de nouveaux corps. » Il ne faut pas confondre avec la métempsycose, la doctrine panthéiste exprimée dans les *Géorgiques*, l. IV, v. 219 sq., et qui explique l'intelligence des abeilles en attribuant à tout l'univers des parcelles de l'intelligence divine.

Lucrèce combat à la fois les deux doctrines de la réincarnation et de l'immortalité, l. III, v. 670 sq. Est-il nécessaire de noter que les arguments qui portent contre l'une ne valent nullement contre l'autre?

P. Nigidius Figulus adopta les doctrines de Pythagore. Philostrate prêtera la même doctrine à Apollonius de Tyane. Mais les Romains étaient plus portés à suivre les tendances de Lucrèce que les rêveries de la transmigration.

9° *Israël.* — C'est à tort qu'on a prétendu que les Juifs croyaient à la métempsycose. Sans doute ils ont toujours eu la tentation de consulter les morts. Moïse dut interdire la nécromancie : Deut., xviii, 11 et xxvi, 14; nous la voyons néanmoins pratiquée au temps de Saül, I Reg., xxviii, 8-20, et d'Isaïe, viii, 19. De pareils faits dénotent la croyance à la survie de l'âme, non à la réincarnation.

On a invoqué dans ce sens le texte de Sap., viii, 19-20; il faut reconnaître que la traduction de la Vulgate favorise cette interprétation : *Puer autem eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam. Et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum.* Voir saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. X, c. vii. Mais le sens du texte primitif est tout différent; Fillion traduit : « J'étais un enfant d'une excellente nature, et j'avais reçu en partage une bonne âme. Et plutôt, comme j'étais bon, je suis venu dans un corps sans souillure. » Le ℣. 20 revient sur la pensée exprimée dans le ℣. 19 pour la compléter et l'expliquer.

On allègue dans le même sens Joa., i, 21. Les envoyés des Juifs demandent à saint Jean-Baptiste : Es-tu Élie? Ils croyaient donc à la réincarnation. Lagrange, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1925, p. 35, répond : « On attendait Élie comme le précurseur de la restauration. C'est ainsi que le Siracide, xlviii, 10 sq., expliquait l'oracle de Malachie (iii, 1 sq.; cf. *Le messianisme...*, p. 210), si bien que Jésus a expliqué à ses disciples après la transfiguration que le Baptiste avait joué le rôle d'Élie. Mais les Juifs attendaient Élie en personne, revenu sur la terre pour révéler et oindre le Messie (Justin, *Dial.*, viii). Il serait abusif de conclure de ce fait que les Juifs admettaient la métempsycose, puisqu'il s'agit là d'un cas très spécial, celui d'un homme qui n'est pas mort mais qui est emporté au ciel dans un tourbillon (IV Reg., ii, 11). »

On allègue aussi Joa., iii, 3, mais bien à tort, car — outre que d'après Lagrange, *loc. cit.*, p. 75, la vraie traduction serait : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît *d'en haut* (et non *de nouveau*) ne peut voir le royaume de Dieu », et cela conformément à Joa., iii, 31 et à xix, 11 et 23 — la seconde affirmation de Jésus : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît de l'eau et de l'esprit, ne peut entrer dans le royaume des cieux » montre qu'il s'agit d'une naissance *spirituelle* conférée par le baptême.

On invoque surtout Joa., ix, 1 et 2, d'où il semblerait résulter que les apôtres admettaient la possibilité d'une vie antérieure (ainsi pense saint Cyrille) et l'on prétend que Jésus a refusé de démentir une pareille doctrine. En réalité la question des apôtres exprime une surprise fondée sur l'impossibilité d'admettre une faute antérieure à la naissance; leur erreur consiste à croire que toute infirmité est un châtiment et Jésus dissipe cette erreur. Saint Paul affirmera comme une vérité indiscutable que les enfants, avant la naissance, n'ont fait ni bien ni mal. Rom., ix, 11.

Par ailleurs, la préexistence des âmes était admise par les esséniens. Josèphe, *De bello jud.*, II, viii, 11; Philon, *De gigantibus*, § 6 sq., Mangey, t. i, p. 263; *De somniis*, i, § 148, t. i, p. 643. Josèphe nous dit aussi, *Antiquit.*, XV, x, 4, que les esséniens menaient un genre de vie qui avait été introduit chez les Grecs par Pythagore. Mais on ne trouve chez eux aucune trace de théorie de la migration des âmes. Chaignet, *Pythagore*, p. 134. C'est en vain qu'on tenterait d'interpréter dans ce sens cette doctrine que leur prête Josèphe : « L'âme descendue de l'éther le plus subtil, et attirée dans le corps par un certain charme naturel, y demeure comme dans une prison; délivrée des liens du corps comme d'un long esclavage, elle s'envole avec joie. » Josèphe, *De bello jud.*, II, viii, 11.

10° *La Cabbale.* — On retrouve cette doctrine dans les livres cabbalistiques dont les plus anciens ne remontent d'ailleurs qu'au second siècle de notre ère. Les âmes, comme tous les êtres particuliers de ce monde, sont destinées à rentrer dans la substance divine. Mais, pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les perfections dont le germe indestructible est en elles. Si elles n'ont pas rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle où elles trouvent les moyens d'acquérir les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse aussitôt que nous sommes mûrs pour le ciel, ou que notre âme est suffisamment développée pour goûter les joies de l'union mystique avec Dieu; mais il dépend de nous, en refusant de réparer nos fautes et en nous obstinant dans le mal, de le faire durer toujours, c'est-à-dire jusqu'au moment de la grande rénovation de l'univers. Franck, *La kabbale*, p. 244.

11° *Gnostiques.* — Des idées analogues se retrouvent chez les gnostiques. Plotin, *Ennéades*, II, ix, 6, affirme que ceux-ci ont puisé dans Platon leur doctrine de la métensomatose, d'après laquelle notre âme, depuis le commencement du monde, se trouve dans une migration perpétuelle de corps en corps, dont le but est de la perfectionner, c'est-à-dire de la rendre capable de recevoir la raison parfaite, afin qu'elle puisse retourner un jour au Plérôme. Mais il est à croire que Basilide, Valentin, Carpocrate ont puisé leurs idées dans des doctrines orientales répandues alors en Syrie.

Il y a d'ailleurs une assez grande différence entre la doctrine de Platon et celle des gnostiques sur la transmigration. En effet, tandis que Platon ne considère, en général, la métempsycose que comme un moyen d'expiation pour les fautes commises dans une vie antérieure, les gnostiques enseignent que les existences successives, par lesquelles les âmes passent nécessairement, ont pour but de leur faire développer complètement les perfections dont elles possèdent le germe en elles.

12° *Alexandrins.* — 1. *Plotin* ose affirmer : « C'est une croyance universellement admise que l'âme commet des fautes, qu'elle les expie, qu'elle subit des punitions dans les enfers et qu'elle passe dans de nouveaux corps. » *Ennéades*, I, i, 12.

En tout cas, il admet pleinement la doctrine de la métempsycose. IV, vii. Chaque âme va où elle a

mérité d'aller par sa vie. Celles qui n'ont pas su s'affranchir du corps retournent dans des corps humains. Quelques-unes même, qui sont devenues animales, retombent dans le corps des animaux. Quelques-unes, des meilleures, sont admises à choisir, elles-mêmes, leurs nouveaux corps. D'autres enfin s'élèvent au delà du ciel, sont changées en étoiles et, de là, contemplent le spectacle de l'univers. III, IV, 2, 5. Enfin les âmes les plus pures vont se confondre avec Dieu. III, IV, 6. La punition est une sorte de talion. Les mauvais maîtres renaissent esclaves; les mauvais riches, pauvres. Celui qui a tué devient un homme destiné à être assassiné; un fils qui a tué sa mère redevient une mère tuée par son fils. III, II, 13.

Maintenant comment se fait-il que l'âme, qui est pure de toute souillure, puisse tomber dans le péché? Plotin répond que ce n'est pas l'âme qui pèche, mais l'homme en tant qu'il a un corps et une âme; par conséquent c'est le *composé* qui est pécheur, et c'est lui seul qui est puni. I, I, 12.

2. *Porphyre.* — Le syrien Porphyre va reprendre ces idées sous une nouvelle forme. Admettant comme un fait démontré l'hypothèse platonicienne de la réviviscence, il enseigne que nous avons déjà existé dans une vie antérieure, que nous y avons commis des fautes et que c'est pour les expier que nous sommes revêtus d'un corps; selon que notre conduite passée a été plus ou moins coupable, l'enveloppe qui recouvre notre âme est plus ou moins matérielle. Ainsi les uns sont unis à un corps aérien, les autres à un corps humain; et s'ils supportent cette épreuve avec résignation, en remplissant exactement tous les devoirs qu'elle impose, ils remontent par degré au Dieu suprême, en passant par la condition de héros, de dieu intermédiaire, d'ange, d'archange, etc. Ce sont les démons, répandus dans le monde entier qui, poursuivant les âmes, les contraignent à rentrer dans un corps lorsqu'elles en sont séparées.

12° *Christianisme.* — 1. *Les anciens Pères.* — Saint Justin, *Dial.*, IV, *P. G.*, t. VI, col. 481-484, admet une certaine préexistence de l'âme, dont elle n'a pas conscience, non plus que des existences successives qui doivent suivre celle-ci. Par contre Athénagore, *De resurrectione*, XV, *P. G.*, t. VII, col. 1004, affirme la non-préexistence de l'âme. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, XXXIII, *P. G.*, t. VII, col. 831, attaque Platon et son breuvage qui fait oublier à l'âme ses vies antérieures. Il n'a pas de peine à montrer que, si le breuvage était aussi efficace qu'on le prétend, on ne se rappellerait pas l'avoir bu et on ne le connaîtrait pas. Clément d'Alexandrie a-t-il admis la préexistence? Les textes qu'on cite dans ce sens, *Strom.*, IV, 26; *P. G.*, t. VIII, col. 1377, et *Quis dives salvus*, 3, 26, 33, 36, t. IX, col. 608, 632, 640, 641, ne sont pas décisifs. Photius, *Biblioth.*, cod. 109, *P. G.*, t. VIII, col. 45, dit que les *Hypotyposes* soutiennent la métempsycose. Mais tant d'autres fables absurdes se trouvaient également dans son exemplaire que Photius se demande si vraiment c'est là l'œuvre de Clément.

2. *Origène, ses hypothèses, sa condamnation.* — Origène n'a enseigné nulle part la métempsycose, quoiqu'il ait admis la préexistence des âmes. Sans doute saint Thomas, *Quæst. disp. de pot.*, q. III, a. 10, dit bien que tous ceux qui ont admis la création de l'âme en dehors du corps ont admis la transmigration des âmes, mais il s'agit d'un lien logique entre deux erreurs, dont on peut se préserver partiellement par un heureux illogisme. D'ailleurs Origène ne se prononce, *De principiis*, II, VIII, 4, *P. G.*, t. XI, col. 224, qu'avec une certaine réserve, en chercheur qui lance une hypothèse, non en maître qui enseigne. Il ne faut donc pas voir dans ses théories l'indice d'un courant traditionnel parmi les chrétiens, mais un essai malheureux pour concilier avec le dogme les idées platoniciennes. Au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, XIX, 7, Porphyre disait de lui : « Dans sa vie, c'était un chrétien et un ennemi des lois; mais dans sa conception des choses de ce monde et de l'être divin, c'était un Hellène... »

Origène partant de la fausse étymologie de ψυχή (âme) venant de ψῦχος (froid) croit que ψυχή dénote un refroidissement d'un état meilleur et plus divin, la perte de la chaleur première et divine. *De princ.*, II, VIII, 3, *P. G.*, t. XI, col. 222. Pour lui, tous les esprits sont créés de toute éternité et absolument égaux en perfection. Ils ont abusé de leur liberté et cette chute devint l'occasion de la création du monde matériel. Ce monde n'est pas autre chose que le lieu de purification des esprits bannis du ciel et enfermés dans des corps d'une matière plus ou moins grossière. A la fin, tous les esprits retournent à Dieu. Quelques-uns devront encore subir dans l'autre monde une purification par le feu, mais finalement tous seront sauvés et purifiés. Alors le mal est vaincu, le monde sensible a rempli son rôle, la matière rentre dans le néant. L'unité primordiale de Dieu et de tous les êtres spirituels est restaurée. Mais cette restauration de l'état primitif n'est point la fin proprement dite du monde, elle n'est que le terme d'une époque dans l'évolution sans fin, dans la constante alternance de la chute et du retour à Dieu.

Origène est conduit par le désir de sauver la justice et la sagesse de Dieu, puisqu'il conclut : « Ainsi, ni Dieu n'est injuste, en donnant à chaque chose sa place selon ses mérites, ni les biens ou les maux de la vie ne sont distribués au hasard. » II, IX, 4, col. 231.

Il prétend expliquer ainsi certains récits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Ésaü avant leur naissance, l'élection de Jérémie quand il était encore dans le sein de sa mère, et quelques autres faits semblables qui ne pourraient se justifier que par les vertus ou les fautes d'une vie antérieure.

Si Dieu a entremêlé son ouvrage de tant d'imperfections, c'est afin que les intelligences dégradées, qui ont mérité d'être attachées à un corps, trouvent l'occasion de souffrir davantage.

Faut-il étendre la pensée d'Origène jusqu'à l'âme des bêtes? Saint Jérôme l'affirme et Justinien cite un texte favorable à cette interprétation. I, VIII, 4, *P. G.*, t. XI, col. 180. Par ailleurs, Origène semble désavouer cette opinion puisqu'il la reproche à Celse. *Contra Cels.*, III, 76, IV, 17 et 83, *P. G.*, t. XI, col. 1018, 1050 et 1157.

Si Origène trouva quelques partisans comme Didyme l'Aveugle et le diacre Évagre le Pontique, et même antérieurement saint Pamphile de Césarée qui composa une *Apologie d'Origène* en cinq livres, dédiée aux confesseurs de la foi condamnés aux mines, par contre il sera réfuté par saint Pierre d'Alexandrie qui écrivit un ouvrage contre la préexistence de l'âme qui aurait péché avant d'être reléguée dans un corps, et dont Léonce de Byzance nous a conservé deux fragments (*Tractatus contra Monophysitas*), par saint Méthode d'Olympe, *P. G.*, t. XVIII, col. 265, surtout par saint Grégoire de Nysse, dans son dialogue sur *L'âme et la résurrection*, *P. G.*, t. XLVI, col. 12-140, et le c. XXVIII de son traité *De hominis opificio*, *P. G.*, t. XLIV, col. 230-234.

Particulièrement caractéristique est le traité intitulé : *Théophraste*, ou *Dialogue sur l'immortalité de l'âme et la résurrection* par Énée de Gaza, disciple du philosophe néoplatonicien Hiéroclès, *P. G.*, t. LXXXV, col. 871-1004. L'auteur réfute la raison de justice apportée par les défenseurs de la métempsycose considérée comme un châtiment : « Quand je châtie mon fils ou mon serviteur, avant de leur infliger une punition,

je leur répète plusieurs fois la raison pour laquelle je les punis, et je leur recommande de s'en souvenir pour ne plus tomber dans la même faute; et Dieu, qui établit contre les fautes les derniers châtiments, n'instruirait pas ceux qu'il punit du motif pour lequel il les punit, mais il leur ôterait le souvenir de leurs fautes en même temps qu'il leur donnerait un sentiment très vif de leur peine! A quoi servirait donc la peine si elle laissait ignorer la faute? Elle ne ferait qu'irriter le coupable et le pousser à la démence. N'aurait-il pas le droit d'accuser son juge, s'il était puni sans avoir conscience d'avoir commis aucune faute? » Par ailleurs la métempsycose n'est pas nécessaire pour rendre raison des infirmités que nous apportons en naissant, elles s'expliquent par des causes physiques et ne sauraient être considérées comme des peines infligées par Dieu pour des fautes commises dans une vie antérieure. Les maux qui frappent l'homme servent à lui donner l'occasion de déployer ses vertus ou à le corriger de ses vices; s'il ne se corrige pas, son châtiment sert d'exemple aux autres. D'ailleurs la vie actuelle suffit pour montrer ce que nous valons. Le juge n'a pas besoin d'attendre une seconde vie.

Saint Épiphane mena la lutte contre l'origénisme et réunit en 402 un concile pour le condamner. Ce fut lui qui excita l'hostilité de saint Jérôme contre le grand docteur alexandrin et sa brouille avec Rufin.

Saint Augustin semble favorable à Platon dans *Epist.*, VII, *ad Nebridium*, I, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 68, mais il le réfute nettement plus tard, *De Trinit.*, XII, 151, t. XLII, col. 1011. Cf. *De civ. Dei*, IX, XXX, t. XLI, col. 312 : « Si l'on croit qu'après Platon il n'y a rien à changer en philosophie, d'où vient que sa doctrine a été modifiée par Porphyre en plusieurs points qui ne sont pas de peu de conséquence? Par exemple, Platon a écrit, cela est certain, que les âmes des hommes reviennent après la mort sur la terre, et jusque dans le corps des bêtes. Cette opinion a été adoptée par Plotin, le maître de Porphyre. Eh bien! Porphyre l'a condamnée, non sans raison. Il a vu avec Platon que les âmes retournent dans de nouveaux corps, mais dans des corps humains, de peur, sans doute, qu'il n'arrivât à une mère devenue mule de servir de monture à son enfant. Porphyre oublie par malheur que dans son système une mère devenue jeune fille est exposée à rendre son fils incestueux. » De même, XI, XXV, il expose la doctrine d'Origène et ajoute : « Je suis surpris plus qu'on ne saurait dire qu'un homme si habile, si exercé dans les saintes lettres, n'ait pas tout d'abord remarqué combien tout cela est éloigné de la sainte Écriture. »

Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joann.*, I, *P. G.*, t. LXXIII, col. 34, réfute le dogme platonicien, imitant son oncle, Théophile, qui a écrit un vaste ouvrage, aujourd'hui perdu, contre les origénistes.

La lutte anti-origéniste prit plus de violence au VIe siècle. Théodore, évêque de Scythopolis, adressa vers 553 une condamnation très vive des erreurs d'Origène à l'empereur Justinien et aux patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 231-236. Nous possédons un autre ouvrage de même tendance intitulé : *Doctrine de S. Barsanuphe sur les opinions d'Origène, d'Évagre et de Didyme. P. G.*, t. LXXXVI, col. 891-902.

En ce qui concerne la condamnation d'Origène nous ne pouvons rappeler ici que l'essentiel. L'initiative vint de l'empereur Justinien qui s'adressa au patriarche Ménas pour lui signaler les erreurs d'Origène. Il s'efforce de les réfuter et cite un grand nombre de Pères, notamment Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Pierre d'Alexandrie, Athanase, Basile, Cyrille d'Alexandrie, etc., qui tous s'étaient prononcés contre Origène. Il termine par dix anathèmes dont le premier seul nous intéresse : « Si quelqu'un dit ou pense que les âmes humaines existaient antérieurement, c'est-à-dire qu'elles étaient antérieurement des esprits ou des forces sacrées, lesquels, se détournant de la vue de Dieu, s'étaient laissés entraîner au mal, et, pour ce motif, avaient perdu l'amour divin, avaient été appelés des âmes et envoyés par manière de punition dans un corps, qu'il soit anathème. » Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *b*, p. 1184.

Ménas réunit aussitôt son concile « permanent » qui lança contre Origène 15 anathèmes qu'on a souvent attribués, sans preuve, au Ve Concile œcuménique (IIe de Constantinople). Les quatre premiers seulement sont à citer ici : 1. Quiconque croit à la fabuleuse préexistence des âmes et à la condamnable apocatastase qui s'y rattache, qu'il soit anathème; 2. Quiconque dit que la création de tous les êtres raisonnables ne comprenait que des esprits sans corps tout à fait immatériels qui n'ayant plus voulu de la vue de Dieu, se sont adonnés à de mauvaises choses, chacun suivant ses penchants, et ont pris des corps plus ou moins parfaits... qu'il soit anathème; 3. Quiconque dit que le soleil, la lune et les étoiles font aussi partie de ces êtres raisonnables, et qu'ils ne sont devenus ce qu'ils sont que parce qu'ils se sont tournés vers le mal, qu'il soit anathème. 4. Quiconque dit que les êtres raisonnables dans lesquels l'amour divin s'est refroidi, se sont cachés dans des corps grossiers tels que les nôtres, et ont été appelés hommes, tandis que ceux qui ont atteint le dernier degré du mal ont eu en partage des corps froids et obscurs et sont devenus et s'appellent des démons et des esprits mauvais, qu'il soit anathème. Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 1191.

Dans le Ve concile œcuménique tenu à Constantinople en 553, il n'est question d'Origène que dans le XIe anathème; ici il est condamné à la suite d'hérétiques pour des questions christologiques. La thèse du cardinal Noris et des Ballerini admettant que le concile de 553 aurait renouvelé les condamnations du concile de 543, est aujourd'hui abandonnée faute de preuves suffisantes.

On peut juger de ce qu'il y a de fantaisiste dans l'argumentation de Papus, *Les esprits*, p. 170 : « On a dit que la réincarnation avait été condamnée par l'Église : c'est faux. Un concile (IVe Concile de Constantinople, *sic*) a dit que celui qui proclamerait être revenu sur la terre par dégoût du ciel était anathème; mais loin de condamner la réincarnation, cet avis du concile indique au contraire qu'elle faisait partie de l'enseignement, et que, s'il y en avaient qui revenaient volontairement se réincarner, non par dégoût du Ciel, mais par amour de leur prochain, l'anathème ne pouvait pas les toucher. »

La même confusion entre l'essentiel et le secondaire de la condamnation se retrouve chez le Dr Rozier, *Magie et religion*, dans *Initiation*, avril 1898 : « Que dit le fameux concile de Constantinople sur lequel certains auteurs s'appuient pour démolir, non pas la métempsycose, qui n'est pas en question en Occident, mais la théorie des incarnations? Ce concile a condamné, en 543, quelques propositions d'Origène, entre autres et en premier lieu celle-ci : *Si quis... supplicii causa, anathema sit.* Les réincarnationnistes ne prétendent pas que ce soit par *lassitude de la contemplation divine*, par *refroidissement de l'amour de Dieu* que les âmes reviennent sur la terre, bien au contraire; ils ne prétendent pas non plus que leur retour soit une *punition*. Ils disent que l'existence terrestre nous est imposée pour évoluer et parvenir à nous rendre maîtres de la matière dont Adam, par sa chute, nous

a rendus les esclaves. Cette existence terrestre ne pourrait pas, sans inconvénients, se prolonger plus de cent ans, pour des raisons qu'il est inutile d'indiquer ici; mais cent ans sont insuffisants pour obtenir la victoire définitive; il a donc fallu nous accorder un délai beaucoup plus considérable, mais coupé par des intervalles de sommeils... chacun de ces sommeils s'appelle la mort. Il est vrai que chaque existence est accompagnée de l'oubli de celles qui l'ont précédée, mais cet oubli est providentiel, il facilite l'évolution : avec le souvenir il serait difficile de changer son plan de vie » (Il semble bien que ce soit l'inverse, nous ne pourrions changer qu'à condition de profiter de notre expérience, ce qui suppose le souvenir). Le Dr Rozier croit devoir conclure : « La théorie des réincarnations envisagée ainsi peut être acceptée ou rejetée par les catholiques, mais elle ne tombe pas sous l'anathème précité. »

En réalité la doctrine des réincarnations doit être considérée comme positivement réprouvée par l'Église, non pour l'anathème lancé par le concile de 543, puisqu'il n'était pas œcuménique, mais plutôt à cause du IIe concile de Lyon (1274) : « Les âmes... sont *immédiatement* reçues dans le ciel », et du concile de Florence (1439) : « Les âmes... descendent *immédiatement* dans l'enfer pour y souffrir le châtiment de peines inégales. » Denz.-Bann., n. 464, 693.

13° *Temps modernes.* — Jérôme Cardan de Pavie, Bernardin Telesio, Giordano Bruno essaient de faire revivre le dogme de Pythagore. Van Helmont admet la préexistence des âmes et a pu influer sur la monadologie de Leibniz.

Charles Bonnet de Genève développe la doctrine de la métempsycose qu'il nomme palingénésie. C'est cette même doctrine que le philosophe lyonnais Ballanche (1776-1847) essaiera de concilier avec le dogme chrétien. Cf. Gaston Frainnet, *Essai sur la philosophie de Pierre-Simon Ballanche*, Paris, 1903. P. Leroux, (1797-1871) dans son livre *De l'humanité*, Paris, 1840, enseigne la métempsycose dans l'humanité même : ce sont les mêmes hommes qui renaissent sans cesse. C'est une immortalité individuelle, mais non personnelle. L'individu n'est pas absorbé dans la substance absolue; mais en rentrant dans son autre corps individuel, il perd la mémoire et la personnalité.

Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, Paris, 1854, ne peut admettre cette immortalité sans conscience et sans souvenir. Aussi pour conserver la personnalité et la responsabilité, il admet que la transmigration se fait d'astre en astre avec toutes les conséquences morales qu'exige le principe du mérite et du démérite.

Le père de l'école phalanstérienne, Charles Fourier, enseigne, lui aussi, la métempsycose, *Théorie de l'unité universelle*, 1841, t. II, p. 304-348. Quel est le vieillard qui ne voulût être sûr de renaître et de rapporter dans une autre vie l'expérience qu'il a acquise dans celle-ci? Prétendre que ce désir doit rester sans réalisation, c'est admettre que Dieu puisse nous tromper. Il faut donc reconnaître que nous avons déjà vécu avant d'être ce que nous sommes, et que plusieurs autres vies nous attendent, les unes renfermées dans le monde ou intra-mondaines, les autres dans une sphère supérieure ou extra-mondaines, avec un corps plus subtil et des sens plus délicats. Toutes ces vies, au nombre de 801, sont distribuées entre cinq périodes d'inégale étendue et embrassant une durée de 81.000 ans. Au bout de ce temps, toutes les âmes particulières perdent le sentiment de leur existence propre se confondant avec l'âme de notre planète.

Toutes ces rêveries semblèrent à plusieurs confirmées par les faits que prétend expliquer le spiritisme et préparèrent des adeptes à la théosophie (voir ces mots).

II. Discussion. — Les auteurs scolastiques ne réfutent généralement pas la métempsycose d'une façon spéciale, car ils la considèrent comme manifestement incompatible avec leurs thèses sur le composé humain. Voir cependant Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ*, Bruxelles, 1873, t. III, p. 102; Tilman Pesch, *Inst. psychologicæ*, Fribourg-en-B., 1896, t. I, p. 409.

Il est évident que si l'âme est la forme substantielle du corps, lui donnant l'être spécifique et possédant un être essentiel avec lui, elle ne pourra s'unir qu'à ce corps. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 9, ad 4um; *In IIum Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2. Il y aura proportion entre telle âme et tel corps, *Contra Gentes*, l. II, c. LXXIII, LXXV, LXXXI, ad 3um. L'âme est aussi sensitive et, comme telle, requiert tel corps; cf. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXVI, a. 5. L'âme garde les déterminations qu'elle a eues en étant la forme de tel corps, et ne peut devenir la forme de tel autre corps.

C'est ce qu'expliquait Avicenne, auquel saint Thomas se ralliait : *Si aliquid unum figuram suam non retinens (velut aqua) distinguatur per diversa vasa, quando removentur vasa, non remanent propriæ figuræ distinctæ. Si autem sit aliquid retinens figuram (sicut cera) quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis remanebit distinctio figuratis. Et hoc modo se habet anima rationalis. Hæc enim ita esse suum post corporis destructionem retinet, ut ipsa maneat idem esse individuatum et distinctum et proportionatum corpori suo.* Cf. S. Thomas, *In IIum Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2 in corpore et ad 4um.

1° *Les arguments apportés en faveur de la métempsycose ne sont pas convaincants.* J'emprunte les deux premiers à L. Figuier, *Le lendemain de la mort*, Paris, 1871.

1er Argument. — « La présence de l'homme sur tel ou tel point de la terre et l'inégale distribution des maux sur notre globe ne peuvent trouver d'explication... Si au contraire vous admettez la pluralité des existences humaines, tout s'explique merveilleusement... Notre existence actuelle n'est que la suite d'une autre, soit que nous portions en nous l'âme d'un animal supérieur, que nous devons épurer, perfectionner, ennoblir, pendant notre séjour sur la terre; soit qu'ayant déjà rempli une existence imparfaite et mauvaise, nous soyons condamnés à la recommencer sur nouveaux frais. » P. 264.

Réponse. — Dans le *Contra Gentes*, l. II, c. XLIV, intitulé, *La distinction des êtres ne provient pas de la diversité des mérites et des démérites*, saint Thomas apporte douze raisons contre Origène et conclut : « Lorsque nous donnons gratuitement, nous n'offensons pas la justice en donnant inégalement; or Dieu a donné l'être par pure libéralité, il n'avait donc pas à tenir compte des mérites. »

De plus comme le bien du tout prime le bien des parties, il ne convenait pas de diminuer le bien du tout pour augmenter le bien de certaines parties. De même que l'architecte ne donne pas aux fondations les qualités du faîte, de peur de priver la maison de la solidité désirable, de même Dieu n'aurait pas rendu l'univers parfait dans son genre en faisant toutes ses parties égales.

2e Argument. — « S'il n'y a pas de réincarnation, nous demanderons pourquoi les âmes ne sont pas formées toutes sur le même type, et pourquoi, lorsque tous les corps humains sont semblables, il y a une si grande diversité dans les âmes?... Comment explique-t-on l'existence de ces enfants qu'on appelle petits prodiges : Pascal, Mozart, Rembrandt... Tout se comprend si l'on admet une vie antérieure à la vie présente. L'individu apporte, en naissant, l'intuition qui résulte pour lui des connaissances qu'il avait

acquises pendant sa première existence. » P. 277-279.

Réponse. — Élie Méric, *L'autre vie*, Paris, 1880, t. I, p. 325, cite une piquante réfutation par un médium : « Quoi! c'est pour résoudre le problème des inégalités intellectuelles que le spirite enseigne le système des réincarnations! Mais il ne sait donc pas qu'il n'y a pas deux êtres, deux choses semblables dans la nature, et que vous ne sauriez en trouver dans l'immensité de l'espace, pas plus que dans la durée du temps. Pense-t-il pour cela que le grain de blé, que le brin d'herbe se réincarnent? N'est-ce pas de cette diversité même que naît l'harmonie de l'univers? Un tout harmonique est-il jamais résulté de parties semblables? » Anatole Barthe, *Le livre des esprits, ou Recueil de communications obtenues par divers médiums*, Paris, 1863, p. 21.

3e *Argument.* — Tiré de l'immensité du travail que nous avons à accomplir avant d'atteindre le but auquel la nature nous destine; la distance à parcourir est trop grande pour être franchie dans l'intervalle d'une seule existence. Ainsi A. Besant. Cf. Mainage, *Les principes de la théosophie*, Paris, 1922, p. 204.

Réponse. — Nous reconnaissons qu'il n'y a pas de proportion entre l'éternité et la centaine d'années dont se compose, au maximum, une existence terrestre; mais multipliez la durée de la vie humaine par dix, par cent, par mille, par n'importe quel coefficient fini, et vous rencontrez toujours le même manque de proportion entre le produit fini ainsi obtenu et l'infini de l'éternité. La question à résoudre est celle-ci : comment admettre qu'une épreuve de temps limité puisse décider d'une éternité? et si l'on accepte l'affirmation, qui oserait fixer la limite qu'il faut apporter?

4e *Argument.* — Tiré du fait assez général que les bons sont victimes des méchants, et que cependant la société ne disparaît pas, mais continue sans cesse sa marche vers le progrès moral. N'est-ce pas la preuve du retour à la vie des individualités plus évoluées qui maintiennent et développent les saines traditions du dévouement?

Réponse. — L'humanité marche-t-elle vers le progrès moral ou au contraire recule-t-elle, c'est un point sur lequel on n'est guère d'accord. Mais même si l'on admet ce progrès moral, il pourra s'expliquer par bien d'autres raisons que par d'hypothétiques réincarnations qui n'expliquent rien du tout

5e *Argument.* — Deux êtres, placés l'un en face de l'autre par les hasards de la vie, éprouvent des sentiments de sympathie ou d'antipathie qu'on ne saurait expliquer, à moins d'admettre qu'au cours d'une existence antérieure ils se sont aimés ou haïs.

Réponse. — Cette explication pouvait être hasardée quand on ignorait les éléments de la psychologie, mais aujourd'hui les théories du subconscient universellement admises permettent de tenter d'expliquer ces faits. Même sans faire intervenir le subconscient, n'y a-t-il pas des intuitions rapides, des souvenirs, des ressemblances qui peuvent suffisamment rendre compte des phénomènes qu'on nous oppose?

2° *La métempsycose se heurte à deux objections auxquelles il a été impossible de répondre*, à savoir l'absence de souvenir d'une vie antérieure, et l'impossibilité de donner aux réincarnations le caractère de sanction.

1. *Pourquoi ne gardons-nous pas le moindre souvenir de nos existences antérieures?* — Aussi loin que nous puissions interroger notre mémoire, nous ne trouvons pas la plus petite trace de ces vies sans nombre que nous aurions vécues dans le passé. Que nous ayons oublié nos vies lointaines, c'est encore admissible, mais que nous ayons vécu hier, et qu'aujourd'hui il ne reste plus rien des événements dont fut constituée cette existence, encore toute proche, n'y a-t-il pas là un fait singulier?

Léon Denis, *Après la mort*, p. 180, répond : « Cet obstacle, d'apparence redoutable, est facile à écarter... Aucun de nous ne se souvient du temps passé dans le sein de sa mère ou même au berceau. Peu d'hommes conservent la mémoire des impressions et des actes de la première enfance... Chaque matin, au réveil, nous perdons le souvenir de la plupart de nos rêves... dans le sommeil magnétique, l'esprit dégagé du corps se souvient des choses qu'il oubliera à son retour dans la chair, mais dont il ressaisira l'enchaînement en revenant à l'état lucide. Cet état de sommeil provoqué développe chez les somnambules des aptitudes spéciales, qui disparaissent à l'état de veille, étouffées, annihilées par l'enveloppe corporelle. »

Nous ne nions pas que, plongés dans le sommeil magnétique, certains médiums puissent reconstituer, une à une, les phases de leur existence actuelle. Ils évoquent les souvenirs de leur jeunesse, de leur première enfance, et leurs descriptions, lorsqu'elles peuvent être vérifiées, sont reconnues fidèles. Mais précisément, au delà, c'est la nuit. On a bien essayé de les pousser dans cet au-delà mystérieux, et docilement ils ont parlé de leur vie antérieure. De l'aveu des expérimentateurs impartiaux, ces prétendues révélations sont de pures fantaisie, contradictoires avec les données historiques, et inventées de toutes pièces sous l'influence de la suggestion.

C'est donc l'oubli définitif, et il est difficile de rappeler sans sourire les raisons apportées par Léon Denis, p. 182-183, pour justifier l'oubli des existences antérieures. « Le fardeau de ces souvenirs serait accablant pour nous. La vie terrestre est parfois lourde à supporter. Elle le serait bien plus encore si, au cortège de nos maux présents, venait s'ajouter la mémoire des souffrances et des hontes passées... Les inimitiés se perpétueraient; les rivalités, les haines, la discorde se raviveraient de vies en vies, de siècle en siècle. Nos ennemis, nos victimes d'autrefois nous reconnaîtraient et nous poursuivraient de leurs vengeances... La connaissance de nos fautes et des conséquences qu'elles entraînent, en se dressant devant nous comme une effrayante et perpétuelle menace, paralyserait nos efforts, rendrait notre vie insupportable et stérile... Sans l'oubli, les grands coupables, les criminels célèbres seraient marqués pour l'éternité... Presque tous, nous avons besoin de pardon et d'oubli. L'ombre qui cache nos faiblesses et nos misères soulage notre esprit, en nous rendant la réparation moins pénible. » (Mais est-ce une réparation que cette souffrance endurée, sans qu'on en connaisse le pourquoi?)

Les théosophes essaient de répondre à l'objection en disant que, dans l'intervalle qui sépare deux incarnations successives, les résidus, les impressions des actes accomplis se muent, se transforment en facultés; ils se dissolvent en quelque sorte, ils ont donc perdu leur caractère d'actes distincts et sont passés à l'état de tendances. Il est donc impossible que l'être humain, à son retour sur la terre, en ait le souvenir précis, déterminé.

Cette explication n'est guère satisfaisante, car même en admettant que nos actes se changent en simple tendance dans l'intervalle entre deux incarnations, s'en suit-il qu'il nous soit interdit de garder un souvenir quelconque des existences antérieures? Lorsque nous acquérons en cette vie une habitude quelconque, comme de jouer du piano, de parler une langue, nous perdons le souvenir précis de chacun des actes, des efforts qui y ont contribué, mais nous nous rappelons l'ensemble de notre activité qui a abouti à l'acquisition de cette habitude. De même si nos existences antérieures nous ont fait contracter une tendance nou-

velle, nous devrions avoir au moins le souvenir confus, vague, mais vivant de ces transformations profondes qui se sont accomplies dans notre être. La tendance parlerait elle-même de ses origines. Or cette tendance ne parle pas. Elle est donnée, lors de l'éveil de la conscience, comme un fait brutal, anonyme, sans liaison avec notre passé personnel.

En vain objectera-t-on que, dans sa nouvelle existence, l'homme possède un corps nouveau. Il n'en reste pas moins que la tendance s'imprime dans ce corps, et si profondément qu'elle détermine sa forme. Donc ce corps est en relation avec elle; il peut, il doit la connaître, et s'il la connaît, pourquoi n'apprend-il rien, même confusément, de ses origines? Pourquoi, en d'autres termes, n'avons-nous pas comme un pressentiment, comme une vague hantise, dernier vestige des vies antérieurement vécues? Cf. Mainage, *Les principes de la théosophie*, c. VI, la réincarnation, p. 222.

2. *L'hypothèse des réincarnations ne résout pas le problème moral.* — La contradiction la plus frappante des systèmes en question est celle que soulignait déjà Énée de Gaza. Comment peut-il y avoir châtiment, s'il n'y a pas souvenir de la faute qu'on expie? Je comprends à la rigueur une loi fatale comme celle du *Karma*, entraînant automatiquement des souffrances à la suite des manquements à une certaine règle de vie, mais qu'on ne parle pas alors d'expiation, de purification, pas plus qu'un arbre n'expie son imprudence en poussant rabougri dans un terrain trop sec ou trop froid; il y a là simplement une conséquence fâcheuse résultant de conditions défavorables. Au contraire, si l'on nous parle *moralité*, si la succession des existences terrestres est inventée pour amender le coupable et lui permettre d'expier les fautes passées, il faut que le coupable se reconnaisse coupable, donc ait gardé le souvenir des fautes commises; il faut qu'il connaisse le lien causal unissant celles-ci avec ses misères présentes. Sans le souvenir des existences passées, il est impossible de parler de châtiment, d'amendement, de progrès.

Le Léthé avait été imaginé par les tenants de la métempsycose pour concilier leur doctrine avec l'expérience psychologique; il en a supprimé toute la portée morale. La faiblesse du système résulte de l'impossibilité de concilier le fait expérimental de l'*oubli* de la faute avec l'exigence de son *souvenir* pour qu'il y ait expiation morale.

R. HEDDE.

1. MÉTHODE ANTHRACITE (XVIIe-XVIIIe siècle). — Né à Janina en Épire, vers le dernier tiers du XVIIe siècle, il fit ses premières études dans cette ville sous Georges Sougdouris qui commença à y diriger l'enseignement en 1680. Il alla ensuite en Italie où il passa de nombreuses années, se perfectionnant dans les sciences mathématiques et physiques, et prenant goût aux nouveautés philosophiques de Descartes et de Malebranche, ainsi qu'aux théories du quiétiste espagnol Molinos. Demetrius Procopius dans la courte notice qu'il lui consacre en son répertoire des Grecs contemporains célèbres, écrit en 1720, l'appelle *hiéromoine*, c'est-à-dire prêtre non marié, et lui attribue l'ouvrage intitulé βοσκὸς λογικῶν προβάτων, paru sans nom d'auteur en 1708. Il était déjà prêtre en 1704, comme l'indique une édition du Πεντηκοστάριον, parue alors par ses soins.

De retour en son pays, il enseigna d'abord à Castoria où sa science, son éloquence et les idées nouvelles qu'il exposait lui attirèrent de nombreux disciples. C'est alors, à Castoria, qu'il traduisit en grec les ouvrages de Malebranche, de Descartes, et d'autres philosophes et, sans doute aussi, les écrits de Molinos. De Castoria, il alla enseigner à Siatista où il obtint le même grand succès. Tout cela ne se fit pas sans quelque opposition. Des contradicteurs surgirent dont on connaît quelques-uns, le hiéromoine Hiérothée, Georges de Siatista, un certain Anastase. Il fut dénoncé au patriarche de Constantinople, qui, par l'intermédiaire de Zozime, évêque de Sisania, d'où dépendait Siatista, le somma de comparaître aussitôt à son tribunal. Malgré les instances de Zozime, malgré une lettre synodale que le patriarche lui adressa personnellement, il refusa d'obéir et se contenta d'envoyer une lettre d'explication. Pour éviter les poursuites, il se réfugia dans une autre province ecclésiastique, à Janina, sa patrie, où il espérait trouver aide et protection. De fait, des notables de cette ville s'employèrent à écarter le coup qui le menaçait. Ils écrivirent à Païsios, archevêque de Nicomédie, originaire de Janina, pour le prier d'intercéder en faveur de son compatriote, accusé faussement, disaient-ils, par des hommes jaloux. Cette lettre, publiée pour la première fois par Aravantinos dans sa Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, t. II, p. 277-278, en note, et reproduite par Mgr Petit dans la collection des Conciles de Mansi, t. XXXVII, col. 229-230, est datée du 15 août 1723. Elle arriva sans doute trop tard pour influencer les décisions du jugement, peut-être même après la sentence synodale, datée du même mois (jour non indiqué). Cette sentence, plusieurs fois publiée, et enfin d'une manière critique dans Mansi, *ibid.*, col. 230, 231-246, ne décrit pas les théories molinosistes de Méthode, mais déclare que l'hérésie de Molinos dépasse toutes celles des temps passés, τὰς πώποτε μνημονευομένας.

Par contre, elle précise assez nettement les autres erreurs philosophico-théologiques de notre personnage, comme on peut le juger par les extraits suivants que nous donnons dans la traduction latine de Gelzer: *Quoniam vero multitudinem rerum existentium, res sensibus subjectas et perspicuas, delere conatur, nec corpora, nec qualitates, nec effectus, imo ne cogitationes quidem quas sensibus percipimus esse censet ille vir..., ipsem de mundi creatione doctrinam impugnat, et temerarie Sacræ Scripturæ auctoritatem tollere adoritur... Nam neque sanctæ Ecclesiæ mysteria, regulæ, traditiones ex ejus doctrina integræ remanent, sed contra totam Ecclesiam bellum movet et sanctam nostram fidem negat. Manifesto autem et Epicuri sectæ se tradidit verbis et vita, uti nobis notum est, voluptatem summum bonum esse probans, et omni opera hunc finem sibi proponit.* Mansi, *ibid.*, col. 238. Pour toutes ces erreurs et pour n'avoir pas voulu comparaître à l'appel du patriarche, Méthode est déclaré déchu du sacerdoce, et personne ne peut concélébrer avec lui, le traiter en prêtre et recourir à son ministère sans encourir la déposition ou l'excommunication. De plus, il ne pourra plus enseigner ni philosophie ni théologie. Enfin, tous les écrits, où il a répandu ses fausses doctrines, devront être recherchés et brûlés. Le document porte, outre la souscription du patriarche Jérémie III, les signatures des deux patriarches d'Antioche et de Jérusalem et de dix-sept autres métropolites ou évêques. Finalement, Méthode Anthracite se soumit. Un synode se réunit à Castoria (c'est évidemment par erreur que Sathas de qui nous tenons le renseignement, Νέα Ἑλλάς, p. 421, écrit Καισαρείᾳ) sous la présidence de Joasaph d'Okhrida. Méthode y comparut et y prononça de vive voix une profession de foi qu'il fit aussi par écrit. On ne sait pas l'année où cela eut lieu. Il put sans doute continuer à enseigner, car Aravantinos place vers 1732 la fin de son enseignement à Janina, où il eut pour successeur Balanos Basilopoulos, son meilleur disciple, et déjà son collègue. On ignore la date de sa mort.

En dehors des écrits condamnés et brûlés par sentence synodale, désormais perdus, il faut signaler

plusieurs autres ouvrages dont quelques-uns ont vu le jour : 1° Une édition du *Pentecostarion*, faite par ses soins à Venise, en 1704. Cf. Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, p. 35-36. 2° Le Βοσκὸς λογικῶν προβάτων, ἤτοι περὶ τοῦ καθήκοντος τῷ Πνευματικῷ ποιμένι, Venise, 1708, in-12, 336 pages, *ibid.*, p. 58, paru sans nom d'auteur, mais on peut se fier au témoignage de Démétrius Procopius, qui en 1720, l'attribue à notre Méthode. Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 802. 3° Ὁδὸς μαθηματική, Venise, 1749, ouvrage en trois volumes in-4°, où il est difficile de reconnaître la part exacte de notre auteur, à cause des retouches et des développements de son disciple et éditeur Balanos Basilopoulos. Cf. Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 368-379. La préface du 1er volume offre une notice sur Méthode. En plus de ces ouvrages, Zaviras, je ne sais sur quelles sources, attribue encore à Méthode deux petits traités fort intéressants. Le premier, Ἐπίσκεψις πνευματική, est un écrit sur la manière dont le pasteur doit visiter les malades, les aider à examiner leur conscience et les diriger. Les précisions qu'on y rencontre trahissent l'influence des livres de piété latins du même genre (1re édition, parue d'après Zaviras en 1707. Nous connaissons une édition de 1680 et une autre abrégée de 1681). L'autre, Θεωρίαι χριστιανικαί, est une série de considérations sur les fins dernières, les vertus et les devoirs du chrétien, en 59 chapitres. Zaviras indique une première édition en 1699. Deux autres éditions en 1742 et 1751, voir Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 292 et 401. A signaler une lettre non datée, mais écrite après sa condamnation et sa soumission, à Anastase, un de ses accusateurs, publiée en entier dans la revue Πανδώρα, 1861, t. XI, p. 88-89, par Aravantinos et dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. II, p. 495, et en partie par Mgr Petit dans Mansi, *loc. cit.*, col. 228-229, et par Sathas, *op. cit.*, p. 436; et enfin une Εἰσαγωγὴ τῆς λογικῆς encore inédite. Zaviras, *op. cit.*, p. 421.

Mansi, *Concil.* (continuation), t. XXXVII, col. 227-246; Demetrius Procopius, *Brevis recensio eruditorum Græcorum...*, n. 91, dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 802; Aravantinos Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, t. II, p. 277-279; du même, Μεθόδιος ὁ Ἀνθρακίτης, dans la revue Πανδώρα, t. XI, p. 86-89; K. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, p. 435-437; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, p. 418-421; M. D. Chamoudopoulos, Μνημείων γραπτῶν περισυναγωγή dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. II (1881-1882), p. 491-500; Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique*, aux endroits signalés au cours de l'article.

V. GRUMEL.

2. MÉTHODE DE CONSTANTINOPLE (SAINT). — Patriarche de mars 843 au 14 juin 847.

I. AVANT LE PATRIARCAT. — Méthode naquit à Syracuse en Sicile dans la seconde moitié du VIIIe siècle. La noble condition de sa famille, une fortune considérable permirent à l'enfant d'avoir des maîtres de grammaire et d'histoire; il excella surtout en calligraphie, et ses tours de plume semblent avoir émerveillé ses contemporains. *Vita*, n. 2, *P. G.*, t. C, col. 1246, 1253 B.

Ce talent manuel eût suffi à le poser à Byzance, où il arriva bientôt; des écoles de copistes y tenaient place en effet de l'*Académie générale* supprimée par le caprice de Léon III (726). Mais le jeune provincial ambitionnait une gloire moins austère; il apportait une fortune dans la capitale : il voulait en échange les dignités et la considération dues aux grands serviteurs de l'État. Mais la rencontre assez singulière, sinon providentielle, d'un ascète fut fatale à ses vues mondaines. Méthode convaincu de la vanité des biens terrestres, se fit moine. Le couvent de Khénolaccos (*de la mare aux oies*) fondé vers 725 sur la côte méridionale de la Propontide abrita ses premiers efforts de perfection religieuse. Entré fort jeune, il dut y rester assez longtemps comme l'a démontré le P. Pargoire, *Saint Méthode de Constantinople avant 821*, dans *Échos d'Orient*, 1902, t. VI, p. 127 sq. Le novice, qu'à la suite de Falconius nombre de savants ont à tort appelé Michel (cf. G. Anrich, *Hagios Nikolaos*, t. II, p. 265), y fit carrière et en devint le supérieur, ou peut-être, délaissant sa première résidence, s'en alla-t-il comme l'affirme son synaxaire inséré au ménologe de Basile II « bâtir un monastère au lieu situé sur la montagne du diocèse de Kios. » Cf. *P. G.*, t. CXLII, col. 500; Pargoire, *Saint Méthode et la persécution*, *Échos d'Orient*, t. VI, p. 190. Dans tous les cas, son titre d'higoumène à cette époque nous est garanti par la suscription de la lettre 193 de saint Théodore le Studite; cf. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII *a*, p. 166. La vie de saint Nicolas, conservé dans le *Vatic. gr. 2084*, du Xe siècle, lui reconnaît également cette qualité. Cf. G. Anrich, *Hagios Nikolaos*, t. I, 1913, p. 140.

Un voyage à Rome mit fin à sa vie de cénobite. On ne peut placer cet événement avant 815. Pargoire, *loc. cit.*, p. 127-129. Le motif qui l'occasionna peut assez bien se déterminer. Le biographe nous affirme que ce fut pour fuir la persécution iconoclaste. *Vita*, n. 4, *P. G.*, t. C, col. 1248 A; d'autre part, un propos du saint lui-même, rapporté par quatre historiens, apprend qu'il remplissait quelque mandat. On a pensé que ces données s'excluaient, Pargoire, p. 128; elles s'additionnent cependant dans la lettre citée plus haut de saint Théodore à Méthode. L'higoumène du Stoudion, gardé à vue par la police impériale, fait transmettre secrètement ses félicitations à son lointain collègue; il l'approuve d'avoir fui la tempête iconoclaste et, ce qui lui semble de la plus haute conséquence, de s'être fait à Rome, l'avocat de l'orthodoxie. Les deux motifs sont donc à retenir. Mais de qui Méthode dut-il être l'agent? Il ne peut s'agir d'un mandat officiel commis par l'empereur ou le patriarche; sa démarche en ce cas n'aurait pu avoir le succès qu'applaudit Théodore (cf. Maï, *op. cit.*, p. 166). Le biographe des saints David, Syméon et Georges dit même que Michel II persécuta Méthode parce qu'il s'était enfui secrètement à Rome. Cf. *Anal. bolland.*, t. XVIII, 1899, p. 237. A lire la lettre du studite, il semble que Méthode ait eu l'initiative de cette démarche; mais l'hagiographe que nous venons de citer, en faisant de Méthode l'archidiacre du patriarche déchu Nicéphore, paraît bien insinuer qu'il agissait à l'instigation de ce dernier. Quoi qu'il en soit, cela suffit à souligner le rôle qu'il jouait alors dans le parti catholique.

Le séjour à Rome eut un double résultat; l'un fut d'ordre personnel : notre saint dut à l'intervention de saint Pierre la grâce de la continence perpétuelle (Theoph. contin., l. IV, c. X, *P. G.*, t. CIX, col. 173; Syméon Magister, c. IV, *P. G.*, t. CIX, col. 713; *Vita*, n. 18, *P. G.*, t. C, col. 1261 A, où l'allusion est transparente, etc.); l'autre eut une portée plus générale; sur ses instances, Pascal Ier expédia à Léon l'Arménien une première lettre dogmatique, dont cependant, contrairement à l'opinion de Pitra, il ne fut pas porteur. Voir ce document dans *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. X. C'est en effet, d'après la *Vie anonyme*, à Michel le Bègue, non à son prédécesseur, que le pape envoya Méthode. Celui-ci était de retour à Byzance en 821.

L'hagiographie comme l'histoire s'est complu à nous détailler les souffrances endurées dans la suite par Méthode pour le triomphe de l'orthodoxie; en revanche, les textes ne nous livrent que de banales allusions à son activité iconophile, et nous sommes réduits à conclure de la rigueur des premières à l'intensité de la seconde.

Le genre des tourments infligés ne laisse pas de surprendre, même en ces temps de persécution raffinée; après avoir subi une affreuse flagellation, notre saint fut interné, 7 ans ou 9 ans suivant les documents, dans un bouge aussi étroit qu'infect en compagnie de deux scélérats. Où purgea-t-il cette peine? Sous quel empereur? Il est difficile de le dire, trois traditions parallèles s'affrontant dans les sources. Nous retenons comme plus probable celle qui fait de Michel II le bourreau de Méthode, et de l'île Saint-André au cap Acritas le lieu de sa réclusion. (Pour l'exposé et la discussion des diverses opinions, voir Pargoire, dans *Échos d'Orient*, t. VI, p. 183 sq.) Le petit tombeau « qu'on montre naïvement aujourd'hui dans l'église Saint-Jean-Baptiste à Antigoni » n'aurait pu garder si longtemps les trois victimes de l'empereur. L'aveu est d'un archéologue orthodoxe. Cf. *Byzantinische neugriechische Jahrbücher*, t. V, 1926, p. 85.

Dans la version des faits que nous acceptons, Méthode, libéré à la mort de Michel II (829), jouit d'abord d'une certaine tranquillité, subit un début de persécution, puis fut admis au palais de Théophile, qu'il suivit dans ses expéditions militaires. Le continuateur de Théophane donne les raisons de cette dernière mesure. La science du saint servait les manies intellectuelles de l'empereur; elle était aussi bonne conseillère. De plus, en l'attachant à sa personne, où qu'il fût, le basileus l'éloignait de Constantinople où son client était très populaire. Theoph. contin., l. III, c. XXIV, *P. G.*, t. CIX, col. 129; Pargoire, *Échos d'Orient*, p. 189. La mort de Théophile (20 janvier 842) le rendit au cloître, et nous le trouvons au début de 843 au monastère d'Elegmi (*Vita Michaelis Syncelli*, éd. Th. Schmitt, *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. XI, p. 250).

II. LE PATRIARCAT. — La régence de Théodora fut fatale à l'iconoclasme; malheureusement la liquidation de cette hérésie, contre laquelle s'étaient liguées toutes les tendances orthodoxes ne se fit pas sans troubles graves.

Dès le début de la réaction, les studites s'étaient bien imposés aux consciences impériales, mais leurs outrances indisposèrent contre eux la basilissa. Les aumôniers qu'ils avaient à la cour furent renvoyés, leurs candidats au bâton pastoral déboutés, et Méthode, dont saint Joannice avait loué la sagesse et prédit l'élection, fut élevé au patriarcat. Cf. *Vita S. Joannicii*, c. X, n. 46, *Act. sanct.*, nov., t. II, p. 371, 372.

On a beaucoup discuté sur la date exacte de cette nomination; ce fut certainement au début de mars 843, *Ibid.*, p. 319, 320, et *Byzant. Zeitschr.*, 1895, t. IV, p. 450, 451, et non en 842 comme on l'écrivait encore tout récemment (cf. *Diction. d'archéol. chrét.*, t. VII *a*, 1925, col. 286).

1° *Méthode et les iconoclastes.* — Envers le clergé iconoclaste Méthode observa deux attitudes. La première plutôt intransigeante à l'égard des prélats lui fut conseillée par saint Joannice dans un long message; cf. *Vita S. Joannicii*, *loc. cit.*, p. 372-374. L'autre plus conciliante régla le cas des prêtres et clercs inférieurs. Évêques et abbés qui s'étaient compromis par leur zèle iconoclaste furent solennellement déposés. Cf. *Vita S. Ignatii*, *P. G.*, t. C, col. 500 CD; *Vita Michaelis Syncelli*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. XI, p. 250. Ces dignitaires n'étaient pas seulement des indignes, mais des parjures, et il y avait, déclarait Joannice, plus qu'une imprudence, un sacrilège à les maintenir dans les fonctions du sacerdoce. Un synode prononça leur déchéance (mars 843), reconnut les canons du IIe concile de Nicée (787) et restaura le culte des images. L'acte le plus mémorable de cette assemblée fut l'institution de la Fête de l'orthodoxie, renouvelable chaque année au premier dimanche de carême.

La première procession solennelle se fit des Blakhernes à Sainte-Sophie le 11 mars 843. Cette manifestation ne symbolisa bientôt plus que le triomphe sur l'hérésie en général et, si les strophes de Théophane Graptos rappelèrent toujours l'époque de son institution, le texte du synodicon s'adapta plus d'une fois durant les siècles aux rancunes du parti triomphant. Cf. Ouspenskij, *Le synodicon de la Semaine de l'orthodoxie* (en russe), *Journal du ministère de l'Instruction publique*, avril 1891, p. 267-323. Enfin dans le même temps, Méthode obtenait des évêques un vote conditionnel reconnaissant que l'empereur Théophile était mort dans la foi de l'Église. Par ces diverses mesures les convictions religieuses de Théodora retrouvaient leur assurance, et sa piété conjugale ses apaisements. L'orthodoxie triomphait comme en 787, sans réaction violente.

Mais la déposition en bloc des prélats hérétiques avaient laissé des vides qu'il fallait combler. Le patriarche n'avait pas l'embarras du choix. En mettant de très dures conditions à la réintégration dans l'Église des fidèles repentants, il réduisait notablement le nombre des candidats instruits dont il avait besoin. Cf. l'ordonnance dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 362 et 363. Les règlements établis pour le retour des clercs, prêtres et diacres, les rejetaient au second plan de la hiérarchie; ils ne devaient être admis qu'à l'épreuve et se trouvaient pour longtemps exclus des honneurs. Pitra, p. 356. La pénurie de sujets, l'urgence qu'il y avait à pourvoir les sièges vacants portèrent Méthode à transiger sur les qualités réclamés des candidats à l'épiscopat. Il se présenta des intrigants et des incapables qui n'eurent à faire, pour être agréés, que la preuve de leur orthodoxie. Cf. *Vita*, n. 16, *P. G.*, t. C, col. 1257 C. Le haut clergé s'émut d'une telle négligence et fit de vives représentations. Le patriarche maintint ses élus et procéda contre les récalcitrants, évêques et abbés, par voie d'anathème et de déposition. Ce premier schisme, distinct de celui des studites, dut être absorbé par celui-ci; il semble avoir été assez grave. *Vita*, col. 1257 D.

La rigueur des prescriptions canoniques n'alla pas pour les iconoclastes sans quelque compensation. Méthode défendit énergiquement dans son discours inaugural d'user de représailles corporelles envers les vaincus; sa harangue nous est conservée. Cf. *Vita*, n. 12-14, col. 1253 D-1258 D. Cependant à la fin de sa vie, aux premiers mois de 847, l'iconoclasme n'avait pas désarmé, comme le constate à cette époque le patriarche de Jérusalem : ἰδου σήμερον τριετοῦς πληρωθέντος χρόνου, καὶ τοῦ τετάρτου ἀρξαμένου, οὐδένα καρπὸν μετανοίας.... παρά τινι τῶν ὅλων πώποτε ἔγνωμεν. Cf. Pitra, *op. cit.*, p. 356. Il avait été trop puissant pour ne pas garder l'espoir de temps meilleurs; de plus l'intransigeance du patriarche, en fermant aux rebelles le retour aux honneurs, dut les retenir dans l'hérésie, à laquelle plusieurs avaient par ambition sacrifié leur conscience. Contre Méthode, l'arme de cette opposition fut la calomnie, qui obligea le patriarche à d'étranges dépositions. Cf. Theoph. contin., l. IV, c. X, *P. G.*, t. CIX, col. 172 D, 173 A.

2° *Saint Méthode et les studites.* — Les plus violents adversaires de Méthode furent ses alliés de la veille : les studites. Ils créèrent dans l'Église un véritable schisme dont les sources constatent et la gravité et l'extension. Cf. *Vita S. Joannicii*, c. XII, *Act. sanct.*, nov. t. II, col. 431.

La preuve en est aussi dans les censures auxquelles en fin de compte il fallut vouer les oppo-

sants; les moines furent frappés de la plus grande peine ecclésiastique, le κατάθεμα, sorte de malédiction canonique, et leurs adhérents soumis à l'excommunication, ἀνάθεμα. Pitra, *op. cit.*, p. 361; *P. G.*, t. c, col. 1297 A. Saint Joannice fut encore le soutien du patriarche dans sa lutte contre les dissidents; sans doute doit-on à ses conseils redoutés un peu de la rigueur avec lesquels furent traités ces anciens compagnons de lutte; ici encore la déposition parut la mesure opportune qui purgerait l'épiscopat et la direction des monastères des récalcitrants et des meneurs. Cf. *Act. sanct.*, nov. t. II, col. 382 et 431. Le patriarche dut aller fort loin dans ses répressions, car avant de mourir, il se crut obligé à une démarche peu en rapport avec son rôle de pasteur suprême et que son humilité peut seule expliquer. Conscient d'avoir dépassé la mesure (il crut en voir l'avis providentiel dans une maladie qui lui vint inopinément), il offrit des excuses et fit lever les censures. La dignité patriarcale fut cependant sauve en quelque manière; ceux que l'on avait vu s'acharner le plus contre l'autorité, restaient soumis à certaines pénitences (ἐπιτιμίαι); c'était malgré tout beaucoup concéder sur le κατάθεμα auquel on avait cru d'abord pouvoir les soumettre. Cf. *Vita*, n. 17, *P. G.*, t. c, col. 1260 AB.

Quel fut le sens de cette violente hostilité? Dobschütz, qui le premier exposa cette question, en signale une double raison : 1° un motif d'amour-propre évincé (Méthode avait été élu contre quatre candidats studites); 2° une attitude de principe qui avait toujours poussé ces moines à se faire les champions de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État. Cf. Dobschütz, *Methodios und die Studiten*, dans *Byzantin. Zeitschrift*, 1909, t. XVIII, p. 47 et 98. Ni l'une, ni l'autre de ces deux causes ne nous semblent réelles dans le cas présent. Nous ne voyons pas en effet que la main de la pieuse Théodora ait beaucoup pesé sur les destinées de l'Église. Certes bien des comptes durent être réglés avec le concours de la police; mais les studites ne pouvaient blâmer le bon usage du pouvoir qu'ils détinrent tout entier sous le faible Michel II; il ne tint même qu'à eux d'être à nouveau, au prix d'une concession, les maîtres de l'État, que les préférences du conseiller Manuel, en les introduisant à la cour, avaient mis à leur portée. D'autre part, si l'élection de Méthode ruinait leurs ambitions de parti, il ne leur fut pas moins sympathique au début. Cela tenait au souvenir de luttes et de souffrances communes, et aussi au fait que le nouveau chef de l'Église montrait au commencement, à l'égard des hérétiques même repentants, une rigueur, qui eût été la leur. Ainsi le mécompte, si grand fût-il, ne fit pas la division. Nous relevons même dans les sources un début certain de collaboration. Le personnage le plus en vue du monachisme byzantin depuis la mort de saint Théodore Studite (826) était bien, avec saint Joannice, le moine stigmatisé Théophane. Or celui-ci, qui était à la tête des intransigeants, se laissa nommer au siège de Nicée; bien plus, certains prélats s'étant élevés contre ce choix, Méthode alla jusqu'à le leur imposer. *Vita Michaelis Syncelli*, *op. cit.*, p. 252.

Ce coup du maître, plusieurs fois répété en faveur de gens dont les seuls titres à l'épiscopat semblaient être les blessures apparentes de la persécution iconoclaste, causa le premier schisme dont nous avons parlé. Le passage de la *Vie anonyme* qui désigne les candidats discutés s'applique clairement aux studites dont les principaux représentants portaient sur leur corps des traces visibles de tortures. On peut même y voir une allusion directe à un incident provoqué par le plus célèbre d'entre eux, Théophane Graptos. Les ordinations les plus critiquées, nous dit-on, furent celles que l'on fit ἐπὶ τοῖς θριαμβεύσασι τὰ οἰκεῖα δι' ἐξαγγέλσεως πάθη. Cf. *P. G.*, t. c, col. 1257 C. Il est ici question de gens qui ont affiché leurs cicatrices et se sont ouvertement glorifié de leurs souffrances. Or rien n'explique mieux cette réclamation que l'invective lancée par Théophane à la face de l'impératrice en plein banquet de l'orthodoxie. Théodora avait cru opportun, en fixant l'inscription que le moine portait au front, de louer l'endurance du patient, en plaignant la cruauté de son bourreau. En dépit de la signature donnée le matin, Théophane avait vivement répliqué : « Augusta, nous réglerons cette affaire avec votre mari au tribunal du juge incorruptible. » Le patriarche Méthode relevant le propos avait dit : « Non, non, nos promesses s'accompliront certainement, et le mépris de ces gens (τούτων) sera de nul effet. »

Les sources ne nous disent pas quelles furent les répercussions immédiates de ce dialogue assez vif, il signale nettement une minorité d'opposants. La mesure d'absolution votée par le synode en faveur de l'âme de Théophile, n'avait pu l'être qu'en vertu de la fameuse règle d'économie tant décriée par Théodore Studite; elle blessait dans ses principes leur esprit d'intransigeance. Une réflexion tardive les ralliait au point de vue de Syméon de Mitylène, autre moine confesseur, qui le matin, ayant refusé de signer la formule d'absolution, avait été chassé de la ville avec ses partisans. A en croire l'hagiographe, ceux-ci étaient assez nombreux, ἅπας ὁ τῶν ὁμολογητῶν καὶ ὑπερορίων θίασος; cf. *Acta graeca SS. Davidis, Symonis et Georgii*, dans *Anal. bolland.*, t. XVIII, p. 244, 245. Des envoyés vinrent bientôt prier Syméon de ne pas faire plus longtemps le jeu du démon qui troublait misérablement l'Église. *Ibidem*, p. 246. Le pieux moine se rendit aux vœux du patriarche, et il semble bien que l'on se réconcilia pour quelque temps. L'évêque Jean Kakasambas, déposé plus tard pour son zèle studite, fut dans cette crise l'auxiliaire de Méthode, cf. *ibid*, p. 245 ; d'autre part il est difficile de voir dans la translation solennelle des reliques de saint Théodore autre chose qu'une manifestation de sympathie à l'égard des studites (sur ce transfert, cf. C. Van de Vorst, *La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique*, dans *Anal. Boll.*, t. XXXII, 1913, p. 27 sq.). En plein schisme, cette initiative, outre qu'elle apparaîtrait souverainement impolitique, eût exposé à des troubles graves dont le chroniqueur nous eût révélé sinon le détail, au moins l'existence (cf. *ibidem*, les c. 11 et 12 de la relation du transfert, p. 57, l. 32-37, et p. 58, où l'entente et la jubilation sont universelles). Cette solennité ayant eu lieu le 26 janvier 844, *P. G.*, t. XCIX, col. 328 A, et t. CV, col. 904 B, voir *Échos d'Orient*, t. IV, p. 169, c'est donc après cette date que naquit le différend et que se produisit la rupture, à laquelle les frictions antérieures portaient des esprits qu'un demi-siècle de luttes et de rancunes avait rendus extrêmement chatouilleux.

L'occasion n'est avouée qu'à demi par les sources, mais on y voit clairement que ce fut le réveil de la querelle faite jadis aux patriarches Taraise et Nicéphore. On avait dû plus d'une fois dans les synodes tenus contre les iconoclastes bénir et acclamer leur mémoire; Méthode crut pouvoir donner à l'apologie un tour spécial, en condamnant les écrits où saint Théodore avait malmené ses deux saints prédécesseurs.

C'est dans cette proscription qu'un écrivain du XIIIᵉ siècle, l'évêque d'Éphèse, Jean Chilas, voit la principale cause du schisme. Cf. *P. G.*, t. c, col. 1295, note 1. Ce point de vue est pleinement confirmé par l'ordre communiqué aux moines révoltés d'avoir à brûler et à anathématiser les ouvrages de leur père; c'est la condition *sine qua non* de leur réintégration au sein de l'Église. Cf. *P. G.*, *ibid.*, col. 1293 C.

Mais on peut découvrir une cause plus lointaine. Méthode condamna les écrits de son ami défunt, *pour justifier son administration*, καθὼς ἀπολογούμενοι ἐν ταῖς περὶ τῆς Ἐκκλησίας διοικήσεσι γεγραφήκαμεν. *P. G.*, *ibid.*, col. 1296 A. Il semble, sans qu'on puisse il est vrai l'établir par ailleurs, que l'allusion vise la mesure d'exception prise en faveur des clercs iconoclastes (prêtres ou diacres) ordonnés par Taraise et Nicéphore. *Ibid.*, col. 1292 D. Ces convertis avaient le double tort irrémissible d'être d'anciens hérétiques et de devoir leur caractère à des ordinations suspectes. Saint Théodore avait recommandé à ses disciples la plus grande rigueur dans ces cas; cf. ses lettres, *P. G.*, t. XCIX, col. 1149 C, 1177 D, 1203-1206, 1257 C, 1392-3, etc. Quoi qu'il en soit, on comprend facilement qu'une mise à l'index des écrits du maître, aggravée d'un véritable ultimatum, ait exaspéré une résistance que ni les anathèmes de Nicéphore, ni les cruautés des basileis n'avaient pu réduire. L'affaire alla fort loin et divisa les moines eux-mêmes. Les hésychastes, pour la plupart, campés sur l'Olympe de Bithynie autour de saint Joannice, qui s'interdisaient en vertu même de leur profession toute immixtion dans les affaires de l'État ou de l'Église, prirent fait et cause pour le patriarche contre leurs confrères de la capitale. Un synode eut lieu, où l'on se crut en devoir d'interdire aux fidèles toute communication même de simple politesse avec ces obstinés studites. *P. G.*, t. C, col. 1293-1294. Tout finit, comme nous l'avons indiqué, par une absolution générale. Ignace, qui bientôt remplaça Méthode, en abolissant la politique de son prédécesseur, se les réconcilia, et il n'eut pas dans la querelle photienne de plus ardents défenseurs de son bon droit. Cette affaire présente donc une des phases nombreuses dans l'histoire de l'Église byzantine de la lutte où s'affrontèrent l'intransigeance et la doctrine dite d'économie. Cette fois, le dernier mot semble être resté à l'entêtement des moines, et il n'est pas banal de surprendre le biographe de saint Méthode imputer à la témérité et à la présomption l'excès des mesures prises contre les studites. *P. G.*, t. C, col. 1259 B.

Saint Méthode mourut d'hydropisie le 14 juin 847; il fut enterré aux Saints-Apôtres, cf. *Propylæum ad Acta sanct. nov.*, p. 750, près de saint Nicéphore qu'il y avait solennellement transféré à peine quelques mois auparavant (13 mars 847). Catholiques et orthodoxes le fêtent au 14 juin. Il partage avec ses prédécesseurs Germain, Taraise et Nicéphore, les acclamations du Dimanche de l'orthodoxie, et porte dans la tradition byzantine et néo-grecque le titre de confesseur, ὁμολογητής. Goar a publié dans son *Euchologe* (édition de 1647 p. 126; édit. de 1730 p. 130) un portrait de notre patriarche d'après un manuscrit inconnu.

III. Œuvres. — Il en existe dans la littérature un triple catalogue, l'un d'Allatius, cf. *P. G.*, t. C, col. 1231-1239, l'autre dans Krumbacher, *Geschichte der byz. Litteratur*, 2e édit., p. 167, le troisième enfin beaucoup plus détaillé dans Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 353-355.

L'activité littéraire et canonique de Méthode dut être assez considérable; mais si l'on excepte les compositions hagiographiques, il n'en reste plus que des fragments. On peut répartir les écrits authentiques en cinq catégories : *polémiques*, *canoniques et liturgiques*, *hagiographiques*, *poètiques* et *homilétiques*.

1° *Écrits polémiques*. — 1. *Contra iconomachos*. — Les traités de cette sorte furent nombreux; cf. *P. G.*, t. C, col. 1233-1234. Nous relevons dans la littérature les trois suivants : *a*) Ἐπὶ καθαιρέσει τῶν ἀποστησάντων ἱερέων (lettre dogmatique au patriarche de Jérusalem) éd. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 355-357. Un long extrait avait été donné par Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. V, p. 144, 267 et reproduit par *P. G.*, t. C, col. 1292-1293. *b*) Ἔκθεσις περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, éd. Pitra, *ibid.*, p. 357-361 (la plus grande partie). L'un des témoins de la tradition manuscrite de cet opuscule, le *cod. vat. gr. 1753*, fol. 225, l'attribue à saint Sophrone *c*) Λόγος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, éd. E. A., Moscou, 1893. Ce traité, attribué par le *codex Mosquensis 5* (*412*) à saint Méthode et publié comme tel par l'évêque Arsène (=E. A.) est apparenté à l'*Oratio adversus Constantinum Cabattinum*, édité d'autre part par Melioranskij, *Georges de Chypre et Jean de Jérusalem* (en russe), Saint Pétersbourg, 1901; leurs points de contact sont tels que l'un dépend nécessairement de l'autre. Cf. E. Kurtz, dans *Byz. Zeitschr.*, 1902, t. XI, p. 543.

2. *Adversus studitas*. — Il ne reste plus que des fragments. On trouve édités des passages de diverses lettres ou encycliques : Fragment A dans Maï, *Spicilegium romanum*, t. VI, p. XXII et (en partie seulement) dans Maï, *Script. vet. nova collectio*, t. IV, p. 168; *P. G.*, t. C, col. 1294-1296; *Byzant. Zeitschr.*, 1909, t. XVIII, p. 49, 50. — Fragment B : Ἐπισκεπτέον δέ...; cf. Pitra, p. 353 (note 3). — Fragment C : Ὁ γὰρ μακάριος πατήρ; cf. Maï, *Script. vet. nov. coll.*, t. IV, p. 255. — Fragment D : Σὺ μοναχὸς εἶ, cf. Maï, *Spicil. rom.*, t. VI, p. XXII; *P. G.*, t. C, col. 1297, 1298. — Fragment E : Μὴ συνεστιᾶσθε, Maï, *Spicil. rom.*, t. VI, p. XXII; *P. G.*, t. C, col. 1293-1294. — Fragment F (extrait d'une sentence synodique) : Πρὸς οὖν τοὺς Στουδιώτας, Allatius, *De methodiis*, p. 377; *P. G.*, t. C, col. 1296 B-1297 B; Pitra, p. 361 (texte complet); Dobschütz, *Byz. Zeitschr.*, *loc. cit.*, p. 50. Au même texte semblent appartenir deux autres pièces; cf. Pitra, *op. cit.*, p. 354 (n. 10 et 11).

2° *Écrits canoniques et liturgiques*. — 1. *Constitutio de hæreticorum ad pœnitentiam receptione*. Transmise dans de nombreux mss., cette ordonnance y porte des titres très divers. Éd. Goar, *Rituale Græcorum*, 1647, p. 876 sq.; *P. G.*, t. C, col. 1300-1325; Pitra, p. 362-363 (seulement la partie canonique). Le *cod. Ambros. gr. 803*, fol. 138-151, donne un texte assez différent de nos éditions. — 2. Pour les fragments liturgiques, voir Pitra, n. 21, 22, 23.

3° *Écrits hagiographiques*. — C'est la partie la mieux conservée des œuvres de saint Méthode : 1. *Martyrium Sancti Dionysii*, édit. de Cordier, *S. Dionysii opera*, Anvers, t. II, 1634, p. 242-252; *P. G.*, t. IV, col. 669-684. — 2. *Oratio in S. Agatham*, éd. latine, dans *Act. sanct.*, fév., t. I, p. 624-631; Combéfis, *Bibl. concion.*, t. VI, p. 723; *P. G.*, t. C, col. 1271-1292; texte grec inédit dans les *cod. Valicell. B 34, K 17* et *Attal. XXXIV*. — 3. *Acta S. Marinæ* : il n'en reste que des fragments dits *Scholia*. Cf. Usener, *Acta S. Marinæ et Christophori*, dans *Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg*, Bonn, 1886, p. 48-53, ou *Jahrb. f. protest. Theologie* 1887, t. XIII, p. 247 sq. — 4. *Vita Theophanis Confessoris*, conservée dans le seul *Mosquensis Synod. 390* (Vladimir). On a pensé que seize pages de la Vie avaient péri. K. Krumbacher, *Eine neue Vita des Theophanes Confessor*, dans *Sitzungsber. der philos.-philolog. Classe der k. bayer. Akademie der Wissensch.*, 1897, III, p. 371 sq.; elles ont été retrouvées dans le ms. même (fol. 102-109) par l'éditeur Démétrius Spyridonov. Voir le texte reconstitué et publié dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1913, t. XII, p. 95-96 et 113-163. Une seconde édition a été faite par B. Latyšev, *Methodii, patriarchæ Constantinopolitani, Vita S. Theophanis confessoris*, Pétrograd, 1918. Voir à ce propos les remarques critiques d'Ed. Kurtz, *Zum Leben des hl. Theophanes von Methodios*, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 1927, t. V, p. 390-400. Le fragment publié par M. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 290-293, n'est qu'un démarquage de

la vie originale. — 5. *Methodii ad Theodorum in vitam et reliquias sancti Nicolai Myrensis episcopi*, édité deux fois par G. Anrich, *Hagios Nikolaos*, t. I, p. 140-150, et t. II, p. 546-556 (texte plus critique). Pour l'authenticité, lire *ibid.*, t. II, p. 283-286. — 6. *L'Enconion in Sanctum Nicolaum*, attribué par une série d'anciens manuscrits à notre patriarche, ne serait pas de lui. Lire dans G. Anrich, *op. cit.*, t. II, p. 296-298, les raisons de douter qui ne nous paraissent pas décisives. Le texte de l'Éloge est inséré dans le même ouvrage, t. I, p. 153-182.

4° *Compositions poétiques.* — Elles comprennent divers canons paraclétiques et quelques idiomèles. On en trouvera dans Pitra, p. 354, une première liste dressée sur les catalogues de manuscrits, avec indication du jour où se célèbre la fête des saints célébrés : ce qui permet de se rapporter facilement aux diverses éditions des livres liturgiques. En outre, on trouve les éditions suivantes : *In Constantinum et Helenam.* Cf. W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, p. 99. — *Canon de S. Nicolao*, édit. Pitra, *op. cit.*, p. 363-364. — *In imaginem sic dictæ τῆς χαλκῆς portæ*, édit. L. Sternbach, *Methodii patriarchæ et Ignatii patriarchæ carmina inedita*, dans *Eos*, t. IV, 1898, p. 150 sq. et S. Mercati, dans *Bessarione*, 1920, t. XXIV, p. 198, 199. — *In Crucem*, édit. L. Sternbach, *ibidem*, et S. Mercati, *ibidem*, p. 199. Les raisons développées, p. 195-197, contre l'authenticité de cette pièce de vers ne nous paraissent pas décisives.

5° *Homélies.* Cf. Pitra, *op. cit.*, p. 354-355 (n. 28 et 29); cf. aussi p. 355 une liste d'ouvrages douteux.

I. SOURCES. — 1° *Hagiographiques.* — *Vita S. Methodii*, dans *Act. sanct.*, juin, t. III, p. 440-447, ou *P. G.*, t. C, col. 1244-1261. Un panégyrique de Grégoire de Syracuse en l'honneur du même, dont il y a mention dans le *Vatic. gr. 825*, n'a pas été retrouvé; *Vita S. Michaelis Syncelli*, édit. Schmitt, dans *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. XI, p. 227-259 (première vie) et p. 260-279 (seconde vie); *Acta SS. Davidis, Symeonis et Georgii*, dans *Anal. bolland.*, 1899, t. XVIII, p. 211-259; *Vita S. Joannicii I*a, dans *Act. sanct.*, nov., t. II, p. 332-383; *Vita ejusdem II*a, *ibid.*, p. 384-435; *Vita III*a, dans *P. G.*, t. CXVI, col. 36-92. — *In translationem et depositionem exuviarum Theodori Studitæ*, dans *Anal. Boll.*, 1913, t. XXII, p. 50-61; *Vita Theodori Grapti*, dans *P. G.*, t. CXVI, col. 653-684; *Vita Theophanis et Theodori Grapti*, dans Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. IV, p. 185-223; *Vita Theodoræ*, dans Regel, *Analecta byzantino-russica*, p. 1-19; *Vita S. Ignatii patr.*, dans *P. G.*, t. CV, col. 487-574; *Vita Theodori Studitæ*, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 294-328; *Synaxarium*, cf. Delehaye, *Propyleum ad Acta SS. nov.*, p. 750; *Menæum*, *P. G.*, t. CXVII, col. 498-500. — Pour les diverses éditions de ces vies, voir la *Bibliotheca hagiographica græca*, Bruxelles, 1909. On consultera surtout Ch. Loparev, *Vie des saints byzantins des VIII-IX*e *siècles*, dans *Vizantijskij Vremennik*, 1910-1912, t. XVII-XIX.

2° *Historiques.* — Anonyme, *Chronica synopsis*, éd. Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi*, t. VII, p. 134 sq.; Cedrenus, *Historiarum compendium*, *P. G.*, t. CXXI, col. 1023 sq.; Ephrem, *Cæsares*, vers 9996-10 004, *P. G.*, t. CXLIII, col. 365; Glycas, *Annalium*, pars IV, *P. G.*, t. CLVIII, col. 537 sq.; Genesius, *Regum*, l. II, III, IV, *P. G.*, t. CIX, col. 1051 C, 1088 B, 1090-1118; Georges le Moine, *Vitæ recentiorum imperat.*, *P. G.*, t. CIX, col. 871 sq.; Manassès, *Compendium chronicum*, *P. G.*, t. CXXVII, col. 403 sq.; Symeon Magister, *Annales* (Theophilus, n. 21-29; Theodora n. 1-9), *P. G.*, t. CIX, col. 701-716; Theophanes continuatus, l. II, c. VIII; III, c. XXIV; IV, c. XI, XII, *P. G.*, t. CIX, col. 61, 129-132, 161-176.

3° *Littéraires.* — Théodore le Studite, *Correspondance*, *P. G.*, t. XCIX, et Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII *a*, p. 1-244; Joan. Chilas, *De schismate tollendo*, cf. H. Lämmer, *Meletematum romanorum mantissa*, p. 103-108, ou Maï, *Script. vet. nova coll.*, t. III, p. 246-264 = *P. G.*, t. CXL, col. 779-806. L'extrait de saint Méthode inséré par l'auteur dans son traité a été reproduit par Dobschütz, *Methodios und die Studiten*, dans *Byz. Zeitschr.*, 1909, t. XVIII, p. 49-50. Ce savant a tort de rattacher le traité de Jean Chilas au synode antiunioniste de 1283. Certes il y est question de Jean Beccos, mais l'archevêque d'Éphèse n'y poursuit d'autre fin que d'appeler à une action commune contre l'ancien patriarche catholique les moines, pour la plupart arsénites, dont l'élection de Georges de Chypre au patriarcat avait aggravé le schisme. La seconde partie de la citation (Dobsch., p. 50), se lit plus complète dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 361; Méthode (moine du XIIIe siècle), *De schismate vitando*, *P. G.*, t. CXL, col. 791-794; le pape Nicolas Ier, *Epist.*, LXXXVI, *P. L.*, t. CXIX, col. 946-947; Photius, *Idiomelon in Methodium*, éd. W. Christ, *Anthologia græca carminum christianorum*, p. 99-100.

II. TRAVAUX. — 1° Pour la bibliographie générale, nous renvoyons à l'article ICONOCLASME de ce Dictionnaire, t. VII, col. 594, 595, et à l'art. *Images (Culte et querelles des)* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VII, col. 300-302. On s'étonnera qu'après la démonstration du bollandiste Van den Gheyn, *Act. sanct.*, nov., t. II, p. 318-320, et celle de C. de Boor, *Der Angriff der Rhos auf Byzanz*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. IV, p. 450 sq., l'auteur ait jugé bon (col. 286-287), de maintenir pour la chronologie de l'empereur Théophile et de saint Méthode l'opinion de Banduri et de Le Quien. L'ouvrage général le plus récent est celui de F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome, au IX*e *siècle*; voir la bibliogr., p. 323-343.

2° Pour la littérature spéciale, Fortescue, art. *Methodius I*, dans *The catholic Encyclopaedia*, t. X, 1911, p. 242, 243; J. Pargoire, et Dobschütz, articles cités plus haut; Ivan Andreev, *Les patriarches de Constantinople du Concile de Chalcédoine à Photius* (en russe) t. I, p. 202-205; M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, p. 277, 278; Hergenröther, *Photius*, t. I, l. II, c. III, p. 351 sq.; Ouspenskij, *Le synode de Constantinople en 842, et la consolidation de l'orthodoxie* (en russe), dans *Journal du ministère de l'Instruction publique*, janvier 1891, p. 73-158; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 351-365; C. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, 1924, t. XXIII, p. 410; S. Mercati, *Note d'epigrafia byzantina*, dans *Bessarione*, 1920, p. XXIV, p. 192 sq.

V. LAURENT.

3. MÉTHODE D'OLYMPE, ainsi nommé de la ville d'Olympe, en Lycie, dont il fut évêque (IIIe siècle).

I. LE PERSONNAGE ET LA TRADITION — Le personnage est très mal connu; Eusèbe, son contemporain, n'en dit pas un mot dans son *Histoire ecclésiastique*, les écrivains postérieurs n'en parlent guère que par conjecture ou par ouï-dire, bien que son œuvre écrite ait été de bonne heure en beaucoup de mains et largement utilisée. La notice que lui consacre saint Jérôme, *Vir ill.*, 83, si elle permet de dresser le catalogue des œuvres, est bien propre à égarer l'historien : *Methodius Olympi Lyciæ et postea Tyri episcopus... ad extremum novissimæ persecutionis, sive ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Græciæ martyrio coronatus est.* Le seul fait que pour la date du martyre Jérôme hésite entre 250 (258 ?) et les dernières années de la grande persécution montre déjà qu'il n'a sur le personnage que des renseignements extrêmement vagues. Quant à la translation de Méthode du siège épiscopal d'Olympe à celui de Tyr, elle paraît, étant donnée l'époque, tout à fait invraisemblable. On peut tenir ce dernier renseignement comme sans valeur; Th. Zahn et W. M. Ramsay ont, d'ailleurs, fourni de cette bévue du *De viris* une explication plausible (voir en sens contraire A. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 147, n. 3). Il est donc inutile de rechercher, comme l'a fait Tillemont, la date probable du transfert de Méthode du siège d'Olympe à celui de Tyr. Pour ce qui est du martyre de notre évêque, il est impossible de le mettre sous Dèce ou même sous Valérien. Nous verrons que Méthode a composé une réfutation du Κατὰ χριστιανῶν de Porphyre, qui parut en 270; par ailleurs, dans son *Apologie d'Origène*, qui est perdue sauf quelques

fragments, Eusèbe parlait de Méthode comme d'un vivant : *Quomodo ausus est Methodius* NUNC *contra Origenem scribere qui hæc et hæc de Origenis locutus est dogmatibus.* Cité par S. Jérôme, *Cont. Rufin.*, I, XI, *P. L.*, t. XXIII, col. 423. Ainsi l'on a tout dit sur Méthode quand on a affirmé qu'il fut évêque d'Olympe de Lycie dans la seconde moitié du IIIe siècle, et qu'il mourut martyr à la fin de la grande persécution, donc vers 311-312 (la mention de Chalcis de Grèce, comme lieu du martyre, doit reposer sur une confusion).

Cette ignorance où demeura la postérité sur le compte du personnage ne doit pas faire oublier que Méthode fut un écrivain fécond et même un penseur vigoureux. De bonne heure, avons-nous dit, son œuvre écrite circula. L'*Adamantius* s'en est certainement inspiré. Eusèbe a transcrit, dans la *Préparation évangélique*, en le donnant comme d'un Maxime, « homme distingué en la diatribe chrétienne », un passage considérable de Méthode, *Præp. evang.*, VII, XXII, *P. G.*, t. XXI, col. 569-584; Épiphane cite Méthode avec éloge et reproduit un long morceau de son œuvre dans le chapitre du *Panarion* consacré aux erreurs d'Origène. *Hæres.*, LXIV, 12-62, édit. K. Holl (du *Corpus* de Berlin), t. II, p. 421-499 (seule édition utilisable dans la circonstance, parce qu'elle rétablit l'ordre du discours, fort malencontreusement bouleversé dans les anciennes éditions, par suite d'une interversion des cahiers du manuscrit). Saint Jérôme dresse dans le *De viris*, 83, le catalogue suivant des œuvres de Méthode : *Nitidi compositique sermonis* ADVERSUS PORPHYRIUM *confecit libros, et* SYMPOSIUM *decem virginum,* DE RESURRECTIONE *opus egregium contra Origenem, et adversus eumdem* DE PYTHONISSA, *et de* αὐτεξουσίῳ, *in Genesim quoque et in Cantica canticorum* COMMENTARIOS, *et multa alia quæ vulgo lectitantur.* Les érudits des âges suivants conservent le souvenir du vieil évêque d'Olympe, voir les divers témoignages assemblés dans l'édit. de Nath. Bonwetsch (du *Corpus* de Berlin), Leipzig, 1917, p. IX-XVII. Photius possède et analyse longuement quatre ouvrages de notre auteur : le *De resurrectione*, cod. 234, le *De creatis*, cod. 235, le Περὶ αὐτεξουσίου, cod. 236, le *Banquet*, cod. 237, *P. G.*, t. CIII, col. 1109-1180. Au XIe siècle, un Slave découvre tout un *corpus* des œuvres de Méthode, qu'il traduit en slavon, et préserve ainsi de la destruction une partie importante des écrits de l'évêque d'Olympe. Les auteurs de *Chaînes* sur l'Octateuque, les Psaumes, Job, les Petits prophètes, utilisent encore ses explications, tandis que le florilège connu sous le nom de *Sacra parallela*, comme aussi divers florilèges syriaques, conservent quelques fragments d'une œuvre qui continuait donc à être lue. Voir pour le détail N. Bonwetsch, *op. cit.*, p. XIX-XXVIII.

II. L'ŒUVRE LITTÉRAIRE. — C'est à l'aide de toutes ces indications que la critique moderne a pu, tout récemment, reconstituer d'une manière suffisamment complète le catalogue des œuvres de Méthode et en retrouver, soit en grec, soit en diverses traductions, des morceaux considérables.

1° *Catalogue.* — Voici d'abord le catalogue, tel que l'établit le plus récent éditeur, N. Bonwetsch : 1. *Le Banquet*, signalé par saint Jérôme, analysé par Photius, conservé intégralement en grec, mais, chose curieuse, inconnu du traducteur slavon. — 2. *De autexusio* (*Du libre arbitre*), signalé par Jérôme, analysé par Photius, conservé au complet en slavon, ce qui permet de mettre en place les nombreux fragments grecs, et quelques fragments arméniens. — 3. *De la vie et de sa pratique raisonnable*, exclusivement conservé par le slavon. — 4. *Aglaophon* ou *De la résurrection*, attesté par Jérôme, analysé par Photius, intégralement conservé par le slavon, qui permet de raccorder la très longue citation d'Épiphane (préalablement remise en ordre) et les autres fragments grecs. — 5. *De la distinction des aliments et la cendre de la vache rousse*, exclusivement en slavon. — 6. *De la lèpre*, en slavon, fragments grecs conservés sous le nom de Méthode par le ms. *Coisl. 294*. — 7. *De la sangsue*, exclusivement en slavon. — Tous les traités qui précèdent peuvent être restitués dans leur ensemble. Par contre il ne reste que des fragments des œuvres suivantes : 8. *De la création*, analysé par Photius, et vraisemblablement identique au dialogue intitulé *Xénon*, dont parle Socrate, *H. E.*, VI, XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 704. — 9. *Contre Porphyre*, attesté par Jérôme, et auquel A. Jahn a rapporté cinq fragments signalés comme étant de Méthode par divers mss. — 10. *Commentaire sur Job*, dont la *Chaîne* de Nicétas d'Héraclée sur Job a conservé 25 morceaux. — 11. *Sur les martyrs*, un discours, semble-t-il, dont l'*Eranistes* de Théodoret et les *Sacra parallela* ont conservé une demi-douzaine de lignes.

L'authenticité de ces divers ouvrages est solidement garantie tant par les témoignages, soit des auteurs, soit des mss., que par les nombreux points de contact qu'il est facile de constater entre eux, et qui ont été mis en bonne lumière par le récent éditeur.

2° *Les principaux ouvrages.* — Des principaux d'entre ces ouvrages nous allons donner une analyse sommaire en soulignant les diverses particularités doctrinales.

1. *Le Banquet* (*Symposion*). — Comme le célèbre dialogue platonicien, dont il emprunte le titre et jusqu'à un certain point la mise en scène, le *Banquet* traite de l'amour, mais non point de l'amour profane, de celui au contraire qu'inspire le Christ aux vierges qui se sont consacrées à lui. Le sous-titre, *De la chasteté*, περὶ ἁγνείας, en indique très clairement l'objet : c'est la louange de la virginité célébrée par dix vierges qui se sont réunies pour un pieux banquet dans les jardins d'Arètè (la vertu). L'une après l'autre chacune de ces épouses du Christ exalte la beauté, la grandeur, la difficulté aussi de la parfaite chasteté; celle qui en a le mieux parlé, Thècle, est couronnée par Arètè, et entonne en l'honneur du Christ un hymne en 24 strophes, dont ses compagnes reprennent en chœur le refrain : « Je me consacre à toi, divin époux, le flambeau allumé dans la main, je cours à ta rencontre. »

Ces développements sur un même thème n'iraient pas sans de fastidieuses répétitions si l'auteur n'avait découvert un moyen de varier ses effets. Au fait, seul ou à peu près, le premier discours, celui de Marcella, roule exclusivement sur la virginité et sur la révélation que le Christ a faite de ses avantages. Le deuxième, tenu par Théophile, est consacré à montrer que, n'en déplaise à certains hérétiques, le mariage, disons plus exactement l'œuvre de chair, a sa grandeur, sa beauté, sa nécessité relative; tout cela dit avec un réalisme un peu cru dont certaines expressions détonent dans la bouche d'une vierge; visiblement pour Méthode la vertu n'est pas l'ignorance. Le discours de la troisième vierge, Thalie, s'écarte plus encore du thème proposé, puisque, prenant comme point de départ la comparaison entre l'union d'Adam et d'Ève et celle du Christ avec l'Église (*sacramentum hoc magnum est*), il se lance en des développements sur l'union dans le Christ entre la nature divine et la nature humaine qui font plus d'honneur à l'ingéniosité de Thalie qu'à sa science théologique. Voir *Symp.*, III, 3-7, Bonwetsch, p. 29-34; *P. G.*, t. XVIII, col. 64-71. Combéfis, en 1672, faisait déjà remarquer avec beaucoup de raison le « nestorianisme » très apparent et l' « arianisme » à peine larvé de plusieurs de ces formules, dont il y aurait lieu de reprendre l'étude ; c'est à elles, sans doute, que pensait Photius, quand

il estimait que des mains hérétiques avaient interpolé ce Dialogue. Cod. 237, *P. G.*, t. CIII, col. 1177 B.

Les discours suivants redescendent heureusement en des régions plus terre à terre. Chacune de nos discoureuses rattache ses développements à quelque passage scripturaire dont une vigoureuse allégorie interprète le texte dans le sens désiré : qu'il s'agisse du ps. CXXXVI, *Super flumina Babylonis*, du vœu de naziréat, de la parabole des vierges sages et des vierges folles, du Cantique et de sa louange du lys qui croît entre les épines, des prescriptions légales relatives à la Fête des tabernacles, ou de la curieuse fable des arbres qui se choisissent un roi. Jud., IX, 8, 15. Le discours de Thècle (c. VIII) beaucoup plus long que les autres, Bonwetsch, p. 80-112; *P. G.*, col. 137-176, se compose en fait de deux morceaux disparates : le premier commente longuement le passage de l'Apocalypse sur la « Femme revêtue du soleil », Apoc., XII, 1-6, figure de l'Église qui enfante non le Christ mais les fidèles; puis brusquement s'introduit, VIII, 14 sq., une longue digression sur l'astrologie, la fatalité, le libre arbitre.

Outre les questions que nous venons de signaler le dialogue touche encore d'autres points de doctrine : création immédiate des âmes par Dieu, II, 4-7, rôle des anges gardiens, II, 6, Bonwetsch, p. 23; *P. G.*, col. 57. Il donne, VIII, 10, p. 93 et col. 153 B C, une énumération des principales hérésies de l'époque.

Bien qu'il ait eu la prétention de donner un pendant chrétien du *Banquet* de Platon, Méthode est resté, au point de vue de la forme, très en deçà de son modèle. Rien de la charmante présentation du maître, de la grâce et de l'imprévu des répliques; l'auteur, au fond, se sent mal à l'aise dans le dialogue proprement dit, il l'abandonne bien vite pour la dissertation et chacune de ses discoureuses n'est en somme qu'un prête-nom, sous lequel se retrouve, toujours identique à lui-même, l'honnête évêque d'Olympe; n'imite pas Platon qui veut. L'*Hymne au Christ*, XI, p. 131, col. 208, mérite davantage de retenir l'attention.

2. *De autexusio : Du libre arbitre.* — L'ouvrage est moins un dialogue, que la suite de deux plaidoieries alternées, celle d'un valentinien, qui cherche à trouver dans l'existence d'une matière éternelle, indépendante de Dieu, le principe du mal tant physique que moral, et la réplique d'un orthodoxe qui, passant très vite sur le mal physique, s'attache à découvrir l'origine du mal moral. C'est dans le libre arbitre de l'homme, royal présent de la Providence, qu'il en faut chercher le point de départ. Soumis à une épreuve, l'homme s'est laissé induire au mal par le diable; et celui-ci, en sa malice, n'est lui-même qu'une victime de sa propre liberté. Tout cela, à coup sûr, Dieu l'avait prévu; mais il savait aussi par quels moyens il saurait réparer le désastre. On remarquera la conclusion très ferme de l'auteur sur la création *ex nihilo*, et dans le temps, et sur la fin dernière de cette création : Dieu voulait par là répandre le bien dont il est la source, *bonum diffusivum sui*, faire éclater sa puissance et sa gloire, XXII, p. 202-206. Quelques-unes des formules de ce développement sont de la meilleure facture et témoignent des sérieuses qualités philosophiques de l'auteur.

3. *De la vie et de sa pratique raisonnable : De vita.* — C'est un court traité, peut-être une conférence à la manière des *diatribes* profanes, sur la façon de se comporter dans la vie. Pourquoi tant s'agiter à la poursuite de la richesse, pourquoi tant s'impatienter des rebuffades que nous inflige la vie quotidienne? C'est être trop l'esclave des choses, et se révolter contre Dieu. Tout cela est très voisin de ce que l'on trouve dans Marc-Aurèle et dans Epictète, mais l'esprit chrétien se retrouve néanmoins, tant dans la manière d'enchâsser les références scripturaires, que dans la conclusion même : se soumettre à Dieu et prendre exemple sur le Christ.

4. *Aglaophon ou De la résurrection.* — Ce dialogue où l'auteur, en quelques endroits du moins, a su trouver la forme naturelle de la conversation est l'œuvre la plus considérable de Méthode. Bonwetsch, p. 219-424.

La scène est à Patare, dans la maison du médecin Aglaophon. Lui-même et son ami Proclus sont des origénistes décidés; pour des raisons, les unes d'ordre philosophique, les autres d'ordre scientifique, ils se rallient pleinement à la doctrine du grand Alexandrin sur la résurrection. « Cet habile homme d'Église, et qui connaissait l'Écriture, ne déclare-t-il pas que la doctrine de la résurrection corporelle, telle qu'elle circule dans le vulgaire est étrangère à la foi apostolique. » *De resur.*, I, XIX, Bonwetsch, p. 241. Le vulgaire s'imagine un retour à la vie de notre corps, tel qu'il est aujourd'hui, avec la matière même qu'il possède, avec la même disposition de ses membres. C'est partir d'une idée qui n'a rien de scientifique, à savoir que notre corps est une entité stable, alors qu'au contraire il est le siège d'un déplacement continu d'éléments. Loin d'être une masse en équilibre, dont les *ingesta* et les *egesta* ne modifient pas la composition, il est le siège d'un perpétuel devenir. Successivement il emprunte, puis rend à la nature les éléments chimiques qui ne font que le traverser. En ce cycle indéfini des matériaux qui y entrent et en sortent, pour parcourir en d'autres vivants, une carrière analogue, peut-on dire que certaines de ces particules soient tellement marquées au sceau de notre personnalité qu'il soit possible, même à la puissance divine, de les retrouver après dissolution de notre corps, au sein de l'immense nature. Quel avantage y aurait-il pour nous d'ailleurs à retrouver, aux derniers jours, ce corps matériel, véritable prison où l'âme est captive, pesante enveloppe qui sans cesse la traîne dans le péché. A vrai dire l'inclusion de l'esprit en un corps n'est-elle pas plutôt la punition d'une faute antérieure à l'existence mortelle de l'humanité? La Genèse, III, 21-22, parle de ces « tuniques de peau » que l'Éternel donne à Adam et à sa compagne après la faute : c'est bien là le corps pesant et matériel dont Dieu a affublé l'humanité à la suite de sa prévarication. Et Dieu voudrait rendre à l'homme, à la fin des temps, cette lourde chaîne, sous prétexte de le récompenser! Ce n'est pas vraisemblable; certes l'Écriture parle de la résurrection des morts, et il faut s'en tenir à cette vérité éminemment traditionnelle; mais ce qui doit reprendre vie, c'est non pas le corps matériel, mais cette forme caractéristique, εἶδος χαρακτηρίζων, sorte d'entité spirituelle, *d'idée directrice*, qui fait durant cette vie mortelle l'unité et la continuité de la matière laquelle sans cesse passe dans l'économie corporelle. Ce qui ressuscite donc ce n'est pas la chair; ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι. *De resur.*, I, XXIII, p. 247.

On n'accusera pas Méthode d'avoir défiguré la pensée d'Origène, ni d'avoir infirmé les critiques que celui-ci adressait au concept vulgaire de la résurrection. Mais l'évêque d'Olympe n'entend pas laisser ces arguments sans réplique. Les deux défenseurs de la doctrine origéniste sont vivement pris à partie par les représentants de l'orthodoxie, Méthode lui-même et Memmian, dont les longs discours, coupés çà et là de quelques scènes dialoguées, forment les cinq-sixièmes de l'ouvrage. Point par point ils reprennent les idées philosophiques et scientifiques exposées par les adversaires, pour en tenter la réfutation. L'un après l'autre ils examinent les textes scripturaires

allégués par l'origénisme, et en suggèrent une plus correcte interprétation. Toute cette argumentation n'est pas d'égale valeur. Les passages bibliques sont traités par les anti-origénistes avec la même déconcertante fantaisie que l'on avait trouvée dans Origène. La critique des arguments scientifiques est d'une pauvreté lamentable; voir II, IX-XIV, p. 345-360, et les concepts physiologiques que Memmian prétend substituer à l'idée si juste (et si moderne) d'Origène sur le « torrent circulatoire » et les « cycles » des divers éléments, sont littéralement enfantins. — La critique philosophique est meilleure; elle s'attaque surtout à l'idée platonicienne, qui est le fond de l'origénisme, d'une dualité absolue de l'âme et du corps. Méthode, qui conduit lui-même cette partie de la discussion, n'a pas de peine à montrer que toutes ces images de chaînes, de prison, de liens pesants, dont abusait Origène après Platon, masquent assez mal l'incohérence des concepts fonciers. Si le corps est l'unique cause du péché, comment admettre la faute commise par l'humanité non encore incarnée, faute qui aurait été punie par la relégation dans un corps matériel? Pourtant à vouloir trop insister sur cette idée juste que c'est l'âme qui pèche, et non pas le corps, Méthode en vient à proposer du texte paulinien sur l'opposition entre la chair et l'esprit, Rom., VII, 9-25, une exégèse qui ne laisse plus de place à la concupiscence si vigoureusement rattachée par saint Paul à la chair. *De resur.*, I, LVII-LX, p. 317-325. Il faut aussi passer condamnation sur le concept de l'âme qui est, en fin de compte, proposé par Memmian. III, XVIII, p. 414 sq. Pour lui, l'âme est corporelle; elle ne peut pas ne pas l'être, ἀσώματος εἶναι οὐ δύναται, l'incorporéité étant une propriété exclusivement divine : « les âmes créées par le démiurge sont des corps spirituels, ont par conséquent aussi des membres perceptibles par l'intelligence », αἱ δὲ ψυχαί,.. σώματα νοερὰ ὑπάρχουσαι, εἰς λόγῳ θεωρητὰ μέλη διακεκόσμηνται. Quant au concept positif de corps ressuscité, on ne le voit nulle part logiquement déduit ou étudié, et cette lacune tient, de toute évidence, au défaut d'idée précise sur la nature et la croissance du corps. Il semble que, pour Méthode, le corps soit une unité stable dont Dieu a *directement* assuré l'organisation; de cette synthèse, acquise une fois pour toutes, la mort dissout les éléments, mais au dernier jour Dieu saura retrouver chacun d'eux et restituer ainsi le corps qu'il nous avait jadis formé.

Avec toutes ses insuffisances et même tous ses défauts, l'*Aglaophon* reste le traité le plus considérable et le plus digne d'étude que l'antiquité chrétienne nous ait laissé sur la résurrection.

5. Les deux petits traités, *De cibis*, *De lepra*, ont exactement le même caractère. Il s'agit en somme de l'application à la vie chrétienne, par une interprétation allégorique, des observances mosaïques soit en matière alimentaire, soit en fait de purification. A une question qui lui est posée sur la nécessité de ces observances, l'auteur répond en rappelant le décret libérateur rendu par l'assemblée de Jérusalem. Act., XV. Ces observances n'obligent plus les chrétiens; mais on peut toujours se demander pourquoi Dieu avait jadis porté pour les Juifs ces interdits alimentaires. C'étaient en somme des observances prophétiques, ayant pour objet d'annoncer l'Évangile. Avec une subtilité qui rappelle le pseudo-Barnabé, Méthode recherche donc la signification de ces préceptes. De même il examine ce que présageait l'immolation de la vache rousse, dont la cendre mêlée aux eaux d'aspersion, leur conférait une vertu purificatrice. Num., XIX. A vrai dire, répond-il, cette purification dure encore chez nous : « La véritable *jeune vache*, c'est la chair que le Christ a prise pour la purification du monde; elle est *rouge*, à cause de la passion, *sans tache*, à cause de son innocence, *sans joug*, parce que pure de tout péché, *non liée au joug*, parce que sans passions. Elle est immolée *hors du camp*, c'est-à-dire hors de Jérusalem, *en un lieu pur*, sans aucune contamination, car par son sang l'Église est sanctifiée; par *sa cendre* le peuple est purifié, c'est-à-dire que par sa mort tous les païens sont rachetés de la mort. » *De cibis*, XI, p. 441.

Semblablement les prescriptions relatives aux diverses formes de lèpre sont à interpréter spirituellement. Les quatre sortes de lèpre, auxquelles le chrétien doit porter remède, ce sont les désirs charnels, la crainte, la haine, la colère. Rien de bien nouveau en tout ceci, et dont on ne puisse retrouver l'analogue dans Origène ou dans Philon.

6. *Explications de passages scripturaires.* — Les deux traités précédents peuvent déjà passer pour tels. Le court opuscule que Bonwetsch intitule *De sanguisuga*, *De la sangsue*, est consacré à l'explication de deux passages scripturaires sans aucun lien entre eux : Prov., XXX, 15-16, et Ps., XVIII, 2. Il s'agit dans le premier de la sangsue prise comme type de l'avidité insatiable. Dans le second, le ℣ du psaume : *Cæli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum*, est interprété en ce sens que les anges (*cæli*) louent le Christ (*gloriam Dei*), tandis que l'Église (*firmamentum*) annonce l'action de Dieu (*opera manuum ejus*) dans l'humanité. Bon exemple de la manière de trouver dans un texte biblique, par d'ingénieux rapprochements de mots et de phrases, des sens fort éloignés de celui que le premier auteur avait dans l'esprit.

7. Le *De creatis*, dont il ne reste qu'un assez long fragment conservé par Photius, col. 235, revient sur une question qu'avait déjà touchée le *De autexusio*, à savoir la création dans le temps. Contre Origène, ce dialogue, dont il est difficile de rétablir la structure, démontre que le monde n'est pas nécessaire à Dieu, que Dieu se conçoit très bien sans le monde, qu'au contraire la création *ab æterno* semble impliquer contradiction. On remarquera, à titre de curiosités théologiques, la singulière opinion suivant laquelle la création *ex nihilo* des éléments du monde est attribuée au Père, tandis que le Fils, main toute-puissante du Père, est chargé de l'organisation, IX, p. 498, et aussi l'exégèse qui est donnée du premier verset de la Genèse : *In principio* (*i. e. in Sapientia*) *creavit Deus cælum et terram. Ibid.*, XI, p. 499.

8. Le traité *Contre Porphyre* ne s'est malheureusement conservé que d'une manière très imparfaite, et qui ne donne aucune indication sur l'ouvrage que Méthode entendait réfuter. Les fragments se rapportent à une apologie de la croix, et décrivent sommairement les motifs de l'incarnation. Celle-ci devait délivrer les âmes de la servitude à laquelle les avaient soumises les démons : ἵνα τὰ κράτη τῶν τυραννούντων ἀνατρέψας δαιμόνων ἐξέληται τῆς πικρᾶς τὰς ψυχὰς δουλείας. I, p. 503. Ce résultat semble obtenu plutôt par une victoire du Christ que par un marchandage avec le démon.

9. Les deux douzaines de fragments du *Commentaire sur Job*, conservés par la *chaîne* de Nicétas, semblent d'une sobriété plus grande dans l'explication de l'Écriture que les développements que nous avons déjà rencontrés. Mais il faut, comme de juste, faire la part des ciseaux de l'excerpteur. Il ne s'est rien conservé des *Commentaires sur la Genèse* et *sur le Cantique* signalés par saint Jérôme, à moins que le *De viris* ne vise d'une part le *De creatis*, d'autre part le c. VII du *Symposion* où la vierge Procille prend les passages du Cantique, II, 2, et VI, 7-8, comme thèmes de son développement.

10. *Ouvrages perdus.* — En dehors des deux commentaires ci-dessus, Jérôme mentionne encore un *De Pythonissa* dirigé contre Origène. Le *De resurrectione*, III, XVII, 4, p. 414, ne dit qu'un mot de l'exégèse du fameux passage de I Reg., XXVIII, 12 sq., sur lequel à plusieurs reprises se sont affrontés partisans et adversaires d'Origène; et il semblerait que Méthode partage ici l'idée du maître Alexandrin sur la réalité de l'apparition de Samuel. Le dernier chapitre du *De sanguisuga*, X, 4, p. 489, annonce un ouvrage où Méthode aurait traité « *Du corps* (humain) », sans doute pour expliquer le passage de Sap., VII, 1 sq.; si ce traité a paru, il ne s'en est rien conservé.

11. *Ouvrages apocryphes.* — Les anciens éditeurs ont publié sous le nom de Méthode deux sermons assez longs que lui attribuaient divers mss., l'un sur l'*Hypapantè*, c'est-à-dire la rencontre de Siméon et d'Anne avec l'enfant Jésus, le jour de la Présentation, le second pour la fête des Rameaux. *P. G.*, t. XVIII, col. 348 sq., 384 sq. P. Martin a donné, au t. IV des *Analecta sacra* de Pitra, p. 207 et 433, le texte arménien et la traduction latine de deux fragments d'un sermon sur l'Ascension. Il s'agit dans ces divers cas, de compositions de date relativement tardive, contemporaines des controverses christologiques.

D'un tout autre caractère est une prophétie relative à la fin du monde qui a joui durant tout le Moyen Age, tant en Orient qu'en Occident, d'une extraordinaire popularité. Ce *Sermo sancti Methodii episcopi Paterensis de regno gentium et in novissimis temporibus certa demonstratio*, est, en même temps qu'une description à grands traits de l'histoire mondiale d'après les données bibliques, une annonce du triomphe définitif du royaume de Dieu sur l'Antechrist, et de la fin du monde qui suivra cette victoire. Prenant comme point de départ la prophétie de Daniel relative aux quatre empires, Dan., VII, notre visionnaire identifie le dernier empire, avec l'Empire romain qui n'est autre que le royaume des chrétiens. Celui-ci doit subsister jusqu'à la fin du monde, et triompher de tous les peuples qui viendront l'assaillir, jusques et y compris les Ismaélites, contre lesquels pourtant la lutte sera particulièrement dure, et dont les succès sembleront un instant balancer la victoire définitive du christianisme. Selon toute vraisemblance, les Ismaélites en question ne sont autres que les Arabes. L'espoir que le visionnaire inspire à ses lecteurs d'un triomphe final de la chrétienté a grandement contribué à faire lire cette misérable élucubration aux époques troublées, lors de l'invasion des Tartares au milieu du XIIIe siècle, et à la fin du XVe quand les Turcs devinrent pour l'Europe chrétienne le suprême péril. E. Sackur, qui a particulièrement étudié ce texte, conjecture que l'auteur est un syrien, écrivant en grec dans le dernier tiers du VIIe siècle, et dont la composition originale a été traduite en latin dans la région franque vers le milieu du VIIIe siècle. Mais tout ceci nous met fort loin du vieil évêque de Lycie.

I. Textes. — Le *De autexusio* a été publié d'abord par J. de Meurs (Meursius) dans *Variorum divinorum liber unus*, Leyde, 1619, p. 89-110, reproduit dans les *Opera*, édit. J. Lami, Florence, 1746, t. VIII, col. 725-731; F. Combéfis rassemble pour la première fois les œuvres connues de Méthode dans *Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreæ Cretensis opera omnia*, Paris, 1644, p. 283-474; il ne connaît pas encore le *Symposion*, qui est publié presque simultanément par L. Allatius, *Methodii ep. et mart. convivium virginum*, Rome, 1656, et par P. Poussines, *S. P. N. Methodii ep. et mart. convivium virginum*, Paris, 1657; dès lors Combéfis peut publier le *Symposion* dans son *Auctarium novissimum*, Paris, 1672, p. 64-162; c'est cette double édition de Combéfis qui passe dans Gallandi, *Bibliotheca vet. Patrum*, t. III, Venise, 1767, p. 663-832, et de là dans *P. G.*, t. XVIII, col. 9-408. — Un sérieux progrès est réalisé par l'édition de Alb. Jahn, *S. Methodii opera accedit S. Methodius platonizans*, Halle, 1865; enfin, J.-B. Pitra réunissait dans les *Analecta sacra*, t. III, 1883, p. 602-627, et t. IV, 1883, p. 201-209 (trad. p. 434-441), un certain nombre de fragments inédits; mais surtout il signalait l'existence d'un *corpus* slavon des œuvres de Méthode dont il donnait une très brève esquisse. *Op. cit.*, t. III, p. 612 sq. C'est grâce à ces premières indications que N. Bonwetsch a pu mettre la main sur le *corpus* slavon, qui lui permet de publier : *Methodius von Olympus*, I, *Schriften*, Erlangen et Leipzig, 1891, qui reproduit, en une traduction allemande le *corpus* en question, en doublant le texte de tous les fragments grecs conservés (le *Symposion* n'y figure pas, n'existant point en slavon). De cette édition dérive celle du *Corpus* de Berlin, t. XXVII, Leipzig, 1917, donnée par le même éditeur, mais qui prend comme point de départ le grec; ne donnant le slavon (en allemand) que là où le grec fait défaut, ce qui rend la lecture un peu pénible; les œuvres apocryphes ne figurent pas dans cette édition.

Quant au texte de l'apocalypse de Pseudo-Méthode, il a été publié fort souvent aux origines de l'imprimerie, soit en latin (recension des principales éditions dans E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, p. 3 sq.), soit en grec (par exemple dans les *Monum SS. Patrum orthodoxographa*, Bâle, 1569, t. I, p. 93-99); on peut le trouver en latin dans la *Bibliotheca maxima Patrum* de Lyon, t. III, 1677, p. 727-734; et mieux dans Sackur, *op. cit.*, p. 59-96 (voir une note de G. Bardy, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, t. XIII, p. 329-331).

II. Notices et travaux. — 1° *Histoire littéraire.* — Parmi les anciens auteurs relevons seulement : Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 466-473, 756-769; Oudin, 1722, t. I, p. 299-306; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 1733, t. IV, p. 26-45 (2e édit., t. III, p. 62-73). Parmi les auteurs contemporains : A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. I, 1893, p. 468-478, 898-900, t. II (*Chronologie*), 2, p. 147; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, 2e édit., 1913, t. II, p. 334 sq.; et surtout les introductions de N. Bonwetsch, dans ses deux éditions, auxquelles on ajoutera : *Ueber die Schrift des Methodius von Olympus « vom Aussatz »* (de la lèpre), dans *Abhandlungen Alex. von Œttingen zum 70. Geburtstag gewidmet*, Munich, 1898, p. 29-53.

2° *Travaux.* — 1. *Sur la théologie.* — Outre le t. II de A. Jahn, *Methodius platonizans, sive platonismus SS. Patrum Ecclesiæ græcæ S. Methodii exemplo illustratus*, Halle, 1865, les études suivantes paraissent les plus importantes : A. Pankov, *Methodius, Bischof von Olympos*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1887, 2, t. LVIII, p. 1, 113, 225, paru aussi en tirage en part; L. Fendt, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympus*, *ibid.*, 1905, p. 24-45; mais surtout la très copieuse étude de N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, dans les *Abhandl. der k. Gesellsch. der Wissensch.* de Goettingue, *phil.-histor. Klasse*, nouvelle série, t. VII, n. 1, Berlin, 1903, 173 p.; A. Biamonti, *L'etica di Metodio d'Olimpo*, dans *Rivista trim. di studi filos. e theol.*, 1922, t. III, p. 272-298, étudie l'influence de Méthode sur la diffusion de l'ascétisme au IVe siècle.

2. *Sur la question littéraire et historique.* — Th. Zahn, *Ueber den Bischofssitz des Methodius*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1886, t. VIII, p. 15-20; W. M. Ramsay, *Methodius, bishop of Olympos*, dans *The classical Review*, 1893, t. VII, p. 311-312; E. Carel, *S. Methodii Patarensis convivium decem virginum* (thèse), Paris, 1880; Fr. Ullrich, *Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposion*, Wurzbourg, 1909; W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, Munich, 1885 (dans les Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière, *philos.-philol. Klasse*, t. XVII b).

É. Amann.

MÉTHODISME, réaction tentée au sein de l'anglicanisme par John Wesley (1703-1791). — Ce mouvement présente un intérêt spécial tant à cause du grand nombre de ses adhérents (plus de trente millions en Angleterre, aux États-Unis, au Canada, en Australie) qu'à cause de l'ardeur de ses missionnaires en pays chrétien et en terre païenne; c'est la raison pour laquelle nous lui consacrons une étude quelque peu détaillée. I. Origine du mouvement. II. Principales branches de méthodistes (col. 1617). III. Doctrine (col. 1618). IV. Organisation (col. 1619).

I. Origine du mouvement. — L'Angleterre du xviiie siècle est le premier pays de l'Europe pour les découvertes scientifiques et la philosophie nouvelle; par contre son niveau moral est très bas et un dévergondage éhonté succède à l'austérité puritaine. Les congrégationalistes, baptistes et quakers sont désarmés contre les assauts de la philosophie déiste et arienne; les anglicans aussi bien que les non-conformistes éprouvent une égale horreur pour toute ferveur religieuse traitée d'enthousiasme.

1° *John Wesley.* — Pour remédier à l'anarchie des idées qui désole l'anglicanisme, John Wesley fera appel à l'expérience religieuse qui se manifeste surtout dans le fait de la justification dans la crise du *New birth.* Il maintiendra les xxxix articles anglicans, tout en les réduisant à xxv pour ses disciples d'Amérique. Ses idées évolueront après lui et exerceront une influence considérable sur les théories de la théologie protestante libérale, depuis Schleiermacher jusqu'à William James.

Fils du pasteur d'Epworth, John est le treizième des dix-neuf enfants d'une mère très pieuse qui fait chaque jour deux heures de méditation, son examen de conscience et emploie un quart d'heure pour se recueillir avant les prières en commun. Après avoir fait de bonnes études à l'Université d'Oxford, il est converti par la lecture de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et se décide à suivre la carrière ecclésiastique. Il adopte aussitôt un règlement de vie très sévère : lever matinal, examen de conscience chaque soir, emploi jaloux du temps, pureté d'intention, inventaire exact de l'âme, jeûne, prière, oraisons jaculatoires quand l'heure sonne et, dans les intervalles du sommeil, comptabilité des phénomènes qui marquent l'accroissement de la ferveur.

Élu en 1726 fellow de Lincoln-College, puis recteur de Wrobte de 1727 à 1729, il est rappelé à Oxford. Après avoir longtemps pensé uniquement à sa vie intérieure, il va maintenant songer aux autres. Ironie des choses humaines! Après avoir été accusé toute sa vie de papisme, Wesley aboutira à créer un noyau de protestantisme renforcé : « On s'y attachait au dogme de la justification par la foi seule, et même, dans une partie de la secte, à celui de la prédestination absolue, entendue avec toute la dureté calviniste. Ajoutons qu'en se séparant de l'Église établie, le méthodisme était conduit naturellement à nier la valeur de la succession apostolique, à contester l'autorité de l'épiscopat et les privilèges de la prêtrise, en un mot, à rejeter tout ce que l'anglicanisme avait essayé de conserver de l'organisme catholique : le prêcheur devenait ministre, par le seul fait de sa vocation intérieure; il pouvait non seulement enseigner, mais administrer la communion. » Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 10e éd., 1923, t. i, p. xxvii. Le savant historien ajoute avec une pointe d'exagération : « On se retrouvait en plein puritanisme. »

Ils étaient loin de prévoir un pareil résultat, les quelques étudiants modèles d'Oxford qui décident de se réunir chaque semaine, d'observer scrupuleusement les *Statuts* désuets de l'Université et de vaquer aux œuvres de miséricorde. Leur ferveur méticuleuse est critiquée des relâchés, et le nom de méthodiste leur est décerné comme un sobriquet. Ils continuent néanmoins de se réunir chaque soir de 6 à 9 heures, étudiant le Nouveau Testament et s'efforçant d'établir la vie doctrinale, liturgique et constitutionnelle de l'ancienne Église.

Cependant John Wesley veut étudier l'Évangile en l'enseignant aux Peaux-Rouges; il part pour la Géorgie, mais n'atteindra pas les sauvages. Nommé curé des colons de Savannah, il exerce son ministère avec une certaine rigueur, il est poursuivi pour refus de communion et revient en 1738 en Angleterre.

2° *Influence des piétistes moraves* (1735-1741). — Wesley a fait la traversée avec d'humbles piétistes moraves, et il admirera leur calme devant la mort au fort de la tempête, alors qu'il se sent incapable de dominer son effroi. Il va donc quitter momentanément ses conceptions théologiques, *High Church*, pour se rapprocher de Luther et de la justification par la foi seule. Böhler lui révèle le devoir de l'amour de Dieu. Il va voir le comte Zinzendorf à Herrnhut, il est profondément ému de cet essai de reconstitution de l'Église primitive. Mais il sera déçu par la doctrine des frères moraves et sera obligé de se séparer d'eux à cause de leur quiétisme, qui leur fait considérer les œuvres non seulement comme inutiles, mais comme nuisibles à la justification.

3° *Rupture avec l'Église anglicane.* — Parmi ses conquêtes, une des plus brillantes est celle de Whitefield qui obtint aussitôt de grands succès oratoires.

Mais les anglicans leur reprochent bientôt de prêcher une assurance absolue du salut. De plus la prédication consiste surtout de la part de l'orateur à faire le récit enthousiaste de sa propre conversion. Le comble du succès est d'obtenir qu'un certain nombre d'auditeurs s'effondrent, gémissant, pleurant, hurlant avec des spasmes violents et épileptiques, signe évident de la naissance imminente de l'homme nouveau. Peu à peu toutes les églises leur sont refusées. Whitefield se décide à prêcher en plein air aux ouvriers de Bristol. Wesley, après quelques hésitations, consent à imiter son exemple.

Arraché contre son gré du sein de l'Église anglicane, il se console par les manifestations, évidemment divines à ses yeux, du *New birth* qui se renouvellent à chacune de ses prédications en plein air.

Wesley éprouvait une vive répugnance pour la prédestination absolue et s'était rallié à l'arminianisme. Whitefield au contraire subissait l'influence du calvinisme dont les progrès étaients grands en Angleterre depuis 1689. Les deux amis évitaient ces questions irritantes, mais les disciples, plus indiscrets, forcèrent Wesley à se prononcer; il y eut désormais deux branches distinctes : les calvinistes et les arminiens. Les deux chefs, irrémédiablement séparés en matière de doctrine, restèrent néanmoins unis par une inaltérable amitié.

4° *Wesley crée des ministres.* — Cependant ces défections restreignaient le nombre des collaborateurs; bientôt il n'a plus que son frère Charles. Alors il confie à quelques laïques, intelligents et pieux, le soin d'édifier la réunion, en son absence, par la lecture de la Bible. Un jour, un jeune maçon fit une harangue enflammée. Ce succès inattendu le décida à permettre aux laïques de prêcher en attendant qu'il eût des clergymen. Cela lui permet de voyager plus librement. Son activité est extraordinaire, il visite toutes les localités. On a compté qu'il avait parcouru 362 025 kilomètres, qu'il avait débité 52 400 sermons, une moyenne de 3 ou 4 par jour. Il remporte des succès éclatants, mais soulève parfois pendant ses prédications publiques une violente opposition qui met sa vie en danger.

L'opposition qui lui est le plus sensible est celle des évêques anglicans refusant d'ordonner ses prédicateurs. Une fois, il demande ce service à un prélat de l'Église grecque de passage en Angleterre (1761). Il ne pouvait recourir souvent à cet expédient; aussi, après de longues hésitations, se décide-t-il en 1784 à ordonner des prêtres pour l'Amérique, puis pour l'Irlande et l'Écosse, enfin pour l'Angleterre.

Il envoya même en Amérique, qui venait de se séparer de l'Angleterre, deux *superintendants* qui

bientôt se considérèrent comme évêques. L'Église méthodiste s'organisa, dans le Nouveau Monde, en Église épiscopale.

5° *Mort de Wesley.* — Il laissait 72 000 adeptes en Angleterre, 64 000 en Amérique, sans compter 800 000 adhérents. Pour régir cette prodigieuse armée, il n'avait pas désigné de successeur; une *Deed of declaration* datée de 1784 léguait ses biens et pouvoirs à une Conférence composée de 100 prédicateurs. Il y eut des mécontents surtout parmi les laïques exclus. Il négligeait de fixer les rapports avec l'Église anglicane dont il ne s'était jamais séparé complètement. Il y eut donc des divisions.

II. Principales branches des méthodistes. — 1° *Angleterre.* — Nous devons nous borner aux plus nombreuses : Les *Primitive methodists* introduisirent les *camp-meetings* commencés en Amérique dès 1799. — Les *Bible Christians*, fondés par W. O'Bryan, admettaient les femmes à la prédication. — Les *Protestants methodists*, groupés par Matthew Johnson, protestaient contre l'usage des orgues dans les églises. — Les *Arminians methodists* sont partisans de la *Derby faith.* — La *Methodist new connexion* fut constituée par A. Kilham d'après des principes nettement démocratiques. — La *Wesleyan methodist association* se forma en vue d'une certaine décentralisation, accordant l'autonomie régionale pour les affaires concernant exclusivement les circuits et les églises. Elle s'unit en 1857 avec les *Wesleyan reformers* pour constituer les *United methodist free Churches.* — En 1859 se forma la *Wesleyan reform union.* — En 1806, les *Independent methodists* attirèrent nombre de quakers, et furent dénommés *Quaker methodists*, ou les *Singing Quakers.*

Malgré ces déchirements, la famille wesleyenne conserva toujours de sérieux effectifs.

Renouveau. — A partir de 1855 on constate une nouvelle marche en avant, une progagande intense, tant en terre anglaise que dans les missions étrangères. Une place est consentie dans la Conférence aux délégués laïques, des collectes abondantes permettent de subvenir aux frais de propagande. Des conférences sont créées dans les pays étrangers : France, 1852; Australie, 1855; Canada, 1875; Afrique australe, 1883; Allemagne, 1897; Chine, 1853; Milan, 1860; Naples, 1863; Espagne et Portugal, 1869; Rome, 1870.

On compte que, depuis 1855, deux nouvelles chapelles ont été édifiées chaque semaine en moyenne; 250 000 livres y furent consacrées chaque année. Depuis 1851, le *Westminster normal training Institution* prépare des maîtres d'écoles, tandis que le *Southlands college* forme des maîtresses. Les collèges de Didsburg et de Richmond instruisent des ministres.

On a construit dans les grands centres des *Central Halls*, superbes salles de réunions avec de belles orgues et tout le confort des grands théâtres, ainsi le *Twentieth century Hall* de Westminster.

En même temps on constate en ces dernières années une tendance vers l'unité. Des « Conférences œcuméniques » se réunissent tous les dix ans depuis 1881.

2° *États-Unis.* — L'individualisme s'y manifeste encore plus; il n'y a pas moins de dix-huit Églises méthodistes, voici les noms des dix plus importantes :

La *Methodist episcopal Church* (4 636 859 membres) qui envoie des missionnaires en Europe. — La *Methodist episcopal Church South* (2 418 236). — *African methodist episcopal*, de couleur (551 776). — *African methodist episcopal Zion* (412 315). — *Coloured methodist episcopal* (366 315). — *Methodist protestant* (186 275). — La *Canadian methodist Church*, unifiée depuis 1883, groupe 407 264 membres.

Le méthodisme forme incontestablement une des plus grandes organisations du monde chrétien, avec 57 647 ministres, 95 695 prédicateurs locaux, 94 571 écoles dominicales, 982 484 instituteurs et employés, 10 386 134 écoliers, 104 164 églises et chapelles, 10 690 702 membres. Notons que ce dernier nombre ne comprend pas les enfants jusqu'à 15 ans ; il faudrait donc pour obtenir l'effectif complet le multiplier par le coefficient 3, ce qui donnerait plus de 30 millions.

III. Doctrine du méthodisme. — C'est en matière doctrinale surtout que Wesley n'avait nullement cherché à innover. Il est resté fidèle jusqu'au bout aux xxxix articles. Aussi n'a-t-il jamais songé à imposer de symbole.

Si nous consultons ses écrits, notamment son *Journal*, ses *Sermons* (1727), ses *Notes explicatives sur le Nouveau Testament* (1754) il donne comme marques de la nouvelle naissance (*New birth*) la foi, l'espérance, la charité; il insiste sur la sanctification par la pratique des vertus chrétiennes et des bonnes œuvres; il s'exprime comme pourrait le faire un catholique.

Il ajoute la théorie de l'*assurance*, c'est-à-dire de la certitude que doit posséder tout homme juste de son état actuel de justifié; il le sait par expérience, il le sent. C'est une forme de l'expérience religieuse.

Il admet que la conversion doit être *instantanée*, c'est un point qu'il a conservé de la doctrine des Moraves, tout en admettant contre eux des degrés divers dans la justification et dans la foi.

Après la mort de Wesley, les méthodistes, s'étant séparés de l'Église anglicane, sentirent le besoin d'une confession de foi. La Conférence de 1806 en affirma la nécessité; on prépara deux projets, l'un en xxix, l'autre en xxxviii articles, mais on ne put aboutir. La Conférence de 1807 décida : personne ne saurait conserver une poste officiel dans nos sociétés, s'il tient des opinions contraires aux suivantes : la totale corruption de la nature humaine, la divinité et la rédemption du Christ, l'influence et le témoignage du Saint-Esprit, la sainteté chrétienne, *comme les méthodistes les admettent.* — On remarquera la restriction de la fin qui ne désigne rien de précis et ouvre la porte à toutes les évolutions possibles.

Aussi quel recul doctrinal pendant un siècle! En 1907, on constatait que le méthodisme est soumis à la même évolution théologique que le reste du monde chrétien (protestant) et l'on ajoutait que « les croyances wesleyennes sont bien plus élastiques que celles de l'Église anglicane ou celles des presbytériens », car « le méthodisme est une religion extrêmement pratique. Il a l'habitude de vérifier les idées en les appliquant immédiatement dans la réalité. Le ministre qui est frappé par une nouvelle présentation de la doctrine chrétienne ne se demande pas seulement : « Jusqu'à quel point est-ce que cela concorde avec le système général de la doctrine évangélique? » mais : « Qu'est-ce que cette idée dira à l'homme insouciant et au nouvel éveillé, que je dois inviter demain soir à renoncer à ses péchés et à venir au Christ? » Voilà certes une grande force conservatrice: le méthodisme progressera lentement et en se donnant le temps pour mettre en pratique les idées nouvelles, pour les réconcilier avec ce qu'il y a d'essentiel dans le vieux système et les utiliser en vue d'un meilleur rendement. Les jugeant à leurs résultats, il n'adoptera que ce qui s'atteste utile à sauver l'Évangile ». Sir Percy Bunting, *New history of methodism*, Londres, 1909, t. ii, p. 488.

Dans quel sens porte aujourd'hui l'expérience? C'est l'affaiblissement considérable du sentiment du péché, ce sentiment de terrible effroi ou du moins cette secousse de conscience qui, aux premiers jours du méthodisme, forçait le pécheur à prendre une résolution séance tenante, le jetait dans une agonie d'âme et souvent dans des convulsions physiques. On recourt moins à la crainte qu'à la persuasion.

à l'enseignement, à la sympathie. On n'insiste plus tant sur le devoir de sauver sa propre âme que sur le devoir de se rendre utile comme disciple et soldat du Christ.

Par contre, certains veulent revenir à l'enseignement pur et simple de Wesley, et, dans la préface d'une brochure éditée en 1920, le Rev. Dinsdale T. Young félicite l'auteur de son courage et ajoute : « D'aucuns semblent s'imaginer qu'ils peuvent continuer avec succès l'œuvre d'évangélisation de John Wesley sans avoir sa théologie. Je suis tout à fait persuadé que c'est là un vain rêve. La chrétienté organisée est aujourd'hui d'une faiblesse déplorable, et un retour à l'enseignement nettement évangélique est le seul espoir qui lui reste ». *Messages hat made the revival*, p. 5. Voici douze points mis dans les projets des XXIX et XXXVIII articles, préparés en 1806 et qu'on voudrait conserver : La parole infaillible. — L'origine de l'homme et son état primitif. — La chute de l'homme. — La corruption totale de la nature humaine. — La rédemption universelle et la grâce prévenante. — La rédemption par le sang du Christ. — Le repentir et la prédication de la loi. — Le salut par la foi. — La nouvelle naissance. — L'assurance. — La santification totale et la perfection chrétienne. — Une seule épreuve et deux alternatives : le ciel et l'enfer.

L'avenir dira si le méthodisme saura suivre ces sages conseils et se préserver d'un modernisme dissolvant de toute doctrine définie.

Les méthodistes contemporains constatent, avec tristesse, que beaucoup de leurs prédicateurs ont perdu la conviction qui faisait le succès des *revivals* primitifs. Comme un archevêque disait à l'acteur Betterton : « Comment se fait-il que vous, acteurs, vous produisiez plus d'effet par vos fables que mon clergé avec ses vérités? » Betterton répondit : « N'en déplaise à votre Grâce, c'est que votre clergé publie la vérité comme si elle était une fiction, tandis que nous autres, acteurs, nous débitons des fables comme si elles étaient la vérité. »

Certains méthodistes préfèrent la théorie de Darwin aux récits de la Genèse, mettent au point de départ de l'humanité non une déchéance, mais le début d'une évolution vers un progrès indéfini. C'est donc abandonner un point essentiel du protestantisme, point que les catholicisme tenait comme exagéré.

On peut leur appliquer ce que G. Goyau dit des protestants modernes en général : « Les idées de libre examen, de religion personnelle et d'évolutionnisme dogmatique sont devenues, pour beaucoup d'adeptes de la Réforme, comme des catégories de la pensée, et l'intérêt véritable ne consiste plus à savoir quels sont les dogmes qu'ils croient, mais quelles sont les émotions religieuses qu'ils ressentent, et quels sont les points de vue qu'ils aiment. » *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*, Paris, 1908, p. XI.

IV. ORGANISATION. — Si Wesley ne fut pas original en matière de doctrine, il ne le fut même pas en fait d'organisation.

« Le grand succès de Wesley comme organisateur est dû au moins autant à sa réceptivité pour accepter les suggestions des autres et à son adresse pour les adapter qu'à la fertilité de ses propres ressources. Il est remarquable qu'il n'y a guère dans tout son système admirablement agencé un seul détail dont il faut l'appeler l'inventeur. » J. H. Overton, *John Wesley*, p. 121.

Dès que Wesley avait prêché, les hommes régénérés à la suite de sa parole ou désireux de bénéficier de la nouvelle naissance étaient aussitôt enrôlés dans un groupement destiné à soutenir, encourager, alimenter leur ferveur religieuse. Les disciples forment les *United societies* qui sont considérées comme appartenant à l'Église établie. Ces sociétés peuvent comprendre des *Select societies* ou *Select bands*, groupant ceux qui font profession d'avoir atteint la perfection chrétienne absolue, et des *Penitent societies* pour les régénérés retombés dans le péché; mais ces groupements ne subsistèrent pas longtemps.

Les *Band meetings* sont des assemblées hebdomadaires avec prières, cantiques, lectures, exhortations pieuses, confession publique de chacun des assistants à commencer par le chef. Chacun expose l'état de sa conscience depuis la dernière réunion, tentations rencontrées, chutes ou victoires, progrès faits dans la vertu, moyens employés?

Ceci est véritablement admirable, mais ne peut être pratiqué que par une élite. Dès que le méthodisme est devenu une Église, et donc s'est ouvert à tous, cela devait forcément dégénérer.

D'ailleurs, dès le début, les adversaires y voient des foyers de débauche et d'immoralité. Cependant l'on avait pris certaines précautions pour éviter les abus : les réunions sont de 5 à 10 membres triés sur le volet, les sexes sont séparés, les gens mariés sont séparés des jeunes gens, il faut pour pénétrer un billet d'admission renouvelé chaque trimestre. Le niveau moral est d'abord très élevé; voici les pratiques recommandées : ni vente ni achat le dimanche, pas de liqueur, ni de jouissances inutiles, comme le tabac, n'avoir qu'une parole, ne rien mettre en gage, pas d'ornements superflus, ne pas dire du mal des autres, faire l'aumône, réprimander les coupables avec douceur, donner le bon exemple : aller à l'église et à la sainte table chaque dimanche, assister à toutes les réunions publiques des *bands*, écouter le prêtre chaque matin si possible, prier chaque soir en famille, lire l'Écriture et la méditer chaque fois qu'on le peut, jeûner et faire abstinence chaque vendredi.

Les *Select bands* disparurent à cause de l'antinomisme de ces prétendus saints qui se croyaient dispensés des devoirs élémentaires de la vie chrétienne. Certains passaient leur temps à faire des miracles et à annoncer la fin du monde pour le lendemain.

La *Classe* groupe douze membres payant un penny par semaine; un collecteur apporte chaque semaine les cotisations aux administrateurs. Plusieurs classes forment une société, les sociétés sont réunies en districts, les districts en provinces ou nations. Dans chaque société il peut y avoir une ou plusieurs *Bands*, mais ces organismes ne sont pas essentiels.

Wesley possédait une autorité absolue qu'il exerçait sans morgue ni dureté. Dès que le nombre des convertis se fut accru, il dut s'adjoindre des *Class-leaders;* le chef des douze membres est imposé, non élu, il doit voir chaque membre au moins une fois par semaine, s'enquérir de l'état de son âme, traiter avec le ministre, le mettre au courant des cas de maladie ou d'inconduite, transmettre les cotisations.

Comme il y a peu de clergymen ralliés à Wesley, il faut leur adjoindre des *Lay assistants* ou *helpers*, qui doivent prêcher tous les jours matin et soir, assembler chaque semaine les *Bands*, visiter les classes une fois par trimestre, réunir les chefs des *Bands* et des classes chaque semaine. A la tête de chaque district il y a un prédicateur itinérant. Aux Conférences annuelles de 1744 à 1791, l'autorité de Wesley fut toujours décisive. Il voulait qu'on assistât aux offices anglicans, tout en y adjoignant deux fêtes spéciales, les *Love-feasts* ou agapes, et les *Watch-nights* ou vigiles. Quoiqu'il ait accepté, contraint par la nécessité, de faire des ordinations, geste qui équivalait à la rupture, il voulut mourir dans l'Église de son baptême.

Wesley redoutait pour son œuvre le danger de la richesse. Il disait : « La pratique de la religion suppose nécessairement l'activité et la frugalité; celles-ci ne peuvent que produire la richesse. Or, quand la richesse augmente, elle s'accompagne d'orgueil, de colère et d'amour du monde sous toutes ses formes. »

Les méthodistes actuels ne fréquentent plus les Églises anglicanes, ils reçoivent les sacrements de leurs propres ministres dans leurs chapelles.

Ils ne se recrutent plus parmi les ouvriers, mais comptent beaucoup de personnes enrichies dans le commerce et l'industrie. On assure que les *Rolls Royce* vont de préférence aux églises wesleyennes. La propagande dans le peuple s'est continuée par l'Armée du salut du général Booth, ancien ministre de la *Methodist new connexion*.

Le méthodisme avait joué au début en Angleterre un rôle analogue à celui que tint un peu plus tôt le piétisme en Angleterre et sur le continent. Il prêchait le sentiment du péché et l'assurance de la justification *hic et nunc*. Le passage d'un état à l'autre se faisait en un instant de crise par la conversion ou *new birth*. La justification par la foi qu'il prêchait était plus proche de la doctrine du concile de Trente que le *solifidéisme furieux* de Luther, comme il disait avec dédain. Par ailleurs son arminianisme le plaçait aux antipodes de la prédestination génevoise.

Wesley mort, la séparation avec l'Église anglicane se consomme, les doctrines évoluent et le plus grand nombre se rallie à la conception de l'expérience religieuse mise en honneur par des théoriciens, tels que Schleiermacher, le père du protestantisme libéral, et William James, le prophète du pragmatisme religieux. On sait que Schleiermacher croit avoir découvert un *sens religieux*, intermédiaire entre la raison et le cœur; ce sens a pour objet l'infini répandu dans l'univers et prenant conscience en chacun de nous. William James lui a imprimé un caractère de pragmatisme utilitariste. On est loin de l'orthodoxie désirée par Wesley.

Ce grand homme qu'on a comparé à saint Benoît pour sa piété liturgique, à saint Dominique pour son zèle apostolique, à saint François d'Assise pour son amour du Christ et son détachement, à saint Ignace de Loyola pour son génie organisateur, à saint Alphonse de Liguori, son contemporain, pour son appel terrorisant aux jugements de Dieu, a déclenché un élan bienfaisant de ferveur, non seulement chez ses disciples, mais aussi par émulation, chez les anglicans, les congrégationalistes, les baptistes, qui lui doivent un regain de vie spirituelle. Les méthodistes ont bien mérité, en appuyant les œuvres sociales et philanthropiques, écoles dominicales, antiesclavagisme, réforme des prisons, antialcoolisme. Dans la liturgie, ils ont fait une large place aux cantiques qui nourrissent la piété. Ils ont donné une vigoureux élan aux missions chez les infidèles.

Il faut constater néanmoins que le vice intrinsèque du protestantisme a fait dévier le mouvement en amenant le glissement dans la doctrine, la multiplication des sectes, et qu'une réaction organisée pour réveiller la ferveur chez les anglicans endormis, a tourné insensiblement à une lutte acharnée contre les chrétiens fidèles aux traditions romaines.

M. Lelièvre, *Vie de John Wesley*, Paris, 1868; Augustin Léger, *La jeunesse de John Wesley*, Paris, 1910; W. Baum, *Der Methodismus*, Zurich, 1828; L. S. Jacoby, *Geschichte des Methodismus*, Brême, 1870; Fr. Loofs, art. *Methodismus*, de la *Protest. Realencyclopädie;* Maximin Piette, *La réaction wesléyenne* dans *L'évolution protestante. Étude d'histoire religieuse*, Bruxelles, 1925, et Paris, 1927.

R. Hedde.

1. MÉTROPHANE CRITOPOULOS,

patriarche d'Alexandrie (XVIIe siècle). I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine

I. Vie. — Il naquit à Berrhée (Βερροία, Verria) en Macédoine en 1589. A l'âge de douze ans, il fut nommé par le métropolite de cette ville πρωτοαποστολάριος, c'est-à-dire premier lecteur de l'épître. Il choisit jeune homme l'état monastique et se rendit au mont Athos. C'est là sans doute que le rencontra Cyrille Lucar, alors patriarche d'Alexandrie, et qu'il se l'attacha. Invité par Georges Abbot, archevêque de Cantorbéry, à envoyer un jeune grec intelligent en Angleterre pour y étudier, Cyrille fit choix de notre Métrophane, alors prêtre. Celui-ci arriva à Londres au milieu de 1617, et dès la rentrée scolaire de cette même année, commençait à Oxford un cycle d'études qui devait durer plusieurs années. En mars 1624, nous le trouvons encore en Angleterre. Il ne tarda pas à quitter ce pays pour l'Allemagne. Il y visita un grand nombre de villes, Hambourg, Brême, Helmstadt, où il passa l'année scolaire 1624-1625, et où il rédigea sa *Confession de l'Église orientale* (voir plus loin), Magdebourg, Halle, Wittenberg, Berlin, Leipzig, Cobourg, Weimar, Iéna, Frieienwalde, Altdorff, Nuremberg, Sultzbach, Augsbourg, Ulm, Stuttgart, Tubingue et Strasbourg. Après quoi il passa en Suisse. Bâle et Berne le virent tour à tour. Les Bernois lui facilitèrent les moyens d'aller à Genève et lui remirent une lettre de recommandation auprès des chefs religieux de cette ville. Le 6 octobre 1627, Métrophane fut reçu par la *Compagnie des pasteurs*, et procès-verbal fut dressé de l'audience. Ce document, conservé dans les Archives du consistoire de cette ville, et reproduit par Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. V, p. 203-206, nous apprend que Métrophane déclarait être venu dans le but de rechercher et désirer « quelque moyen d'union des Églises grecques et orientales avec les Églises d'Europe et occidentales », et se disait mandaté pour cela par « Cyrillus, patriarche ci-devant d'Alexandrie et à présent de Constantinople ». Il affirmait avoir visité, sur son ordre, les Églises et académies d'Allemagne et même souscrit, à Bâle, à une grande partie des articles de leur Confession de foi. On lui demanda des preuves qu'il avait cette mission : il ne put les fournir ou elles parurent insuffisantes. Sur quoi, la Compagnie « lui a fait entendre que, puisqu'il n'avait commission ni mandement exprès du patriarche de s'employer à ce louable dessein, ains seulement de voir et d'apprendre ce qui est de la doctrine enseignée en nos églises, joint que ce dessein, estait général à toutes, la Comp. ne pouvait autre que louer ledit dessein et désirer que Dieu donnast le moyen de l'exécuter. »

Deux jours après, Métrophane fut admis à une audience du Conseil. La relation, conservée à l'Hôtel de ville de Genève, et reproduite par Legrand, *op. cit.*, p. 207-208, nous le montre s'engageant plus avant dans les tentatives d'union. « Et a ledit Mytrofanes proposé trois poincts. Le premier si la parole de Dieu est pas celle qui doit décider toutes les controverses; 2° si, quand il y a quelque passage obscur dans l'Escripture qui ne se peut expliquer par l'Escripture même, on ne peut pas recourir aux Pères. Le 3° si, au faict du rite et cérémonies, on pouvait pas (*sic*) se dispenser en quelque façon, moyennant qu'il n'y eust rien qui fust contraire à la parole de Dieu et à l'édification de l'Église. » La réponse du Conseil fut plutôt réservée : « Là-dessus leur Compagnie ne peut faire autre chose sinon tesmoigner un désir d'establir quelque bonne union, mais que ceste Eglise estant seule et séparée, elle ne peut rien faire, mais faut qu'il y ait consentement universel tant des Eglises de Suisse, Allemagne, Pays-Bas, Angleterre que autres.

Et tout ce qu'ils peuvent faire à présent, c'est de faire voir audit Mytrofanes nos liturgies et catéchismes, dont ils lui bailleront des copies. »

De Genève, Métrophane alla à Zurich et de là à Venise, où il arriva le 1[er] novembre 1627. Il se rendit sans doute directement à Constantinople. En 1631, on le trouve en Égypte. Un acte de fiançailles nous le montre *grand archimandrite* d'Alexandrie au 15 septembre 1633. Du 1[er] décembre 1633 jusqu'au 31 juillet 1636, il signe en qualité d'évêque : ὁ Μεμφέως καὶ Αἰγύπτου Μητροφάνης. En septembre 1636, il monte sur le trône patriarcal d'Alexandrie. On le trouve en 1638 à Constantinople, où il souscrit au synode qui condamne son bienfaiteur Cyrille Lucar. Une lettre de Rodolphe Schmid, résident impérial à Constantinople, datée du 30 mai 1639, nous apprend sa mort en Valachie.

II. Ouvrages. — 1° Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς, *Confessio catholicæ et apostolicæ in Oriente Ecclesiæ*, accompagnée d'une traduction latine de Jean Horneius; parue à Helmstädt en 1661. L'épître dédicatoire de l'auteur aux professeurs de Helmstädt est datée du 12 mai 1625. Le ms. autographe de la *Confession* de Métrophane est conservé à la bibliothèque de Wolfenbüttel (n. *1048*). Cette *Confession* a été rééditée par Weissenborn, avec regard sur l'original, dans l'appendice à l'ouvrage de Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, Appendice, p. 1-213, par Mésoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, t. I, 1883, p. 279-368, et par Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, 1904, p. 186-252. Ces deux derniers éditeurs ont, pour plus de clarté, ajouté un titre de chapitre pour la conclusion de l'ouvrage : XXIII, Περὶ καταστάσεως τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. — 2° Λόγος Πανηγυρικός, ἅμα καὶ δογματικός, εἰς τὴν κατὰ γέννησιν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, avec traduction latine de Georges Queccius; paru à Altdorff en 1626. Cf. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 219. Ce discours fut prononcé à l'Académie d'Altdorff, aux environs de la fête de Noël 1625. C'est un exposé du dogme christologique où l'auteur met spécialement en relief la divinité de Jésus-Christ. — 3° Ἀπόκρισις πρὸς τὴν ζήτησιν... περὶ τοῦ Ἀποστολικοῦ ῥητοῦ Γαλατ. εἰ Πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε, avec traduction latine de Melchior Rinder, parue en 1626 à Nuremberg; cf. Legrand, *ibid.*, p. 220. — 4° *Epistola de vocibus quibusdam liturgicis*, texte grec et traduction latine par Jérémie Crudelius, parue à Wittemberg en 1740; cf. Legrand, t. V, p. 211. Cette lettre fut écrite en 1626. Elle donne l'explication des mots Εἱρμος, τροπάριον, κοντάκιον, ὑπακοή, ἐξαποστελάριον, φωταγωγικόν et κανών avec renvois au *Ménologe*. Martin Gerbert l'a reproduite dans *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, 1784, t. III, p. 398-402. — 5° *Emendationes et animadversiones in Johannis Meursii Glossarium græcobarbarum*, paru à Stendal en 1787. Cf. Legrand, *ibid.*, p. 212. — 6° Περὶ τῆς προφορᾶς τοῦ γράμματος Δ καὶ Θ, ὡς οὐ ντέλτα καὶ τῆτα ἀλλὰ δέλτα καὶ θῆτα χρὴ ταῦτα προφέρεσθαι, écrit à Altdorff en 1625, édité par Schwenter à la fin de son *Oratio de pronunciatione literæ Thau raphatæ*, Nuremberg, 1625. — 7° Diverses lettres, dont un certain nombre sont publiées. Voir Richter, *Epistolæ*, 1782; Legrand, *op. cit.*, t. V, p. 212-214; Νέα Σιών, t. V, 1907, Ἑλλήνων ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν Πατρίκιον Ἰούνιον, p. 306 sq.; Συμβολαὶ εἰς τὴν ἀλληλογραφίαν τοῦ Μητροφάνους κριτοπούλου ὡς φοιτητοῦ τῆς Ὀξφόρδης, *ibid.*, t. IX, 1909, p. 291-296. Autre lettre publiée dans Ἱερὸς Σύνδεσμος, 1914, n. 235 et 241. A signaler une lettre en latin à Léger, en réponse à des avances pour faire l'union des Églises, publiée par Mazaraks, Μητροφάνης Κριτό πουλος, p. 57-59.

Œuvres inédites. — Nous mentionnons les suivantes d'après Démétracopoulos et Mazarakès : 1° Six homélies prêchées à Venise (renseignement pris dans Dictelmair, *De Metrophane Critopoulo*); 2° Ὁδοιπορικόν. Journal de son voyage en Angleterre, Allemagne, Suisse, Italie. Démétracopoulos se demande si le manuscrit en a jamais été retrouvé, ou s'il s'agit tout simplement de l'album où Critopoulos conservait les lettres des savants avec lesquels il avait été en relation; 3° Une traduction du Nouveau Testament en grec-vulgaire; 4° Une grammaire du grec-vulgaire; 5° Une *Antipanoplie*, réplique à la *Panoplie* de Néophyte Rhodinos parue à Rome en 1630; 6° Un discours πρὸς τούς πάντα καινοτομοῦντας. Ces deux derniers ouvrages ne sont connus que par la mention qu'en fait (le second en plus par les extraits qu'en donne) Nicolas Pappadopouli, dans ses *Prænotationes mystagogicæ*, ce qui doit suffire à les rejeter dans la région des rêves.

III. Doctrine. — Nous avons à nous occuper ici spécialement de la *Confession de l'Église orientale* de Métrophane, comptée par un certain nombre d'Orientaux au nombre des livres symboliques de leur Église.

Il faut noter qu'aucun document officiel, ni du vivant de l'auteur ni après sa mort, ne permet de lui donner ce caractère; et ce n'est que pour son mérite intrinsèque que cette confession a pu prendre rang à côté des documents authentiques de l'Église Orientale, tels que sont la *Confession* de Moghila ou celle de Dosithée. A noter aussi que sur ce mérite l'unanimité est loin d'être complète. Sans parler de l'Église russe, qui ignore cette confession, il y a toute la gamme des jugements depuis Sathas qui soupçonne le document d'être un faux des protestants, jusqu'à Mésoloras et Michalcescu qui n'hésitent pas à lui reconnaître la valeur de livre symbolique. Nous donnerons les titres (en latin) des différents chapitres en relevant dans chacun d'eux ce qu'il y a de caractéristique. Nous suivons l'édition de Kimmel.

1. *Doctrina Ecclesiæ*. — Ce premier chapitre concerne uniquement le mystère de la Sainte Trinité. Il consiste surtout en une longue dissertation sur la procession du Saint-Esprit avec réfutation des arguments des Latins. A noter que le Saint-Esprit, aux yeux de notre auteur, est la troisième personne de la Sainte Trinité, uniquement parce qu'elle a été la troisième à être connue, le Père ayant été révélé dans l'Ancien Testament et le Fils par l'incarnation (p. 19). Quant aux terme *sper Filium* ou *ex utroque*, διὰ τοῦ Υἱοῦ, ἐξ ἀμφοῖν, qu'on rencontre chez les Pères, il faut toujours les entendre de la procession dans le temps, c'est-à-dire de la mission *ad extra* du Saint-Esprit (p. 19-20).

2. *De creatione*, p. 52-64. — Les Anges furent créés en dix ordres. Le dixième était celui de Lucifer et de ses compagnons. Pour combler le vide fait par la révolte de ces derniers, Dieu créa l'homme. Chute de l'homme.

3. *De incarnatione Filii Dei*, p. 65-78.

4. *De prædestinatione*, p. 79-88. — Dieu prédestina ceux qu'il connut par prescience devoir être dignes de sa grâce, p. 79. D'une manière plus précise, ceux qu'il prévit devoir user sagement de la lumière naturelle (p. 80). Ce n'est pourtant pas ce bon usage qui est cause des biens surnaturels, mais uniquement la bonté et la sagesse de Dieu, la bonté qui le pousse à avoir pitié de la créature, la sagesse qui lui fait verser ses dons sur ceux qu'il prévoit ne pas devoir les profaner (p. 85-87).

5. *De sacramentis*. — Sur ce sujet, l'auteur a franchement ouvert la porte aux idées protestantes. Les sacrements, signes sensibles, gages certains des promesses faites aux élus, sont le baptême et la sainte commu-

nion, ἐξ ὕλης ὁρατῆς καὶ πνεύματος ἁγίου συγκείμενα (p. 90). Il faut y joindre la pénitence. Ce sont les trois sacrements nécessaires au salut. En dehors de ceux-là, il y a aussi d'autres rites mystiques, τινες τελεταὶ μυστικαί, que l'Église appelle sacrements, μυστήρια, par homonymie, parce qu'ils contiennent quelque chose de mystique et de spirituel (p. 93).

6. *De præceptis*, p. 94-99. — Après avoir parlé du décalogue, l'auteur traite dans ce chapitre de la justification. Il distingue une double justification : celle qui délivre du péché originel : elle est le fruit de la seule bienveillance du Père par le sang de Jésus-Christ, et celle qui nous délivre de nos propres péchés : celle-ci a pour cause antécédente, προηγουμένως, la bienveillance du Père, pour cause conséquente, ἑπομένως, notre propre soin et diligence.

7. *De Ecclesia*. — Sur ce point aussi, Métrophane a subi l'influence du protestantisme. Après avoir rapporté deux définitions de l'Église, une qui y fait entrer tous ceux qui se réclament de l'Évangile, orthodoxes ou non, et une autre qui en fait l'ensemble des seuls orthodoxes et de ceux qui ont une santé parfaite dans le Christ, il déclare, s'appuyant sur le symbole du Nicée-Constantinople, que ceux-là ont approché du but qui disent qu'elle est composée de saints. Les notes qu'il assigne à la véritable Église sont bien vagues : 1° la concorde entre ses docteurs ; 2° la conservation sans addition ni soustraction de tout ce qui a été transmis ὑπὸ πολλῶν καὶ ἀξιοπίστων ἀνδρῶν ; 3° ne persécuter personne, mais plutôt être persécutée, et cependant résister et triompher par la force divine ; 4° la conservation fidèle de la parole de Dieu, exposée par l'intermédiaire des Prophètes et des Apôtres. Cette divine parole se divise en écrite et non écrite. Notre auteur énumère les livres inspirés. Sous l'influence protestante, il en retranche expressément les écrits deutérocanoniques : Tobie, Judith, la Sagesse, Baruch et les Machabées, ce qui ramène les livres inspirés au nombre de trente-trois, consacré par les trente-trois années de la vie du Sauveur. La parole de Dieu non écrite, ce sont les traditions de l'Église soit dans l'administration des sacrements, soit dans tout ce qui touche à l'utilité ou à l'honneur de l'Église. Et l'auteur décrit ici le rite du baptême chez les Grecs.

8. *De sacro unguento*, c'est-à-dire de la confirmation. La confirmation est au baptême ce que l'*Amen* est au symbole. Malgré son titre, ce chapitre s'étend presque en entier sur les effets du baptême, dont le premier est la destruction du péché originel. Le péché originel n'est ici défini que par le penchant au mal : ἡ πρὸς πᾶσαν κακίαν ῥοπὴ καὶ ἄλογος ἐπιθυμία (p. 112).

9. *De cœna Dominica*, p. 115-132. — Il faut une double condition pour que le pain soit matière eucharistique : qu'il soit fermenté et qu'il soit unique. La présence eucharistique, même permanente, est affirmée, mais le mode de changement est inconnu et ne doit pas être recherché. Plusieurs règles et coutumes sont mentionnées au sujet de ce sacrement. Pas un mot n'est dit de la forme de la consécration. Le témoignage de Critopoulos sur l'eucharistie fut utilisé dans la *Perpétuité de la foi*, édition Migne, t. I, col. 1222-1223. Les protestants ayant essayé de leur côté de tirer argument de cet auteur, les écrivains de Port-Royal lui consacrèrent une longue dissertation pour les réfuter, même ouvrage, édit. Migne, t. IV, col. 345-357.

10. *De ritibus pœnitentiæ*, p. 133-137.

11. *De sacerdotio*, p. 138-145. — L'auteur nomme sept degrés : évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, lecteur, exorciste, portier.

12. *De conjugio*, p. 141-150. — Le rite est décrit. Les quatrièmes noces sont défendues.

13. *De euchelæo* (extrême-onction), p. 151-156. — Rite décrit. Il faut sept prêtres pour l'administrer. Il peut y en avoir moins, et même un seul, pourvu qu'il dise sept fois la prière. On n'attend pas la dernière crise pour administrer ce sacrement : à tel point que le malade peut aller le recevoir à l'église. L'auteur reconnaît en passant, p. 152, qu'il y a une peine-châtiment (ποινή) pour l'âme après la mort, qu'elle supporte avec l'espérance d'être sauvée au jour du Seigneur. Nulle part il ne dit que la maladie de l'âme suffise pour qu'on puisse recevoir ce sacrement.

14. *De cæteris Ecclesiæ ritibus*, p. 157-159. — Il faut en user sagement, et l'auteur les énumère : ils font l'objet des chapitres suivants.

15. *De sanctorum imaginibus*, p. 160-166.

16. *De sanctorum reliquiis*, p. 167-168.

17. *De sanctorum invocatione*, p. 167-170. — Dans ce chapitre, Métrophane combat expressément l'immaculée conception de la sainte Vierge. Il est un des premiers à avoir repoussé cette vérité, encore affirmée dans des sermons de jeunesse de Cyrille Lucar. Le don que Marie a reçu, c'est seulement de ne pas pécher, τὸ μὴ ἁμαρτάνειν.

18. *De jejunio*, p. 181-185.

19. *De monachis*, p. 186-191.

20. *De precibus pro defunctis*, p. 192-197. — L'auteur admet après la mort un état d'expiation pour des âmes justes avant la béatitude. Ces âmes savent par une espérance ferme et indubitable qu'elles seront sauvées. Des allusions aux indulgences de l'Église catholique montrent que Métrophane les a regardées à travers le prisme protestant.

21. *De precatione ad Orientem*, p. 198-199.

22. *De genibus die dominico et per totam Pentecosten non flectendis*, p. 200-202.

23. Conclusion : *De la situation de l'Église orientale*. Titre donné par Mésoloras, p. 203-213. L'auteur y fait une sombre peinture des malheurs de son Église, que Dieu console pourtant en maintenant une concorde parfaite entre les quatre patriarches, égaux entre eux sous Jésus-Christ, l'unique tête de l'Église.

On peut voir par l'analyse que nous en avons faite que cette confession, bien que dans l'ensemble elle reflète la doctrine de l'Église grecque schismatique, ne saurait être acceptée par elle comme confession authentique de sa foi. Sur des points importants, comme les sacrements et le canon de l'Écriture, elle a en effet adopté les idées protestantes contraires à la tradition orientale. Mais elle a le mérite à ses yeux d'avoir exposé avec assez de précision l'enseignement officiel sur la procession du Saint-Esprit, et d'avoir inauguré pour l'Orient la lutte contre le dogme latin de l'immaculée conception.

J. A. Dietelmair, *De Metrophane Critopoulo hujus (Altdorphinæ) Academiæ quondam cive, tandem patriarcha Alexandrino*, Altdorf, in-4°, 1769 (je n'ai pu utiliser cet ouvrage) ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 498-499 ; Heineccius, *Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche*, Leipzig, 1711, *passim*, spécialement, t. I, p. 197-198 ; *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, édition Migne, t. I, col. 1222-1223, et surtout t. IV, col. 345-347 ; J. Aymon, *Monuments authentiques*, etc..., *Lettres anecdotes de Cyrille Lucar*, p. 37, 327-328, La Haye, 1711 ; A. P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 211-212 ; K. S. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 297-298 ; G. J. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 449 ; Boutyras et Karydès, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεωγραφίας, Constantinople, 1881, t. III, p. 830 ; Λεξικὸν Ἐγκυκλοπαιδικόν, Athènes, t. IV (1893-1894), p. 859 ; W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 64-69 ; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VIII (1893), col. 1444-1446 ; *Protest. Realencyklopædie*, 3e éd., t. XIII (1903), p. 30-33 ; H. J. Chr. Weissenborn, *Appendix librorum symbolicorum*, Iéna, 1850, p. VI-XIV ; J. E. Mésoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, t. I, p. 265-278 (préface au texte de la *Confession* de Critopoulos), Athènes, 1883 ;

Jon. Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 183-186 (préface au texte de la *Confession*); T. P. Thémélès, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἀλληλογραφίαν τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου ὡς φοιτητοῦ τῆς Ὀξφόρδης, dans Νέα Σιών, t. IX (1909), p. 291-296; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 564-576; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, 1926, p. 511-512, 580.

Les principaux travaux qui traitent de Métrophane critopoulos sont les monographies suivantes, dont il est indispensable de tenir compte : A. K. Démétracopoulos, Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου, Leipzig, 1870, in-8°, 62 pages; G. G. Mazarakès, Μητροφάνης Κριτόπουλος πατριάρχης Ἀλεξανδρείας κατὰ τοὺς κώδικας τοῦ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, Le Caire, 1884, in-8°, 77 pages; M. Renieri, Μητροφάνης Κριτόπουλος καὶ οἱ ἐν Ἀγγλίᾳ καὶ Γερμανίᾳ φίλοι αὐτοῦ (1617-1628), Athènes, 1893, in-8°, 114 pages; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. V, 1903, p. 192-218 (notice biographique); K.J.D. (Dyobouniotès) Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος, série d'articles dans Ἱερὸς Σύνδεσμος, 1914, n° 229-234.

V. Grumel.

2. MÉTROPHANE DE SMYRNE, métropolite de cette ville (IXe siècle). — Il naquit probablement à Constantinople. Baronius, *Annales*, an. 813, n. 2 et 3, raconte, d'après Jean le Curopalate, que sa mère aurait été la femme que les adversaires du patriarche Méthode avaient gagnée à prix d'argent pour l'accuser de l'avoir autrefois violée. On ne sait rien ni de l'enfance ni de la jeunesse de Métrophane. Il était déjà métropolite de Smyrne quand saint Ignace fut déposé en 857. Il se montra un adversaire irréductible de Photius et se mit à la tête des évêques restés fidèles à Ignace; ils excommunièrent l'intrus, qui les anathématisa à son tour, Baronius, an. 859, n. 54, et 860, n. 1. Cette attitude courageuse valut à Métrophane les rigueurs de Michel III. Ce prince le fit d'abord jeter en prison, puis il l'exila. Après la première déposition de Photius (867), Métrophane put reprendre possession de son siège. Il assista au VIIIe concile œcuménique (869) et prit une part active aux délibérations. A la IVe session (13 octobre), il appuya la motion du patrice Baanès, commissaire impérial, demandant que deux évêques ordonnés par Méthode et partisans de Photius, fussent introduits dans l'assemblée pour y apprendre le motif de leur condamnation. Les légats pontificaux s'y opposèrent, mais il finit par obtenir gain de cause. Dans la même session, il avoua avoir été lui-même un instant trompé par Photius qui prétendait avoir été reconnu par le pape et les patriarches orientaux. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 55-73, *passim;* Baronius, *Annales*, an. 869, n. 27-28. A la VIe session (25 octobre), il prononça un grand discours et réfuta les arguments de Zacharie, métropolite de Chalcédoine, partisan de Photius. Mansi, *ibid.*, col. 89 sq. A la fin du concile, il fut un des deux évêques désignés pour lire solennellement à Sainte-Sophie la profession de foi des Pères, Mansi, col. 179 A; Baronius, an. 869, n. 29-30. En 870, Métrophane écrivit, à la demande du patrice Manuel, logothète du drome ou préfet des postes impériales, un exposé de la conduite de Photius. Mansi, col. 413-420; Baronius, an. 870, n. 44-51. C'est peut-être dans les années qui suivirent que Photius écrivit à Métrophane la lettre ambiguë publiée par A. Papadopoulos-Kérameus, *Sviatiéichago patriarkha Photiia*, Saint-Pétersbourg, 1896, p. 18-19. A la mort de saint Ignace, Métrophane ne voulut pas reconnaître Photius comme patriarche et refusa, sous prétexte de maladie, d'assister au concile tenu pendant l'hiver de 879-880 pour pacifier l'Église. Après la troisième sommation, les légats du pape Jean VIII le déclarèrent retranché de l'Église, Mansi, t. XVII A-XVIII A, col. 496 sq. A ce concile de 879 siégeait un certain Nicétas avec le titre de métropolite de Smyrne; il avait dû être ordonné par Photius pendant l'exil de Métrophane. On perd toute trace de ce dernier à partir de 880. On ne sait ni à quelle date il mourut, ni s'il put reprendre possession de son siège après la seconde déposition de Photius (886). Certains manuscrits de ses œuvres lui donnent le titre de saint et même celui de martyr; il ne semble pas cependant qu'il ait été l'objet d'un culte.

Les œuvres de Métrophane de Smyrne sont assez nombreuses et variées. Jean Veccos, dans sa VIIIe Épigraphe, *P. G.*, t. CXLI, col. 692 (L. Allatius, *Græcia orthodoxa*, 1648, t. II, p. 605), cite le début de son commentaire sur la première épître de saint Jean. On possède la traduction géorgienne de son commentaire sur l'Ecclésiaste, K. S. Kekelidze, *Thargmanebay Eklesiastisay Mitrophane zmwrnel metropolitisay* (*Commentarii in Ecclesiastem Metrophanis, metropolitæ Smyrnensis*), Tiflis, 1920; le texte grec n'a pas encore été signalé. Allatius, *De libris ecclesiasticis græcis*, n. 67, dit que Métrophane est l'auteur des canons à la Sainte-Trinité qui se chantent à l'office du dimanche, Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1722, t. V, p. 49; A. Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. I, ms. *249*, p. 320, t. II, mss. *257*, *434* et *468*, p. 383, 548, 559; on a aussi de lui des *sticharia* sur le même sujet, A. Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, t. II, ms. *434*, p. 548; diverses hymnes, *ibid.*, t. II, ms. *106* et *342*, p. 118, 464; des canons et des *sticharia* en l'honneur de la sainte Vierge, *Théotocarion*, éd. Venise, 1808, p. 15, 47, 65, 91, 105. A. Papadopoulos-Kérameus, t. II, ms. *435*, p. 547-548. Il a laissé également une instruction sur la manière de transcrire les hymnes. A. Papadopoulos-Kérameus, t. II, ms. *106*, p. 188. Nous avons parlé plus haut de sa lettre au patrice Manuel sur la conduite de Photius; on la trouve en latin dans Baronius, *op. cit.*, an. 870, n. 44-51, en grec et en latin dans Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 413 E-420 B. Georgiadès a publié dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. III, 1882-1883, p. 298-302, un panégyrique de saint Polycarpe par Métrophane; un autre du même auteur sur les archanges a également paru dans cette revue, t. VII, 1887, 2e édit., p. 386-393. Enfin on a attribué à Métrophane un traité contre les Latins à propos de la procession du Saint-Esprit, L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, 1648, l. II, c. VI, col. 575, mais J. Hergenröther, *Photii liber de Spiritus Sancti mystagogia*, Ratisbonne, 1857, a prouvé que cet écrit était de Photius.

Baronius, *Annales ecclesiastici*, ann. 843, n. 2 et 3; 859, n. 54; 860, n. 1; 869, n. 27-30; 870, n. 44-51; Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 55-73, 89 sq., 179, t. XVII *a*-XVIII *a*, col. 496 sq.; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. X, p. 540.

R. Janin.

MEURIER Hubert (XVIe siècle), appelé aussi, Morus, originaire du diocèse d'Amiens, prit en Sorbonne le bonnet de docteur, obtint à Reims en 1570 la dignité de chanoine théologal, et en 1574 le décanat. Il fut grand maître du collège des Bons-Enfants. Lors des troubles de la Ligue, il se montra l'un des plus fougueux adversaires des rois Henri III et Henri IV, et contribua pour une bonne part à détacher la ville de l'obédience royale; aussi, quand Reims eut fait sa soumission au roi, fut-il obligé de s'expatrier, 1595. Il se retira à Saint-Dié où il devint chanoine et doyen; il y mourut le 17 mars 1602. — Il reste de lui une *Exposition des saints mystères de la messe*, Reims, 1581, et un *Traité de l'antiquité, vrai usage et vertu tant des indulgences ecclésiastiques que des Agnus Dei*, Reims, 1587; surtout plusieurs œuvres de circonstance : *Traité de l'institution et vrai usage des processions, tant ordinaires qu'extraordinaires*, série

de trois sermons prêchés en 1584 à l'occasion des célèbres *processions blanches;* l'*Oraison funèbre prêchée aux funérailles de Louis de Guise*, archevêque de Reims, assassiné à Blois, en même temps que son frère le duc de Guise (23 décembre 1588), prononcée à Reims le 13 février 1589; violente invective contre Henri III; *De sacris unctionibus libri III*, publié à Paris, en 1593 à la demande du nouvel archevêque de Reims, le cardinal Nicolas de Pellevé, et destiné à soutenir les droits exclusifs de sa métropole de Reims au sacre du roi, et à prévenir les tentatives de Henri IV de se faire sacrer ailleurs. Ce traité n'empêcha rien et Henri fut sacré à Chartres en février 1594. Il paraît que le souvenir de Meurier demeura cher aux Rémois; longtemps après sa mort, ceux qui avaient entendu sa parole disaient encore : « Ce grand Monsieur Morus. »

Du Verdier et La Croix du Maine, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juvigny, Paris, 1773, t. iv, p. 225 (l'appelle *Jérôme Meurier*); dom G. Marlot, *Histoire de la ville, cité et université de Reims*, édit. de 1846, t. iv, p. 530 et *passim;* E. Cauly, *Histoire du Collège des Bons-Enfants*, Reims, 1885, *passim;* Michaud, *Biographie universelle*, au mot *Meurier.*

É. Amann.

MEURISSE Martin, des frères mineurs, évêque auxiliaire de Metz (1584-1644). — Martin Meurisse naquit à Roye en Picardie vers 1584. Il embrassa la règle de saint François au couvent de cette ville. Cf. J.-B. Kaiser, O. F. M., *Martin Meurisse, évêque de Madaure, suffragant de Metz (1584-1644)*, extrait de l'*Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Metz*, Metz, 1924, p. 119. Après son ordination il prêcha avec succès à Noyon, puis ses supérieurs l'envoyèrent à Paris où il prit ses grades en théologie (26 janvier 1620). Pendant plusieurs années, il enseigna la philosophie et la théologie au grand couvent des cordeliers de Paris. En 1613, il composa une thèse générale sur la Logique, et en 1615 une autre sur la Physique, *Clara totius physiologiæ synopsis*, dédiée au roi Louis XIII. Vers la même époque sans doute, il écrivit l'opuscule suivant, *Artificiosa totius moralis philosophiæ tabella*, dont une copie se trouve encore au Musée Britannique. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, éd. Nardecchia, Rome, 1921, t. ii, p. 225. Amené bientôt par ses prédications sur le terrain de la controverse, il édita les deux ouvrages suivants : *La honteuse fuite du sieur Oyseau, ministre de Gien, touchant l'antiquité du mot de messe et le prophane usage de celuy de Cène*, Paris, 1619; *Apologie de l'adoration et de l'élévation de l' ostie et des prières publiques de l'Église catholique en latin, contre une réplique du sieur Bugnel, ministre auprès de Compiègne*, Paris, 1620. Cf. Féret, *La faculté de théologie de Paris, époque moderne*, Paris, 1907, t. v, p. 181-182; Kaiser, p. 96. Trois ans après, son grand ouvrage de philosophie scotiste était achevé, *Rerum metaphysicarum libri tres ad mentem Doctoris subtilis*, Paris, 1623. Pendant son lectorat, Meurisse composa en outre quatre autres ouvrages de grande valeur. Deux ont été édités : *De sacrosancto et admirabili eucharistiæ sacramento tractatus, in quo Doctoris subtilis aliorumque doctorum franciscanæ familiæ opiniones explicantur et defenduntur*, Paris, 1628; *Tractatus de sanctissima Trinitate*, Paris, 1631. Les deux autres, *De gratia*, *De sanctissimo incarnationis mysterio ad mentem Doctoris subtilis, Joannis Duns Scoti*, n'ont pas été publiés; ils se trouvent dans le ms. *lat. 18 149* de la Bibliothèque Nationale de Paris. Féret, *op. cit.*, p. 185. Ce fut au milieu de ces travaux que son Mécène, Jacques Le Coigneux, président à la Chambre des comptes de Paris, désigna Meurisse comme suffragant à Henri de Bourbon-Verneuil, évêque de Metz. Préconisé évêque de Madaure par Urbain VIII en 1628, le nouvel élu prit en main l'administration du diocèse de Metz en mars 1629. Dans l'exercice de ses fonctions, il déploya une grande activité. Il célébra deux synodes, en 1629 et en 1633, et publia des statuts importants pour le clergé de Metz. Il appuya aussi le mouvement de réforme chez les bénédictins, les prémontrés et les chanoines réguliers de son diocèse. Avant tout, il s'appliqua à instruire le peuple et à le protéger contre les infiltrations protestantes; les récollets, les minimes, les capucins et les jésuites secondèrent ses intentions en fondant des collèges et des écoles. A Metz le parti huguenot, dirigé par des hommes de marque comme Paul Ferry, était très influent; l'évêque de Madaure réussit à affaiblir sa puissance politique, il ramena aussi à l'Église un nombre considérable de dissidents. Les devoirs de sa charge ne l'empêchèrent point d'ailleurs d'écrire plusieurs ouvrages dont quelques-uns sont d'un grand intérêt pour l'histoire de l'Église de Metz. En voici la liste d'après l'ordre chronologique : *Statuta synodi diœcesanæ Metensis secundæ*, 1633; *Histoire des évesques de l'Église de Metz*, Metz, 1634; *Cardinalium virtutum illustris chorus*, Metz, 1635; *Histoire d'Olympias, diaconesse de l'Église de Constantinople*, Metz, 1640; *Histoire de la naissance, du progrès et de la décadence de l'hérésie dans la ville de Metz et dans le Pays messin*, Metz, 1642. Le P. Kaiser, *op. cit.*, p. 95-100, ne signale pas d'autres ouvrages de Meurisse, si ce n'est des prières imprimées en 1638 pour suivre la procession solennelle de l'Assomption, et « un petit discours pour sa consolation, très profitable à un affligé ». Meurisse mourut le 22 août 1644, dans la 17e année de son épiscopat. D'après l'*Histoire générale de Metz*, « il avait donné des marques non équivoques d'un zèle peu commun dans son siècle. Meurisse fut par ses vertus l'un des grands hommes de son temps », cité par Kaiser, p. 94.

Jean de Saint-Antoine, *Universa bibliotheca franciscana*, Madrid, 1732, t. ii, p. 337; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iii, col. 952; H. Lemaître, dans la *Revue d'histoire franciscaine*, Paris, 1924, t. i, p. 384-396.

É. Longpré.

MEY Claude (1712-1796), naquit à Lyon le 16 janvier 1712, fit des études ecclésiastiques, resta toujours simple tonsuré et fut avocat au Parlement; puis il étudia spécialement le droit canonique et publia un grand nombre d'écrits et de Mémoires dans lesquels il aborde presque toujours des questions religieuses, dans un sens nettement gallican et parfois janséniste. Longtemps, il dirigea les *Nouvelles ecclésiastiques*, et il participa au gouvernement de l'Église de Lyon, sous l'épiscopat de Malvin de Montazet. Il se déclara ouvertement contre la Constitution civile du clergé, et le 15 mars 1790, il signa la consultation dressée par Jabineau. Il mourut à Sens le 12 juin 1796.

Le premier écrit de Mey fut fait en collaboration avec Maultrot (voir Maultrot) et a pour titre : *Apologie de tous les jugements rendus par les tribunaux séculiers en France contre le schisme*, dans laquelle on établit : 1° l'injustice et l'irrégularité des refus de sacrements, de sépultures et autres peines qu'on prononce contre ceux qui ne sont pas soumis à la Constitution *Unigenitus;* 2° la compétence des juges laïcs pour s'opposer à tous ces actes de schisme, 2 vol. in-12, s. l., 1752, et 3 vol. in-12, 1752-1753; seule, la première partie de ce travail est de Mey; la seconde est de Maultrot. L'ouvrage fut condamné par un arrêt du Parlement du 15 juillet 1752, et par un bref de Benoît XIV du 20 novembre 1752. D'après Barbier, Mey composa une *Dissertation dans laquelle on démontre que la Bulle « Unigenitus » n'est ni loi de l'Église, ni loi de l'État*, 2 vol. in-12, 1752-1753. Mey est l'auteur de la pièce humoristique, condamnée par

un arrêt du Parlement du 22 juillet 1752, et qui est intitulée : *Requête des sous-fermiers du domaine au roi pour demander que les billets de confession soient assujettis au contrôle*, in-12, 1752; Barbier dit que cette facétie fut composée par l'avocat Marchand, et que Mey ne fit qu'y collaborer. Mey rédigea plusieurs Mémoires contre les évêques, en particulier, les suivants : *Consultation de plusieurs avocats pour les curés du diocèse d'Auxerre*, in-12, 1756; *Mémoire pour prouver que les curés ont le droit d'administrer et d'enterrer les religieuses des monastères*, in-4°, 1767; *Observations sur l'édit concernant les Ordres monastiques*, in-12, 1768 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 4 novembre 1767, p. 178-180); *Consultation pour les bénédictins*, 2 vol. in-4°, 1769; *Mémoire pour les docteurs Xaupi et Billette*, in-4°, 1772 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 29 octobre 1772, p. 173-178); ce sont trois consultations, datées des 12, 21 et 27 juillet 1772, relatives à l'institution divine des curés; divers Mémoires pour les abbés, prieurs et religieux de diverses abbayes: *Observations impartiales sur le bref de sécularisation de la Congrégation de Saint Ruf*, in-4°, 1772; *Mémoire sur l'état religieux et sur la Commission établie pour les réguliers*, in-12, s. l., s. d.; *Observations* et *Nouvelles observations sur la lettre de Larrière*, in-12, 1780. Mey aborda même des questions proprement théologiques dans la *Lettre du R. P. *** de l'Ordre des minimes sur le sacrifice de la messe*, in-12, 1779, et la *Lettre sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe* ou *Examen de la réfutation publiée par le P. L.* (*Lambert*) *de l'ouvrage posthume de M. P.* (*Pelvert*), 2 vol. in-12, 1786. Il fit aussi des *Remarques sur une thèse soutenue en Sorbonne, le samedi 30 octobre 1751, par M. l'abbé de Loménie de Brienne, présidée par M. Buret, professeur royal en théologie*, in-12, s. d. C'est une critique de cette thèse célèbre, tout imprégnée de philosophisme (voir Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, époque moderne, t. VI, p. 194-199). C'est lui qui rédigea probablement la *Lettre à l'archevêque de Paris*, 1760, signée par Montazet, archevêque de Lyon ou, du moins, il prit une part active à sa rédaction. Enfin Mey composa les *Maximes du droit public françois, tirées des capitulaires, des ordonnances du royaume et autres documents de l'histoire de France*, 2 vol. in-4° ou 6 vol. in-12, 1772. Maultrot, Blonde et les autres augmentèrent considérablement les éditions suivantes de 1775.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 162-163; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 268-269; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 100-101; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 362; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 492-493; Dessessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 368-369; Bréghot du Lut et Péricaud, *Biographie lyonnaise; catalogue des Lyonnais dignes de mémoire*, in-8°, Paris, 1839, p. 189; Léon Séché, *Les derniers jansénistes*, 3 vol., in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 92-98; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 501-502.

J. CARREYRE

MEYER ou MEYERE (Liévin de) (1655-1730), naquit à Gand, le 24 février 1655; il entra au noviciat des jésuites de Malines le 26 septembre 1673, et il fut envoyé à Bruxelles pour y enseigner la rhétorique (1673-1679); ensuite, il étudia la théologie et fut ordonné prêtre le 8 juin 1686; il fut alors chargé de l'enseignement de l'Écriture sainte, de la théologie morale et de la scolastique; il fut successivement préfet des classes supérieures, puis recteur de Louvain. Il se rendit célèbre comme poète et comme théologien dans les questions controversées, où il se signala par son argumentation méthodique et serrée, claire et brillante. Il mourut à Louvain le 19 mars 1730.

Meyer n'a guère écrit que des œuvres polémiques, et il soutint des discussions très vives avec plusieurs théologiens : Opstraet, Petitpied, le P. Serry, et les docteurs de Louvain, de Witte, Van Espen. Tous ses ouvrages sont écrits dans un latin assez élégant; on en trouvera l'énumération complète dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1039-1055.

Voici les plus importants : *De operibus pœnalibus sacramenti Pœnitentiæ, et certitudine morali tractatus rigori quorumdam circa baptismum laboriosum oppositus*, in-8°, Louvain, 1696. *Praxis et doctrina communis Ecclesiæ absolvendi mox peccatores ordinarios vindicata adversus doctrinam de laborioso baptismo ejusque appendicem, cum animadversione in epistolam cui titulus : Lettre d'un docteur catholique au P. Cyprien*, in-8°, Louvain, 1697; J. Opstraet répliqua par une *Responsio brevis*, à laquelle Meyer répondit par *Confutatio libelli cui titulus : Responsio brevis J. Opstraet ad libellum cui titulus : Praxis et doctrina communis Ecclesiæ...*, in-8°, Louvain, 1697.

Les deux écrits suivants sont justement célèbres : *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri sex; quibus demonstrantur et refelluntur errores et imposturæ innumeræ quæ in* HISTORIA CONGREGATIONIS DE AUXILIIS *editâ sub nomine Augustini Le Blanc notatæ sunt; et referuntur Acta omnia earumdem congregationum, quæ sub nomine Fr. Thomæ de Lemos prodierunt*, in-fol., Anvers, 1705. Cette première édition parut sous le pseudonyme de Théodore Éleuthère; mais une seconde édition, en 1715 et une troisième en 1742, portent le nom de Meyer. *Journal des savants* du 6 juillet 1705, p. 376-392; *Journal de Trévoux* d'août, sept. et oct. 1705, p. 1281-1310, 1536-1570, 1709-1744.

Puis Meyer publia successivement quatre dissertations sur le concile de Trente et les questions de la grâce, sous les titres suivants : *De mente Concilii Tridentini circa gratiam physice prædeterminantem dissertatio Ia. Contra librum qui sub nomine Antonini Reginaldi nuper prodiit, Auctore Liberio Gratiano*, in-8°, Anvers, 1707, et 2e édit. 1709; *De mente... dissertatio IIa, qua argumenta Antonini Reginaldi ex hoc concilio sumpta refelluntur et in auctorem retorquentur*, in-8°, Bruxelles, 1708, et 2e édit., 1709; *De mente... dissertatio IIIa, contra librum qui sub nomine Antonini Reginaldi prodiit et nuperos ejus defensores. In præfatione respondetur auctori libelli* CHIMÈRE DU JANSÉNISME, in-8°, Bruxelles, 1709 (L'écrit intitulé *Chimère du jansénisme ou Dissertation sur le sens dans lequel les cinq propositions ont été condamnées...*, in-12, 1708, est l'œuvre de J. Fouillou). — *De pelagianorum et massiliensium contra fidem erroribus, dissertatio IVa, quâ Jansenii et aliorum in hâc materiâ errata referuntur et confutantur, cum appendice quâ dissertatio IIIa ab objectis vindicatur; accedit appendix contra schismaticum denunciatorem*, in-8°, Bruxelles, 1709 et 1710. *Journal des Savants* du 13 août 1708, p. 469-472, et *Journal de Trévoux* de mars 1709, p. 495-502. Ces quatre dissertations furent publiées sous le pseudonyme de Libère Gratien, et sont dirigées contre Antonin Réginald qui avait composé en 1706 un écrit intitulé : *De mente concilii Tridentini circa gratiam per se efficacem, opus posthumum. Accesserunt animadversiones in XXV propositiones P. Ludovici Molina, auctore Jacobo Le Bossu et alternæ Epistolæ Petri Soto, Ruardi Tapperi et Judoci Ravestein. De gratiæ et liberi arbitrii concordiâ*, avec une préface de Petitpied (*Mémoires de Trévoux* de nov. 1707, p. 1957-1977).

Meyer revint à la question de la congrégation *De auxiliis*, dans son *Epistola curiosa Theodori Eleutherii ad F. Norbertum d'Elbecque responsoria*, in 8°,

Bruxelles, 1710. *Parallelum antiquæ et præsentis Ecclesiæ in præscribenda et exigenda fidei formula adversus hæreses exortas, et veterum ac recentiorum refractariorum in eadem formula impugnanda*, in-8°, Bruxelles, 1711, et Louvain, 1728. *Responsio ad librum F. Henrici a S. Ignatio cui titulus :* GRATIÆ PER SE EFFICACIS SIVE AUGUSTINIANO-THOMISTICÆ ADVERSUS INJUSTAM JANSENISMI ACCUSATIONEM JUSTA DEFENSIO, *ubi etiam theologia moralis Sanctorum adversus injustos obtrectatores defenditur*, in-8°, Bruxelles, 1715.

A cette date, Meyer réédita quelques-uns des écrits antérieurs, avec des réponses aux objections, dans un ouvrage intitulé : *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII, Paulo V, ab objectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatæ, libri tres. Accedunt dissertationes quatuor de mente Concilii Tridentini circa gratiam physice prædeterminantem, de mente S. Augustini, de genuinis pelagianorum et massiliensium erroribus; item responsio ad F. Henricum a S. Ignatio et alia quædam opuscula*, in-fol., Bruxelles, 1715. — *Quæstio theologica an liceat juxta mentem Apostolicæ Sedis, et nominatim juxta declarationem Constitutionis Clementis XI, quæ incipit :* VINEAM DOMINI SABAOTH *jurare formulam Alexandri VII, retento interius obvio, proprio et naturali sensu quinque propositionum quem reipsa in libro Jansenii habent, soluta*, in-4°, Bruxelles, 1716. — *Tractatus de schismate ex gallico latine redditus*, in-8°, Louvain, 1718; c'est la traduction du célèbre ouvrage du P. Longueval.

Les écrits suivants sont dirigés contre les protestants : *Dogma triplex a paucis Lovanii stantibus assertum utrique potestati, ecclesiasticæ et sæculari, expendendum proponitur per fidelem Pontifici et Cæsari theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. *Statera protestantium in duobus primis ipsorum paragraphis expensa per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. *Refutatio responsionis ad Stateram protestantium expensam per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. Le défenseur des protestants contre lequel ces ouvrages sont écrits, est l'avocat Antoine Parmentier, docteur de la Faculté de Louvain. *Circa verba S. Augustini « Roma rescripta venerunt : causa finita est » refutantur cavilli protestantium*, in-8°, Louvain, 1719, et *Aurea sententia S. Augustini : « Roma rescripta venerunt, causa finita est » infallibilitati Pontificis favere ostenditur et a nuperis patroni protestantium cavillis vindicatur per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1719. *Causam Cypriani non favere, sed obesse causæ protestantium ostenditur*, in-8°, Louvain, 1719. *Causam Liberii et concilii Ariminensis non favere, sed obesse causæ protestantium ostenditur per theologum romano-catholicum. Accedit appendix qua refutatur scriptum cui titulus :* ADVOCATUS E FORO AD LOGICAM DETRUSUS, in-8°, Louvain, 1719. *Ultimus conatus patroni protestantium circa causam S. Cypriani refutatur per theologum romano-catholicum. Accedit appendix quâ* FRAUS SEPTUPLEX, *iterum recocta, refutatur et in ipsum Fraudis auctorem retorquetur*, in-8°, Louvain, 1719. *Patronus protestantium in causa Liberii et concilii Ariminensis ad extrema redactus ostenditur...* in-8°, Louvain, 1719. *Manifesta contradictio inter doctrinam romanorum pontificum ex una parte, et doctrinam quæ recenter spargitur sub nomine Z. B. Van Espen ex altera, demonstrata per theologum romano-catholicum*, in-8°, Louvain, 1725.

Les derniers écrits de Meyer sont dirigés contre l'Église d'Utrecht : *Refutatio instrumenti appellationis a constitutione* UNIGENITUS *Clementis XI, 8 sept. 1713, et ab epistola* PASTORALIS OFFICII *ejusdem Pontificis de 18 sept. 1718, ad futurum concilium generale interpositæ per prætensos decanum, canonicos et capitulum insignis ac metropolitanæ ecclesiæ Ultrajectensis (ut vocant) catholicæ*, in-fol., Louvain, 1725. *Epistolæ presbyteri Lovaniensis ad presbyterum Ultrajectensem romano-catholicum, cum observationibus in quinque Epistolas anonymas quæ adversus geminas dissertationes eximii D. Hermanni Damen nuper prodierunt*, in-8°, Louvain, 1726-1727; ces six lettres contiennent la défense de Hermann Damen contre L. P. Verhulst, qui avait écrit, sous le voile de l'anonyme, cinq lettres sur la consécration de l'archevêque d'Utrecht. Enfin *Dissertatio de operibus referendis in Deum et de operibus infidelium*, in-8°, Louvain, 1729.

Outre tous ces travaux théologiques, dont quelques-uns fort longs et très fouillés, Meyer publia un certain nombre d'œuvres poétiques en latin et en flamand. Son poème : *De ira libri III, nempe de causis damnis et remediis iræ*, in-4°, Anvers, 1694, imité de Sénèque, renferme un trésor de conseils, appuyés d'exemples nombreux (*Mémoires de Trévoux* de janvier 1704, p. 61-65, et *Journal des Savants* du 24 janvier 1707, p. 59-60). Meyer traduisit son poème en flamand, et certains critiques néerlandais placent cet écrit parmi les meilleurs qu'ait produits, au XVIIIe siècle, la littérature flamande. Meyer composa aussi d'autres ouvrages en vers.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 166; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 520-521, et *Supplément*, t. II, p. 123-124; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 18-20; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 362; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 493; *Dictionnaire historique*, ou *Histoire abrégée de tous les hommes nés dans les XVII provinces belgiques qui se sont fait un nom...*, 2 vol., in-8°, Paris, 1786, t. II, p. 79-80; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas ancien et moderne*, 2 vol., in-8°, Liége, 1829, t. II, p. 151; Gœthals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences, des lettres et des arts en Belgique*, 3 vol., in-8°, Bruxelles, 1857, t. I, p. 219-230; Schrant, Préface de son édition, *De la colère*; Hofman-Peerkamp, *De poetis latinis nederlantiis*, p. 482-486; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, p. 551-558; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1069-1070, 1075; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, Paris, 1894, col. 1039-1055.

J. CARREYRE.

MEYRONNES (François de) cordelier († 1325), plus connu sous les appellation de *de Marone* ou *de Maironis*, tirait ce nom de celui de son pays d'origine, petite commune du département des Basses-Alpes.

I. BIOGRAPHIE. — Issu, dit-on, d'une famille degli Spedalieri, il entra chez les mineurs de la province de Provence, probablement au couvent de Digne. C'est l'explication la plus obvie de la dénomination *Franciscus de Maironis de Digna*, dont se sert Jean XXII dans une lettre du 23 mai 1323 pour désigner notre personnage. Cette lettre est d'une importance capitale pour la chronologie de sa vie, car elle est le plus sûr document avec une date précise que nous possédions. Où fit-il ses études? Seul Trithemius le dit *Scoti auditor*. Si nous devons croire ce témoignage un peu tardif, Meyronnes serait venu à Paris entre 1302 et 1307. Enseigna-t-il en Angleterre avant de le faire à Paris, comme le P. Pagi le conclut d'une phrase un peu énigmatique de Maurice du Port : *Scripsit super Magistrum, non modo bis ut plerique alii, in Britannia primum aut alibi, deinde in Gallia?* Nous ne savons le dire. Un ms. de Césène, cité par le même Pagi, se terminait : *Explicit lectura super I Sententiarum fr. Francisci de Mayronis, reportata sub eo Parisiis anno Domini 1320.* Par la lettre susdite le pape, sur les instances de Robert, roi de Naples, demandait au chancelier de l'Université de Paris de conférer la maîtrise à François de Meyronnes, qui

avait achevé le cours normal des lectures imposées aux bacheliers en théologie avant d'obtenir la licence. Tout en faisant ces lectures, notre bachelier se livrait ardemment à la controverse, et il s'y spécialisa si bien que longtemps on lui a attribué l'institution de l'*Actus Sorbonicus*, controverse qui avait lieu les vendredis de la saison d'été et qui durait douze heures consécutives, pendant lesquelles le même argumentateur devait tenir tête à tous les antagonistes qui se présentaient. Aujourd'hui cette tradition est reléguée parmi les fables, car on n'en trouve aucune trace dans les documents contemporains. Le ms. *39* du fonds Borghèse à la Vaticane nous a conservé le texte d'une de ces controverses entre Meyronnes et Pierre Roger, prieur de Saint-Pantaléon, le futur pape Clément VI, avec les dates suivantes : *Questio prima quam feci super IV Sententiarum anno Domini 1320 in die S. Agnetis* (21 janvier 1321) *contra fr. Franciscum baccalarium minorum. Incipit II replicatio dicti prioris contra dictum fr. Franciscum... anno Domini 1320 die martis ante festum Paschæ die 14 aprilis* (1321).

Au mois de mai 1323, nous l'avons vu, Jean XXII demandait et obtenait qu'il fût promu docteur. Nous le retrouvons au grand couvent des cordeliers en septembre de cette même année, assistant à ses derniers moments Elzéar de Sabran, mort le 27, qui avait voulu faire la confession générale de sa vie à celui qu'il disait être *unus de majoribus clericis mundi, in fide instructus et firmus*. Bien que proclamé maître, Meyronnes continua peu de temps à enseigner à Paris, car au printemps de l'année suivante nous le trouvons en Avignon et, vraisemblablement au mois d'avril, Jean XXII le désignait pour se rendre en Guyenne, avec le frère prêcheur Dominique Grima, *velut angelos pacis*, pour tâcher d'éviter un conflit entre les armées de France et d'Angleterre, commandées par Charles de Valois et Edmond comte de Kent, en même temps qu'il envoyait comme nonces auprès des deux rois Guillaume, archevêque de Vienne, et Hugues, évêque d'Orange. Ce dernier préconisé le 28 mars et sacré les jours suivants, était en curie le 1er avril. La mission n'est donc pas antérieure; eut-elle lieu? Nous en doutons, car les dates des lettres d'envoi et des saufs-conduits pour les deux envoyés sont demeurées en blanc, et le 21 mai Jean XXII remerciait le noble homme Alphonse d'Espagne, qui lui avait annoncé que la discorde entre les deux souverains s'était terminée *via pacis amicabilis*. Mollat, *Registres de Jean XXII*, n. 19 210, 19 241, 20 349, 20 350, 20 377, 20 384, et Archives du Vatican, *Instr. Miscel.* 831, 831 *bis*. Vers cette époque Meyronnes aurait été ministre de la province de Provence, suivant cet *incipit* que nous lisons dans le ms. *684* de la bibliothèque d'Assise, *Determinatio paupertatis Christi et apostolorum condita a fr. Francisco de Mayronis eximio doctore s. theologiæ, ordinis fratrum minorum, tunc ministro Provinciæ quam condidit in romanam curiam apud Avenionem, dum de facto quæstio est incitata*. Cette détermination doit être antérieure à la bulle *Quia quorumdam*, du 10 novembre 1321, par laquelle Jean XXII mettait fin à cette longue controverse.

On sait encore qu'il prêcha plusieurs fois à Avignon devant la cour pontificale. Le ms. *97* de la bibliothèque de Metz renferme le sermon ou traité sur l'eucharistie, *Memoriam fecit suorum mirabilium. Tria sunt præconia*, avec la mention *factus coram papa Johanne*, et dans le ms. *65* de Merton College se trouve l'autre sermon *De indulgentiis* ou *De clavibus*, prêché à Avignon, le jour de Saint-Pierre-aux-Liens, 1er août, *in præsentia papæ et cardinalium*. L'année où furent prononcés ces sermons est restée inconnue. Elle aurait peut-être permis de fixer celle de la mort de Meyronnes. Jusqu'à la fin du XVIIe siècle les auteurs acceptaient la date de 1325, quand le P. Pagi proposa de la retarder. Il avait retrouvé une supplique présentée à Jean XXII par Raymond Bot, évêque d'Apt, et les habitants de cette ville, le 3 mai 1327, pour obtenir la canonisation d'Elzéar de Sabran, au bas de laquelle on lisait la note *Ex Francisco Maironio*. Il en concluait que Meyronnes vivait encore à l'époque où la supplique était remise, sans remarquer que cette indication peut tout aussi bien s'appliquer à un écrit antérieur du panégyriste d'Elzéar, qui avait prononcé son oraison funèbre à Paris, et aussi, dit-on, à Aix. Sbaraglia veut encore prolonger sa vie au moins jusqu'en 1333, se fondant sur ce que dans la question V du prologue de ses commentaires sur les Sentences et dans la distinction XXXIV, question VI du Ier livre, l'auteur cite *magistrum Thomam Anglicum doctorem modernum*, que le bibliographe identifie avec Thomas Walleis, emprisonné à Avignon à cette date, après avoir enseigné à Oxford pendant plusieurs années. Nous n'avons pas retrouvé l'adjectif *modernus* aux endroits indiqués; dans le premier, Meyronnes rapporte des conclusions *cujusdam doctoris Thomæ Anglici*, dans le second, il admet comme vrai le *dictum magistri Thomæ Anglici*. La présence de Walleis en Avignon à la date susdite n'a rien à voir avec celle de l'ouvrage auquel Meyronnes se réfère; de plus la composition du premier livre des commentaires est antérieure au moins de dix ans.

C'est au couvent de Plaisance que mourut notre docteur, et l'on voit encore aujourd'hui, encastrée dans le mur près de la sacristie, la pierre sépulcrale que le général de l'ordre, François Sampson, avait placée dans le chœur des religieux en 1477, *Illuminati doctoris ossa ne jacerent inculta. Franciscus Maroni* figure parmi les personnages illustres représentés sur les dossiers des stalles de la basilique supérieure d'Assise, exécutées par les soins du même général (1491-1501). Son effigie avait encore un droit tout spécial à être placée dans un des médaillons décorant le tombeau érigé au Docteur subtil, dans l'église des mineurs à Cologne, au commencement du XVIe siècle, car François de Meyronnes a toujours été regardé comme un des principaux et des plus illustres disciples de Scot. *Doctoris subtilis validior imitator*, ainsi l'appelle Guillaume de Vaurouillon († 1464), à la fin de son ouvrage *Super IV libros Sententiarum*, Venise 1496, fol. 316. Pour Denys le Chartreux († 1471), Pierre de Candie et lui sont les *Scotistæ præcipui. In I^{um} Sent.*, dist. II, q. II. Nous rapporterons plus loin le jugement de Maurice du Port († 1513), son éditeur, et nous pouvons arriver jusqu'à Renan qui l'appelait « le plus célèbre des disciples immédiats de Scot ». *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, p. 461.

II. Doctrine et place dans l'école franciscaine. — Un auteur récent, M. Duhem, a cru pouvoir appeler Meyronnes le véritable créateur de ce qu'on a mal nommé le « scotisme ». Nous acceptons cette expression, car il est établi que Duns Scot n'a pas été l'innovateur que l'on s'est plu à représenter; il n'a fait que continuer les traditions de l'école franciscaine, qui existait avant lui, comme l'a fort bien démontré notre collaborateur le P. Longpré. « La plupart des thèses philosophiques et théologiques du B. Duns Scot, autour desquelles on s'est disputé pendant des siècles, ne sont ni plus ni moins que l'enseignement commun de l'école franciscaine avant le Docteur marial. »

Le rôle du *Doctor illuminatus*, c'est le nom que porte Meyronnes dans la série des anciens docteurs, a été diversement apprécié suivant les tendances des critiques. Le récent historien de la philosophie médiévale prononce ce jugement sévère : « François de Mey-

ronnes est le premier et le plus coupable peut-être de ces disciples maladroits qui encombrent de réalités chimériques et subtiles la métaphysique de Duns Scot, et par l'exagération des principes de son maître mérita le titre de *Magister acutus abstractionum.* » De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1912, p. 531. Ce titre, dont M. De Wulf fait un grief à Meyronnes, était au contraire regardé comme un honneur pour celui auquel il fut donné, non point pour avoir multiplié les formalités, mais pour avoir découvert dans les œuvres de son maître quelques vérités cachées et abstraites : *Arcana quædam et abstracta diligentissime inprimis indagator invenit, quo factum est ut Abstractionum magister merito dici meruerit.* Ainsi s'exprimait Maurice du Port, dans l'avant-propos de son édition des commentaires sur les Sentences. Pour ce même auteur, sans les ouvrages de Meyronnes : *Ad unguem nec disciplinas quas profitemur, nec scholasticæ apicem quisquam adipisci potest... tantum nostris studiis necessarium ut solus is Scoti doctrinam aliis ignotam nobis aperiat atque dilucidet.* Tandis que pour les uns il a exagéré les principes du Docteur subtil, pour les autres il les a perfectionnés, par exemple, dans la question de la distinction formelle. C'est lui, écrit le P. Prosper de Martigné, qui a formulé cette proposition universelle d'un usage fréquent dans toute démonstration des formalités : *Ea de quibus demonstrantur diversa, et quibus conveniunt opposita etiam contradictorie, omni actu intellectus secluso ex sua distinguuntur natura.* Il est une autre question, alors très discutée dans l'école, celle de l'immaculée conception de Marie, sur laquelle le premier il donna par écrit l'argument de convenance que l'on prête au Docteur marial, mais dont celui-ci n'avait formulé que la première proposition. *Deus potuit facere quod ipsa nunquam fuerit in peccato.* Scot n'osait aller plus loin : *Quid autem factum sit Deus novit. In III*um *lib.*, dist. III, q. I. Meyronnes n'hésite pas à écrire : 1. *Quod Deus potuit matrem suam præservare;* 2. *Quod hoc ipsum decuit;* 3. *Quod de facto ipsammet ab originali præservavit. Ibid.*, q. II. Il a été en effet, et c'est une de ses gloires, un ardent champion du glorieux privilège de la Vierge, au point qu'un tenant de l'opinion opposée, Henri de Hesse, imaginait un dialogue entre les deux patriarches des prêcheurs et des mineurs, au cours duquel Dominique priait François de se réveiller et de rappeler ses fils au respect des saints docteurs, de saint Bernard en particulier; et il s'en prend à Meyronnes, *tui ordinis quidam professor universitatis Parisiensis doctor theologicus*, dont un autre mineur avait eu récemment l'impudence d'invoquer l'autorité, et il donne le surnom de « Maronites » à ceux qui le suivent.

Toutes les thèses du Docteur illuminé n'ont pas eu le même succès. Dans sa *Collectio judiciorum de novis erroribus*, du Plessis d'Argentré a inséré comme censurées par la Faculté de théologie deux de ses opinions : une sur la question *Utrum Deus sit causa effectiva peccati* (*In II*um, dist. IV, q. IV), dont les conclusions sont qualifiées *perversa consectaria* et qui, bien qu'il cherche à les justifier, seraient difficiles à soutenir. Elles se rapprochent de l'enseignement que donnait alors à Oxford Thomas Bradwardine, dont la *Causa Dei* fit du bruit les années qui suivirent. L'autre dite *temeraria opinio, in scholis theologorum communiter improbata*, se trouve au l. III, dist. IV, q. I, a. 6, où il enseigne *quod corpus Christi in matris utero vere habuit ordinem in toto et non in loco sicut ipse in hostia habet, ideo non erat ibi distinctio localis sed solum diffinitive.* On a encore cherché querelle à Meyronnes pour son enseignement sur l'origine du pouvoir du pape d'accorder des indulgences. Brièvement exposé *In IV*um, dist. XIX, q. II, il est longuement développé dans le sermon du jour de Saint-Pierre-aux-Liens, prononcé devant la cour pontificale. Il ne retient pas pour suffisamment établie l'existence du trésor de l'Église, aussi toute l'efficacité des indulgences vient-elle du pouvoir que le Christ a donné à Pierre de lier et de délier : celui qui peut remettre la coulpe peut également remettre la peine. Maurice du Port, son éditeur, se contente de noter en marge, *opinio singularissima;* elle est en opposition avec l'extravagante *Unigenitus*, mais cette décrétale de Clément VI est du 27 janvier 1343, postérieure donc de vingt ans aux commentaires. En outre, comme le remarque Wadding, elle n'est pas une définition dogmatique, mais un exposé de l'enseignement ordinaire de l'Église; aussi le franciscain Michel Medina croyait-il pouvoir la défendre dans ses *Disputationes de indulgentiis ad Patres S. Concilii Tridentini*, Venise, 1564, disp. VIII, c. XXXIX et XL.

Ce sont, croyons-nous, les seules critiques que l'on ait formulées contre l'enseignement de Meyronnes, dont nous voyons l'autorité invoquée avec confiance par saint Jean de Capistran, accusé d'hérésie, dans son mémoire justificatif présenté au pape Pie II en 1462 : *Hæc non est mea sed doctorum catholicorum doctorum sententia, qui in omnibus collegiis leguntur, videlicet domini Francisci de Mairone doctoris acutissimi et illuminatissimi, domini Bonaventuræ cardinalis, Richardi de Mediavilla, in theologia utriusque juris peritissimi. Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 395. Nous voyons par cette phrase que Meyronnes était un des auteurs enseignés dans l'école franciscaine, et nous en trouvons la confirmation dans les *Constitutiones Alexandrinæ*, publiées en 1501, qui ordonnaient que, dans les études de l'ordre, l'on ferait pendant trois ans, la lecture des sentences avec les questions de Scot ou d'autres docteurs, Alexandre de Alès, Bonaventure, Meyronnes ou Richard de Middletown.

III. Ouvrages. — Les *Scripta in IV libros Sententiarum* constituent le principal ouvrage de Meyronnes. A leur sujet Maurice du Port qui les édita nous dit : *Scripsit super Magistrum non modo bis ut plerique, sed ter et in quosdam etiam ejus libros quater*, ce qu'il faut surtout entendre du Ier livre, dont il est considéré comme le commentateur par excellence. De là les différences que l'on remarque entre les mss. du *Scriptum in I*um *Sententiarum.* La Bibliothèque vaticane en possède cinq (mss. *lat. 892-896*) avec quatre *incipit* différents. Il fut imprimé une première fois à Trévise, 1476, puis à Bâle, 1489, avec le titre de *Conflatus.* Maurice le réédita à Venise, 1504, en le faisant suivre des *Scripta* sur les trois autres livres, 1505-1507, restés jusqu'alors inédits. On remarque une grande disproportion entre ces commentaires; ceux sur le premier livre dépassent de beaucoup en étendue les trois autres réunis. Avant de mourir, Maurice avait revu cet ouvrage, qui parut de nouveau à Venise, en 1519 et 1520, par les soins d'un carme, nommé simplement Hippolitus. Celui-ci y ajoutait un triple *Index copiosissimus.* On rencontre d'autres index en divers mss. : un, daté de 1449, à la bibliothèque de Dantzig, ms. *1493*, un autre de 1459 par le frère Jacques de Justinopoli Textor, qui fit aussi une *Expositio super primas quæstiones conflatus*, à Assise, ms. *265.* Dans la même bibliothèque, le ms. *45* du fonds moderne est le *Spiraculum Francisci de Mayronis*, composé pendant les vacances de 1416 par un étudiant de l'université de Bologne, qui avait déjà fait un stage à Paris et dont nous savons seulement qu'il était originaire d'Evora. C'est un *compendium* de doctrine scotiste, rédigé par ordre alphabétique et appelé *Spiraculum quia fere totum spiratum a conflatu Francisci de Mayronis, cujus doctrina fulget ut sol et luna.* Ces *Index* font voir que l'ouvrage de

Meyronnes était très étudié au xve siècle, comme en font foi d'ailleurs les nombreux mss. disséminés dans les bibliothèques d'Europe.

En même temps que les *Scripta in IV libros Sententiarum*, Maurice éditait, d'après un manuscrit incorrect, *discorrectus*, et incomplet, un *Quodlibetum* du Docteur illuminé, renfermant seize questions dont les treize premières portent dans le texte même leur numéro d'ordre; après cela en viennent trois autres que l'éditeur a chiffrées xiv-xvi, mais dans le texte les deux premières sont dites iia et iiia, et la dernière est sans chiffre. On rencontre la même disposition dans le ms. *179* d'Assise. Le P. Pagi écrivait avoir entre les mains un manuscrit avec une xive question, différente de celle qui porte ce chiffre dans l'édition, et une question xviie également inédite. Il y aurait bien des choses intéressantes à relever dans cet ouvrage; nous mentionnerons seulement la déclaration qui se lit dans le *prooemium* sur le *modus procedendi in theologia*, adopté par l'école franciscaine. Il y a, est-il dit, une double méthode de procéder en théologie, *more peripateticorum et more platonicorum*. Suivant la première *proceditur ab inferioribus ad superiora et a facilioribus ad difficiliora*, suivant la seconde on suit un *processus* inverse, *a superioribus ad inferiora et de difficilioribus ad faciliora*. La première était celle de saint Paul, la seconde celle de saint Jean. Ce second *modus procedendi, tanquam magis huic doctrinæ conveniens, est acceptus communiter a doctoribus nostris*, c'est-à-dire ceux de l'école franciscaine. On répète la même déclaration en commençant la première question, en ajoutant que ce *modus est nobis innata via*, et on aborde le mystère de la Trinité qui est *in theologica facultate difficillimum et supereminens*.

Dans les éditions de 1519 et de 1520 on trouve à la suite du *Quodlibetum* divers traités, qui avaient déjà paru auparavant. Ce sont : 1. *Formalitates secundum doctrinam domini Francisci Mayronis scotistarum principis ad mentem Doctoris subtilis propius accedentes*, dont le titre seul prouve qu'il n'a pas été écrit par le *Doctor acutus abstractionum;* 2. *Tractatus primi principii complexi secundum doctrinam...;* 3. *Declarationes quorumdam terminorum theologalium secundum, doctrinam...* intitulé aussi *De divinis nominibus*, dans d'autres éditions ; 4. *Tractatus de univocatione entis* qui se trouve seulement dans l'édition de 1520. Les trois premiers, composés *secundum doctrinam Francisci de Mayronis* avaient déjà paru, Ferrare, 1490, par les soins du franciscain Petrus Melfietanus, lecteur à l'université de cette ville, puis à Venise, 1517, dans un recueil édité *per eximium artium et medicinæ oratorem Hieronymum de Nucciarellis romanum*, dont Jean de Saint-Antoine faisait à tort un franciscain. Le mineur observant, Augustin Gotuccio, a inséré le 3e, en le revisant, sous le titre : *De explanatione terminorum theologicorum*, dans son *Gymnasium speculativum*, Paris, 1605. Le traité *De univocatione entis*, également publié par Nucciarelli, n'est qu'un simple extrait des questions ii-xiv du prologue du *Conflatus*, les autres ne sont que des adaptations souvent littétales du texte de Meyronnes.

Dans l'énumération des ouvrages du Docteur illuminé, qu'il donne dans son *prooemium* à l'édition des *Scripta in IV libros Sententiarum*, Maurice du Port place en premier lieu des *Veritates in Augustinum*. Notre auteur avait en effet donné un soin tout particulier à l'étude des écrits du grand évêque d'Hippone, le docteur par excellence de l'école franciscaine, et dont le nom revient à chaque page de ses ouvrages. Il les avait lus la plume à la main, et, comme le dit un vieil auteur, *collegit flores ax agro Augustini atque super hiis scripsit documenta moralia et theologica cum objectionibus et dubiis acutis*. (P. Ehrle, *loc. cit.*) En voici l'index suivant le ms. lat. *902* de la Vaticane, qui passe pour le plus complet : *Veritates collectæ ex variis operibus divi Augustini : ex libris de Civitate Dei, de Trinitate, de doctrina christiana, Confessionum, Octoginta trium quæstionum, Retractationum, super Genesim ad litteram, de mirabilibus Scripturæ sacræ, contra manichæos, contra Adamantium, Quæstionum super Matthæum, super Lucam, diversarum Scripturarum, in sermone de stoicis et epicureis, in sermone de hoc quod dictum est Ego sum*. Les *Veritates theologicæ seu compendium librorum sancti Augustini de Civitate Dei*, parurent à Venise 1489 (Hain, n. 10 533); on cite des éditions antérieures, Cologne, s. d., Trévise, 1476, Toulouse, 1488. On trouve la collection de ces *Flores*, insérées au corps des ouvrages qu'elles concernent, dans l'édition monumentale des œuvres de saint Augustin, donnée par le cistercien Conrad de Leonberg chez Amerbach et les frères Froben de Bâle, 1505-1506.

Maurice du Port continue son catalogue par les *Sermones ad clerum et populum*. On a deux volumes imprimés de ces sermons : *Sermones aurei ab adventu cum quadragesima usque ad quartam feriam post Pascha*, Bruxelles, 1491, Cologne, s. d., Venise, 1491. Dans le colophon ce recueil est indiqué comme le premier volume des sermons *de tempore*. Toutefois le suivant n'a pas été publié. Deux ans après l'éditeur le promettait en annonçant les *Sermones de laudibus sanctorum et dominicales per totum annum*, Venise, 1493, Bâle, 1498, mais il ne donnait que les premiers, *ut nimis operis magnitudo evitetur*. Nous sommes loin d'avoir dans les 92 sermons du Ier volume et dans les 90 du IIe, en y ajoutant les 5, que publiait le capucin Mathias Belintani, dans son volume *In sermones S. D. S. Bonaventuræ et in Evangelia*, Venise, 1588, toute l'œuvre oratoire de Meyronnes, dont on cite des sermons demeurés inconnus, comme celui *De eucharistia suscipienda, Pluit illis manna*. Antoine de Balocho, observant de Verceil, en rapporte un exemple dans le sermon LX, de son *Quadragesimale de 12 excellentiis christianæ fidei*, Venise, 1492, fol. 217. Encore faut-il noter que le texte imprimé diffère souvent de celui des manuscrits.

Les *Sermones de sanctis* furent publiés *cum aliquibus tractatibus utilimis* (dont on a fait *subtillimis*) *pro prædicandi officio*. Ces traités, au nombre de quatorze, dont un est justement qualifié, *tractatus prædicabilis* (ms. *XI, 278* de l'abbaye de Saint-Florien), sont les uns dans le corps du volume sous le titre de sermons, les autres sont réunis à la fin. En voici les sujets : *De baptismo, de angelis, de humilitate, de suffragiis mortuorum, de pænitentia, de indulgentiis, de articulis fidei, de jejunio, de corpore Christi, de septem donis Spiritus Sancti, de ultimo judicio, super Pater noster, super Magnificat, super Missus est*. Le traité des indulgences n'est autre que le sermon *In vincula sancti Petri* ou *De clavibus*, dont nous avons parlé et que l'on trouve souvent séparé dans les mss. Quant à celui *De articulis fidei*, imprimé dans le volume, il n'est que la seconde question d'un traité plus développé, *Funiculus triplex*, qui n'existe que manuscrit.

En dehors de ces *Tractatus prædicabiles*, on en rencontre un bon nombre d'autres attribués à Meyronnes, dont quelques-uns pourraient n'être que des extraits ou des adaptations d'autres de ses écrits et dont l'étude serait fort longue. Nous nous bornerons à citer: 1. *Tractatus de virtutibus moralibus, Auditu auris audivi*, qui existait dans un ms. disparu de la bibliothèque du sacré couvent d'Assise. Guillaume de Vaurouillon (*Super IV libr. Sent.*, l. 1, dist. X, Venise, 1496, fol. 25) donne un passage du *Tractatus virtutum doctoris Francisci de Maronis*. Ridolfi et

Wadding mentionnent un traité *De virtutibus et vitiis capitalibus, Circa multiplices mansiones.* La bibliothèque de Ravenne, ms. *91*, possède une *Brevis declaratio circa septem peccata mortalia, Nota de septem peccatis*, s'agit-il du même opuscule? — 2. *De dominio civili* ou *de principatu temporali*, qu'il y aurait peut-être lieu de rapprocher du onzième Quodlibet : *Utrum principatus regni Siciliæ ex hoc sit nobilior quia subjectus Ecclesiæ?* — 3. *De hæreticis*, cité par Alphonsus de Spina dans son *Fortalitium fidei*, Nuremberg, 1484, lib. II, cons. 1, fol. 48. — 4. *De celebratione missæ*, ou *Expositio super Cum Marthæ* (c. 6 de la décrétale de Grégoire IX, *De celebratione missarum*), dans le ms. *586* de Trèves et le *XI, 278*, de Saint-Florien, avec cet explicit très intéressant : *Anno Domini 1319 complevi hoc opusculum die Marci evangelistæ.*

A la suite de ces traités nous mentionnerons l'*Expositio decalogi sive decem Dei mandatorum*, dite aussi *Præceptorium*, Bâle, 1498, Paris, deux éditions différentes, 1519; puis l'*Expositio super Ave Maria, Tres salutationes*, dont il existe deux éditions, s. d., du XVe siècle, et Paris 1500.

Maurice du Port ajoute que Meyronnes écrivit encore *Quæstiones dialecticas, libros ethicos et physicos et metaphysicos*, après avoir dit quelques lignes plus haut : *in ethicis et physicis disciplinis plurimum valuisse monumenta ipsius testantur.* Sbaraglia indique le ms. *39* de Merton College d'Oxford, comme renfermant des *Quæstiones* sans pouvoir en préciser le sujet, et il continue, en s'appuyant sur Jean de Saint-Antoine, que l'on trouvait dans le ms. *FF*, n. *9* de la Bibliothèque du couvent des mineurs de Saint-Jean-des-Rois à Tolède, des *Logica, physica et metaphysica.* Nous ne saurions en dire plus. Dans l'œuvre imprimée du Docteur illuminé nous avons : 1. *Expositio super octo libros physicorum Aristotelis*, dont une *editio emendata et correpta* fut donnée par le frère Petrus Melfictanus, Ferrare, 1490. On retrouve cet opuscule dans le recueil de Nucciarelli, Venise, 1517, et il a été utilisé par l'observant Matthieu Silvagi de Catane dans sa *Lectura seu expositio brevis... super octo libros physicorum Aristotelis*, Venise, 1542. — 2. *Passus super universalia et prædicamenta Aristotelis*, Bologne, 1479, autre édition du même temps, s. l. n. d., Lerida, 1485, Venise, 1489, avec d'autres opuscules de divers auteurs, Toulouse, 1490, sous le titre *Additiones in cathegorias Porphyrii et prædicamenta Aristotelis*, et encore dans le recueil de Nucciarelli. L'édition de Bologne se termine ainsi : *Explicit opus aureum editum a rev.mo magistro doctoreque eximio fr. Francisco de oppidio Maronis ord. min. qui in urbe Placentiæ morte præventus ipsum incompletum reliquit.* De fait, tandis que les *passus super universalia* et ceux sur les *prædicamenta* sont respectivement au nombre de 40 et de 65, ceux sur le *Periermenias*, qui forment la troisième partie de l'opuscule, ne sont que sept. Au commencement de ce dernier produit de sa plume Meyronnes renouvelle la profession de foi platonicienne que nous avons remarquée dans le prologue du *Quodlibetum;* il dit : *Quia auctoritas Platonis est præstantissima inter auctoritates omnium philosophorum apud sanctos nostros... reputatus inter philosophos sicut Jupiter inter deos.*

En plus des questions dialectiques, d'autres sont attribuées à Meyronnes. Ridolfi mentionne parmi ses ouvrages : *Quæstionum variarum librum unum.* Wadding disait avoir une copie des *Mille quingentæ quæstiones de variis locis Scripturæ sacræ et dubiis theologicis, Utrum Christus secundum naturam humanam.* Le ms. *157* de la bibliothèque d'Assise, inscrit au catalogue moderne sous le titre *Quodlibeta*, porte au dos de la reliure, relativement récente, *Mayron in prologo.* C'est une suite de plus de quatre cents *Utrum...* sur les sujets les plus disparates. Si le sujet d'un bon nombre a son correspondant dans les questions des *Scriptu in IV libros*, la manière d'y répondre ne se rapproche en rien de celle du Docteur illuminé. Sur l'ancien catalogue de la bibliothèque du Sacré-Couvent, ce ms. est inscrit sans nom d'auteur, aussi le Leto Alessandri, dans l'*Inventario dell'antica biblioteca del S. Convento... nel 1831*, Assise, 1906, p. 202, n. 157, regardait-il cette attribution à Meyronnes comme arbitraire. Il en est de même, pensons-nous, de l'opinion de Sbaraglia au sujet des *Interrogationes circa varias difficilesque materias*, qu'il identifie avec le *Dialogus quæstionum sexaginta quinque*, imprimé dans plusieurs éditions des œuvres de saint Augustin, d'après des manuscrits antérieurs à Meyronnes. Pour la justifier, le bibliographe suppose des additions et des interpolations dont il serait responsable. Dans le ms. *Vatic. lat. 900*, on trouve une suite de six questions sur le symbole, l'annonciation, l'étendue de la sanctification de Marie, sur sa plénitude de grâce et sur saint Jean-Baptiste. Ce sont des questions agitées au cours d'une controverse, et dont la seconde et la dernière ont leur indication numérique. On en retrouve la substance dans les *Sermones de sanctis.* Dans le ms. *901* sont d'autres questions et l'énoncé des deux premières correspond aux Quodlibets I et IX. Il serait facile de prolonger cette liste déjà longue.

Reprenons le catalogue de Maurice du Port. *Exstat etiam nobilissimus ejus liber in Dionysium Ariopagitam.* Le pseudo-Denys était un autre de ses docteurs préférés et son nom revient à chaque instant sous sa plume. Rien toutefois de son œuvre dyonisienne n'a été imprimé. Le *Vatican. lat. 900* renferme de lui, *Passus seu puncti super Dionysium Areopagitam de Mystica theologia... super eodem de ecclesiastica hierarchia..., de angelica hierarchia, super ejusdem epistolarum libro.* L'écrit sur la hiérarchie angélique se retrouve dans le *888;* le *4306* renferme aussi des *Puncti super Dionysii Areopagiti opera.* Le ms. *112* (*353*) de la Bibliothèque Landi à Plaisance donne en plus des *Puncti* sur le *De divinis nominibus*, et on y lit à la fin du prologue sur la théologie mystique une note qui vient confirmer ce que l'on savait déjà par Wadding, que ce traité fut composé par Meyronnes, *propellente me ad istud exercitium illustrissimo domino meo Roberto Dei gratia rege Jerusalem et Siciliæ*, dont suit un éloge, comme on en adressait aux rois. Profitons de cette occasion pour dire que Meyronnes payait largement de retour la bienveillance que son souverain lui avait témoignée en le recommandant à Jean XXII; nous avons cité le Quodlibet XI, où il se hasarde à équiparer aux martyrs ceux qui meurent pour la cause de ce monarque.

C'est ici le lieu de mentionner, bien que Maurice n'en parle pas, les *Commentaria in aliquot libros sancti Anselmi*, mentionnés par Sbaraglia. Outre le codex d'Alcala, qu'il cite d'après Jean de Saint-Antoine, le *Paris. lat. 16 536* renferme une table où sont indiqués des *Flores super librum Anselmi de conceptu virginali.*

Maurice du Port termine son indication des ouvrages de Meyronnes en ces termes : *et in sacram paginam nonnulla feliciter auspicatus est et ingeniosissime absolvit.* On ne possède toutefois rien de ses ouvrages scripturaires, car les *Flores ex libris super Genesim*, cités par Sbaraglia, pourraient bien n'être autre chose que les *Flores ex libris D. Augustini super Genesim*, mentionnés plus haut. Dans son *Mariale*, Nuremberg, 1491, Bernardin de Bustis, invoque fréquemment l'autorité de Meyronnes, avec des renvois à ses sermons, que nous avons trouvés exacts. En outre dans le premier sermon de la huitième partie, *De purificatione*, à la fin du troisième point, il indique, avec

d'autres auteurs, *Franciscus de mayro super Lucam;* quelques lignes plus bas, il renvoie au même, *ubi supra*, alléguant un passage qui paraît cependant être du sermon de Meyronnes pour la même solennité, dans lequel il commente précisément le texte de saint Luc.

Le Docteur illuminé était, nous l'avons vu, un zélé protagoniste de l'immaculée conception de Marie. Il avait composé un *Tractatus diffusus de conceptione B. M. V.* qu'édita Pierre d'Alva y Astorga, dans ses *Monumenta seraphica pro immaculata conceptione*, Louvain, 1664, en le faisant précéder des passages du commentaire *in IIIum Sententiarum*, où il enseigne la doctrine aujourd'hui définie par l'Église, ainsi que des sermons dans lesquels il la prêchait aux fidèles.

Se référant à une indication du *Firmamentum trium ordinum* ou *Speculum minorum*, Venise, 1513, que nous n'avons pas retrouvée là où il est question de Meyronnes, et sur un vague *ferunt etiam edidisse super Decretales* de Ridolfi, Sbaraglia attribue à Meyronnes une *Lectura quædam super Decretales*, qu'il n'a pas mieux indiquée. L'inventaire de la bibliothèque de Calliste III, ms. *362*, de Merton College, mentionne une *Expositio super illud capitulum Decretalium de summa Trinitate et fide catholica, cap. Firmiter* (*Mélanges Ehrle*, t. v, p. 173, n. 56), auquel on pourrait ajouter l'*Expositio super Cum Martha, de celebratione Missarum*, déjà citée.

Il nous reste encore à parler de la *Determinatio paupertatis Christi et apostolorum*, que nous avons mentionnée dans la biographie de Meyronnes. Ce traité, dont il existe plusieurs mss. avec des *incipit* différents, est demeuré inédit et il n'a fait, autant que nous le pouvons savoir, l'objet d'aucune étude spéciale. Nous en avons examiné le texte dans le ms. *684* (fol. 32-64) de la bibliothèque d'Assise, dont le tex e est bien plus soigné que celui du ms. de Paris, et voici la conclusion à laquelle nous nous sommes arrêté. Rappelons d'abord qu'il se rattache à la question, si âprement débattue sous le pontificat de Jean XXII, de la pauvreté prescrite aux frères mineurs par leur règle. Des questions pratiques on était arrivé aux questions théoriques. Pour les spirituels, la règle se confondant avec l'observation littérale de l'Évangile, ils se demandaient quelle avait été l'étendue de la pauvreté du Christ et des apôtres. Avaient-ils possédé quelque chose en commun? Outre l'usage de fait des choses nécessaires, en avaient-ils la propriété, le droit à l'usage? Jean XXII par sa décrétale *Ad conditorem canonum*, du 8 décembre 1322, établissait que les mineurs ne pouvaient avoir le simple usage de fait, et que ce simple usage ne peut exister pour les choses *usu consumptibiles;* par celle *Cum inter nonnullos*, du 12 novembre 1323, il déclarait hérétique l'opinion qui soutenait que le Christ et les apôtres n'avaient eu aucune propriété, mais le simple usage de quoi que ce fût. La *Determinatio paupertatis* de Meyronnes est postérieure à cette seconde décrétale: elle fut écrite en Avignon, où l'auteur ne pouvait être avant la fin de 1323, et c'est à elle qu'il fait allusion dans le court prologue quand il dit : *Quæstionis pars negativa per sanctam matrem Ecclesiam fuit solemniter declarata et in sacris canonibus conscripta.* La *pars negativa quæstionis* est celle qui rejetait la totale désappropriation du Christ et des apôtres et que condamnait le document pontifical. Il entre aussitôt en matière en disant que de nombreuses instances avaient été faites pour obtenir l'annulation de la bulle, et, sans autre préambule, il passe en revue quatre-vingts arguments mis en avant pour établir cette *pars negativa*, et il répond à chacun faisant voir en quoi il pèche, *hæc instantia, hæc ratio peccat.* A la suite de cette discussion, qui occupe les deux tiers de l'opuscule, il expose autant d'arguments pour établir la pauvreté absolue du Christ et des apôtres, et après le dernier il s'arrête brusquement sans tirer aucune conclusion de cette longue suite de raisonnements. Nous serions facilement amené à croire que Meyronnes fut au nombre des théologiens que Jean XXII déclare avoir consultés avant d'écrire sa décrétale *Quia quorumdam*, du 13 novembre 1324, par laquelle il confirme les précédentes. De là cette mention respectueuse de la *bulla summi Pontificis Christi Vicarii*, confirmant *mirifice* la vérité *lucide determinatam*, que cependant il contredit, avec l'indépendance d'un docteur auquel on a demandé son opinion. C'est peut-être à cette attitude de Meyronnes en face du pape qu'il faut attribuer le départ pour l'Italie de notre auteur, départ dont on ne connaît pas les causes. Sans doute l'étude des autres mss. apporterait-elle quelque lumière sur ce que nous proposons comme une simple conjecture.

Nous arrêtons ici cette exposition des œuvres du docteur illuminé, auquel on attribue encore d'autres opuscules qui ne diffèrent peut-être que par le titre de ceux dont nous avons parlé. Nous renverrons celui qui désirerait de plus amples détails à la magistrale étude que M. Ch. V. Langlois vient de consacrer à François de Meyronnes, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. xxxvi, p. 305 sq., qu'une bienveillante communication de l'auteur nous a permis d'utiliser avant l'apparition du volume. Nous ferons toutefois quelque réserve sur son jugement d'ensemble. « Frère François, écrit-il, grand admirateur de Platon, d'Augustin et du pseudo-Denys, comme de Duns Scot, n'était pas homme à faire subir à la pensée d'un maître une élaboraton personnelle au point de la transformer. Disciple dévoué, mais sans l'originalité et la puissance qui fécondent et offusquent, François de Meyronnes apparaît en somme, avec François de la Marche et Landulf Caracciolo, comme un des épigones qui se sont le plus activement employés à défendre — surtout contre Auriol — (et nous ajouterons contre Ockam), à systématiser, peut-être à médiocriser, et, par conséquent à propager le scotisme. » Qu'il ait puissamment contribué à propager le scotisme en le systématisant : oui. Qu'il l'ait pour cela médiocrisé : non. Ce sera le fait de ses successeurs.

Acta Sanctorum, sept. t. vii, die 27, *De S. Elzeario, Comm. præv.*, n. 8, *Vita anonyma*, n. 61; *Archivum franciscanum historicum*, t. v, 1912, p. 89-92 : cf. t. vi, 1913, p. 23; A. du Moustier, *Martyrologium franciscanum*, 26 juillet, Paris, 1638; Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum*, dans *Analecta franciscana*, 1906, t. iv, p. 305-339, 523, 540; P. M. Bihl, *The catholic Encyclopaedia;* Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. ii *a*, p. 273; P. M. Campi, *Historia ecclesiastica di Piacenza*, p. iii et 46, Plaisance, 1662; *Chronologia historico legalis seraphici ordinis*, t. i, p. 148, Naples, 1650; *Corpus juris, Decretales Gregorii IX*, lib. I, *De summa Trinitate et fide catholica*, tit. i, c. 1; lib. III, tit. xii, *De celebratione missarum*, c. 6; *Extravagantes Joannis XXII*, tit. xiv, *De verborum significatione*, c.3-5; *Extravagantes communes*, l. V, *De pænitentiis et remissionibus*, c. 2; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 531, Louvain-Paris, 1912; P. Duhem, *Le système du monde... de Platon à Copernic*, t. v, p. 231, Paris, 1917; F. Ehrle (card.), *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Akademie... philolog. und histor. Klasse*, Munich, 1919, 9. Abhandlung; A Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 493, Fribourg-en-Br., 1902; P. C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. v, Rome, 1898; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris, Moyen Age*, t, ii, Paris, 1896; E. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton*, Louvain-Paris, 1925, p. 126-131; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. ii, col. 521; P. W. Lampen, *Fr. de Meyronnes*, dans *La France franciscaine*, t. ix, 1926, p. 215; P. E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, p. 229; *Monumenta historiæ patriæ, Scriptores*, Turin, 1839, t. ii, col. 705, 731; A. Pagi, *Annales ecclesiastici*, an. 1190, annot., 11, édit. de Lucques, t. xix, p. 619; *D. Antonii*

Paduani sermones hactenus inediti, Avignon, 1684, p. 477; P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 294-422; Pierre de Ridolfi de Tossignano, *Historiarum seraphicæ religionis libri tres*, Venise, 1586, p. 315; Rochas, *Biographie du Dauphiné*, Paris, 1880; Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Mayence, 1494, fol. 123; Wadding, *Annales ordinis minorum*, ad. ann. 1323, XXII-XXV, XXXVI; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1908, *Franciscus de Mayronis*, p. 283, et *Anonymus hispanus, Anonymus XIII incertæ nationis.*

P. Édouard d'Alençon.

1. MEZGER François (1632-1701), frère aîné des deux suivants, naquit à Ingolstadt, le 25 octobre 1632, entra de bonne heure au monastère bénédictin de Saint-Pierre à Salzbourg, où il fit profession en 1651; il enseigna les diverses disciplines ecclésiastiques à l'Université bénédictine de la même ville jusqu'en 1688, où il devint maître des novices de son couvent. Il mourut le 11 décembre 1701. Son œuvre assez considérable comprend outre plusieurs volumes de philosophie élémentaire (manuel de philosophiphie, etc.) et de spiritualité, un ouvrage de morale : *Casus theologicus de conscientia erronea, item de conscientia dubia*, Salzbourg, 1688, et un de dogme : *Dissertatio gemina de Christo rege et ejus regno, Ecclesia, romano pontifice, ibid.*, 1682; il travailla aussi de concert avec son frère Paul à l'achèvement de l'*Historia Salisburgensis*, commencée par Joseph.

2. MEZGER Joseph (1635-1683), naquit à Eichstädt, le 5 septembre 1635, entra comme son frère aîné à l'abbaye de Saint-Pierre, professa comme lui les diverses disciplines ecclésiastiques, et fut pro-chancelier de l'université, de 1674 jusqu'à sa mort; il mourut à Saint-Gall, alors qu'il se rendait en pèlerinage à Einsiedeln, le 26 octobre 1683. Il a laissé plusieurs ouvrages de philosophie; quelques travaux sur le droit canonique : *Tabula bipartita successionis ecclesiasticæ tam ex testamento quam ab instestato*, Salzbourg, 1670; *Panacæa juris, sive remedium universale restitutionis in integrum, utroque jure receptissimum, ibid.*, 1673; sur l'Écriture sainte : *Cornu parvulum Danielis disputatione scripturistico-controversistica de Antichristo ventilatum, ibid.*, 1677; *Institutiones in Sacram Scripturam, ibid.*, 1680; mais c'est surtout comme historien ecclésiastique, que Joseph Mezger est connu. Il avait commencé à publier, en 1682, les antiquités religieuses de Salzbourg : *Assertio antiquitatis Ecclesiæ metropolitanæ Salisburgensis, et monasterii Sancti Petri, O. S. B. ibidem; seu dissertatio historico-chronica de tempore adventus S. Ruperti primi episcopi Salisburgensis et abbatis Sancti Petri et fundationis per eum factæ*; il y prenait position sur la date de l'arrivée de saint Rupert en Bavière qu'il plaçait au VIe siècle; Mabillon, de passage à Salzburg, en août 1683, discuta avec lui sur ce point. Cette longue dissertation n'était que le prélude d'une histoire complète du siège de Salzbourg, que Joseph mena jusqu'à l'année 1540, et qui fut achevée par ses deux frères et publiée en 1692 : *Historia Salisburgensis, hoc est vitæ episcoporum et archiepiscoporum Salisburgensium nec non abbatum monasterii S. Petri*. De même l'*Annus Mariano-Benedictinus sive sancti menstrui in congregatione D. Virginis distribui soliti*, dont Joseph avait donné la première partie en 1687, fut complété en 1690 par François.

É. Amann.

3. MEZGER Paul (1637-1702), frère cadet des deux précédents, naquit à Eichstädt, le 23 novembre 1637, et fit profession à Saint-Pierre de Salzbourg, en 1653; il commença à enseigner la philosophie en 1668, puis la controverse, l'Écriture sainte et la théologie; pro-chancelier de 1683 à 1702, il mourut le 12 avril 1702. Outre une volumineuse collection de sermons et discours : *Orationes academicæ salisburgenses*, Salzbourg, 1700, il a laissé une *Sacra historia de gentis hebraicæ ortu, progressu*, Augsbourg et Dillingen, 1700, 2e édit. Augsbourg, 1715, où l'histoire d'Israël est encore étudiée d'une manière toute scolastique; mais il est surtout célèbre comme auteur de la *Theologia scholastica Salisburgensis*, en 4 tomes in-fol., Augsbourg et Dillingen, 1635. L'ouvrage se conforme très exactement au plan de la *Somme théologique* de saint Thomas et étudie successivement Dieu un et trine, les actes humains, la conscience, les péchés, les lois et privilèges; la grâce, les vertus théologales, la justice et les contrats; enfin l'incarnation et les sacrements.

Sur les trois frères voir : R. Sedlmayer, *Historia universitatis Salisburgiensis*, p. 348, 378, 402; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. IV, col. 1564 et 1572; Pirmin Lindner, *Professbuch der Benediktiner Abtei S. Peter in Salzburg*, Salzbourg, 1906. — Sur Paul : R. Mittermüller, *Die Hauptvertreter der theologisch-philosophischen Wissenschaft an der Benedictiner-Universität Salzburg*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser-Orden*, Wurzbourg, 1884, t. V *a*, p. 136, 137.

É. Amann.

MÉZIN François, doyen de la Faculté de théologie de Nancy (1739-1818). — On manque complètement de renseignements certains sur la jeunesse de François Mézin, né à Nancy, le 23 septembre 1739. Après ses premières études, faites sans doute chez les jésuites, à Pont-à-Mousson ou à Nancy, il part à Paris; là il obtient en Sorbonne le grade de licencié en théologie et reçoit la prêtrise, vers 1764. Vers 1766, il est professeur à la Faculté de théologie de Bordeaux. Bien que son nom ne figure pas sur les almanachs et annuaires de Guyenne de cette époque, ce fait paraît néanmoins devoir être retenu : il est affirmé par Michel, *Biographie des hommes marquants de Lorraine*, Nancy, 1829, p. 366, et surtout par Chatrian, *Anecdotes ecclésiastiques de Nancy, 1760-1768*, ms. p. 356. Ce chroniqueur note l'envoi d'une lettre de l'évêque de Toul à Fr. Mézin, docteur et *professeur actuel*, à l'Université de Bordeaux (13 août 1768). Le prélat lui offre la charge de doyen et de professeur à la Faculté de théologie de Nancy, où l'Université de Pont-à-Mousson venait d'être transférée. Le 23 août, Mézin acceptait les fonctions qu'on lui offrait et qu'il devait remplir jusqu'à la Révolution; cf. Chatrian, *op. cit.*, p. 358.

Il a publié plusieurs de ses leçons données à Nancy. Le premier ouvrage est intitulé : *Lectiones theologicæ de matrimonio*, in-16, 340 pages, Nancy et Paris, 1785. L'abbé de Baranger, professeur émérite de l'Université, loue dans ce traité l'exactitude de la doctrine, le choix et l'ordre des matières, la vigueur et la force probante des arguments, la brièveté et la clarté de l'expression; cf. *Lect. theol. de matrimonio*, p. 323. L'auteur, cependant, reconnaît encore à l'autorité civile le droit de mettre des empêchements dirimants au contrat matrimonial proprement dit. En 1787, paraissaient à Nancy et à Paris les *Lectiones theologicæ de gratia*, in-16, 323 pages, où la doctrine est complètement dégagée des influences jansénistes. Migne a jugé utile de reproduire plusieurs passages de ces deux ouvrages dans son *Cursus completus theologiæ*, t. XXV, col. 790-798, et t. X, col. 1472-1486, sous le titre : Théologie de Nancy. Des *Lectiones theologicæ de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, in-16, 396 p., parurent à Nancy, en 1789. Mézin collabora aussi à l'ouvrage de l'abbé Jacquemin, son collègue, qui devait être plus tard évêque de Saint-Dié : *Lectiones theologicæ de incarnatione Verbi divini*, Nancy, 1787. Voir Jacquemin.

La Révolution interrompit ses travaux. L'abbé Mézin refusa de prêter serment à la Constitution civile du clergé et dut prendre le chemin de l'exil, où il mena une vie des plus misérables, ne trouvant à se fixer nulle part. Il rentra en France en août 1802, véeut médiocrement à Paris, où il mourut, le 6 février 1818, dans une maison de retraite, où il avait été placé par deux Lorrains généreux. Il n'avait pu continuer ses publications; du moins eut-il la satisfaction d'avoir formé des élèves qui devinrent des maîtres au séminaire de Nancy réorganisé.

P. Michel, *Biographie historique et généalogique des hommes marquants de l'ancienne province de Lorraine*, Nancy 1829; H. J. Thiriet, *L'abbé Mézin, doyen de la Faculté de théologie de Nancy*, Nancy, 1884.

L. Marchal.

MICHAËLIS Sébastien, dominicain français, et célèbre réformateur de son ordre, en France (1543-1618).

I. Sa vie, sa réforme. — S. Michaëlis naquit à Saint-Zacharie, petit bourg de Provence, alors du diocèse de Marseille, vers 1543. En 1560 environ, il vint à Marseille, demander l'habit au couvent des frères prêcheurs. Si l'ordre de saint Dominique pouvait alors se glorifier de savants maîtres (Cano, Soto, Bañez...), de glorieux missionnaires qui étendaient merveilleusement son action dans le Nouveau Monde (saint Louis Bertrand), l'état lamentable de beaucoup de provinces, en particulier des provinces d'Allemagne, d'Angleterre, de France, ne justifiait que trop les tristes paroles d'un maître général, en 1558 : *Est hæc ætas nostra ferrea simul et terrea.* — Novice, le frère Michaëlis embrasse déjà résolument cette vie religieuse, dont plus tard il devait être l'ardent défenseur: il se livre à l'étude des saintes Lettres, apprenant chaque jour, par cœur, un passage de l'Écriture, qu'il devait finir par posséder d'une façon remarquable : si jamais la Bible venait à se perdre, disait-on, le P. Michaëlis pourrait mieux que personne rétablir le texte sacré.

Envoyé au couvent de Toulouse (1561-1565), où il est témoin des horreurs de la guerre religieuse de 1562, il y étudie la philosophie et la théologie, se distinguant comme dialecticien. Il aime beaucoup les Pères et copie les passages de leurs écrits qui l'ont le plus frappé. Peu après, il fait un séjour au couvent de Saint-Jacques à Paris, pour compléter ses études et suit, en même temps, les cours d'hébreu du célèbre Génébrard (1537-1597). En 1568, il est au couvent d'Avignon; en 1570, à celui de Toulouse, où il enseigne d'abord l'Écriture sainte, ensuite la philosophie. Promu maître en théologie, en 1574, on le trouve vice-inquisiteur à Avignon, en 1582. Élu définiteur de la Province occitaine, en 1588, il se rend, l'année suivante, 1589, au chapitre général de l'ordre, tenu à Rome, où le P. Beccaria, maître général, accueille favorablement la requête, par laquelle le P. Michaëlis demande la réforme de sa province. A son retour, il est nommé provincial, au chapitre d'Avignon (septembre 1589). Pourtant l'heure de la réforme n'est pas encore venue; et ce ne sera même qu'à la fin de sa charge (1591), que le provincial pourra commencer cette œuvre ardue, quand on lui eut accordé le couvent, presqu'entièrement ruiné, de Clermont de Lodève (ou Clermont-l'Hérault) pour y tenter un essai avec quelques religieux.

Humbles mais consolants débuts (1591-1602); âpres luttes (1602-1608), succès enfin (1608-1618) : telles sont les trois étapes par lesquelles passa cette œuvre de la réforme, qui s'identifie désormais avec la vie même du réformateur.

Après la prise de possession de Clermont-l'Hérault (1591), couvent bientôt prospère et au rayonnement singulièrement fécond, on enregistre sans doute un douloureux échec, en Provence, au couvent de la Sainte-Baume, attenant à la grotte, célèbre par la pénitence de Marie-Madeleine, et vicariat du grand couvent royal de Saint-Maximin, alors en pleine décadence (1597-1598); par contre, le vénérable couvent de Toulouse, première maison de l'ordre par son ancienneté, est gagné à la réforme et choisit même le Père Michaëlis pour prieur (1598). En 1600, Albi reçoit les religieux réformés. Mais bientôt vint l'épreuve. En 1602, le P. J. Bourguignon est élu provincial d'Occitaine. Il n'avait aucun goût pour la régularité, aucune sympathie pour les observants : or, comme le chapitre général de 1600 avait statué que l'œuvre entreprise par Michaëlis devait rester sous la juridiction du provincial *pro tempore*, cette opposition aurait pu être fatale. Par toute une série de manœuvres, le provincial tenta de faire passer aux yeux du maître général, le P. Michaëlis, pour un séditieux, un schismatique, et réussit à émouvoir l'autorité contre le réformateur. Poussé à bout, ce dernier partit alors pour Rome, afin de rétablir la vérité. D'abord mal reçu, Michaëlis parvint à persuader le maître général de la fausseté des accusations et obtint même le couvent de Béziers, où, revenu en France, il établit la réforme (1603). Cependant, les frères de l'observance durent encore essuyer bien des contretemps : insinuations du provincial pour détourner les religieux réformés; bref du pape « obtenu par surprise », permettant d'établir au couvent de Toulouse, les études générales de la province, et, par le fait même, d'introduire, au milieu des observants, des religieux non-réformés (15 novembre 1604); insuccès partiel au chapitre général de Valladolid (1605). Il leur fallut attendre jusqu'en 1608. A cette date, en effet, Michaëlis s'est assuré l'appui du roi de France. Henri IV, au cours d'une visite que lui fit le réformateur, le créa même « prieur de son couvent de Sainte Marie-Madeleine à Saint-Maximin » (1606); il a gagné à sa cause les cardinaux français, le pape Paul V lui-même; il se présente alors au chapitre général de Rome, 1608, et demande que les couvents de Toulouse, Albi, Béziers, Clermont-l'Hérault, Saint-Maximin, Castres et Montauban, soient érigés en congrégation indépendante du provincial. Le 22 septembre 1608, le Révérendissime Père Galamini, maître général, délivrait au Père Michaëlis des lettres patentes instituant la Congrégation occitaine réformée, et le nommait lui-même, premier vicaire général de cette congrégation : tous actes qui furent approuvés au chapitre de Paris (1611). C'était le triomphe de la réforme, à laquelle son vicaire ne cessa désormais de donner de l'accroissement, malgré les travaux de ses diverses charges; pendant neuf ans en effet, il est tout ensemble vicaire général de la Congrégation occitaine réformée (1608-1616), prieur de Saint-Maximin (1606-1616), inquisiteur d'Avignon et du Comtat Venaissin (env. 1608-1616).

Le chapitre général de 1611 se préoccupa aussi de la réforme du grand et célèbre couvent de Saint-Jacques de Paris. On pensa aussitôt à Michaëlis. Mais les religieux de Saint-Jacques le repoussèrent avec opiniâtreté, et même s'opposèrent de toutes leurs forces à la fondation à Paris d'une maison de son observance. Pourtant, la sainteté, l'érudition, l'éloquence de Michaëlis (il prêcha à Notre-Dame devant toute la cour et un auditoire des plus choisis, le carême de 1612) l'emportèrent; et, le 23 mars 1613, un arrêt du Parlement donnait le droit de fonder, au faubourg Saint-Honoré, une maison qui fut placée sous le vocable de l'Annonciation. Grâce à la protection des plus hautes personnalités civiles et ecclésiastiques, le couvent acquit rapidement une importance considé-

rable. Le P. Michaëlis en fut nommé prieur, en 1616, lorsqu'il revenait à Paris, après avoir tenu, à Saint-Maximin, le premier chapitre de sa congrégation et fait nommer le P. Girardel pour son successeur au vicariat général. Il ne put achever le temps de son priorat; il mourut le 5 mai 1618, montrant jusqu'à la fin le zèle le plus tenace pour l'étude, la liturgie, les saintes observances. Il laissa à ses fils comme testament ces paroles, qui résument si bien sa vie, sa pensée, son œuvre tout entière : *Servire Deo assidue; servare constitutiones exacte; solitudinem cellæ et claustri custodire.*

II. Conséquences doctrinales de la réforme du P. Michaëlis. — Le simple retour à la plus stricte observance des constitutions dominicaines ne pouvait manquer d'avoir d'importantes conséquences, même dans l'ordre doctrinal, étant donnée la place de choix, réservée à l'étude dans la législation dominicaine : « C'est une chose assez connüe, remarque judicieusement le Père Souèges qui a vécu avec les disciples immédiats du réformateur, qu'il n'y a point de province, dans tout l'ordre, où on étudie mieux que dans les réformées; car... comme on y inspire un désir plus ardent de l'observance générale des règles et que celle des étudians porte de lire ou de méditer continuellement dedans et dehors le couvent, et d'apprendre par cœur tout ce qu'on pourra, pour mieux exercer la mémoire, c'est une chose toute évidente que dans l'ordre de saint Dominique, estre véritablement réformé, ou pour parler plus clairement, grand observateur de ses règles, et estre sçavant, sont comme deux termes synonimes, qui signifient la mesme chose. »

Le P. Michaëlis est lui-même une illustration vivante de cette remarque. Echard souligne l'excellence de son savoir théologique : *Scholasticæ polemicæque atque etiam affectivæ theologiæ præstantia sublimioribus sui ævi doctoribus conspicuus*, et il ajoute qu'il était redouté des hérétiques. Dans toutes les discussions publiques avec les ministres calvinistes, il l'emportait de beaucoup par sa science des Écritures, sa vaste érudition, sa connaissance des langues hébraïque et grecque; aussi les huguenots de Montpellier, avec lesquels il disputa souvent et toujours avec avantage durant les années 1595-1598, essayèrent-ils, mais en vain, de le faire disparaître. Ajoutons qu'il fut un orateur puissant.

Pourtant, le principal titre de gloire du P. Michaëlis est d'avoir été, par sa réforme même, le chef d'un mouvement doctrinal, qui a donné à l'ordre de saint Dominique, quelques-uns de ses plus grands philosophes et théologiens. Qu'il suffise de les nommer; on trouvera pour chacun d'eux des notices plus détaillées dans ce dictionnaire.

Jean-Baptiste Gonet (1616 env.-1681), fils du couvent de Béziers, donné aux réformés en 1603, et relevé de ses ruines dans les années qui suivirent. Ardent défenseur du thomisme contre les attaques de ses adversaires, Gonet est surtout célèbre par son *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores*, et son *Manuale thomistarum*. Voir ici, t. vi, col. 1487-1489.

Vincent Baron (1604-1674) du couvent réformé de Toulouse, lui aussi célèbre défenseur du thomisme en un temps où l'on voulait l'assimiler au jansénisme et l'englober dans la même réprobation. Assistant au chapitre général de 1655, il y entendit Alexandre VII exhorter les théologiens à lutter contre les nouveaux principes de morale relâchée, introduits par certains auteurs : ce fut sans doute ce qui engagea le P. Baron à travailler aux ouvrages que, de 1660 à 1675 surtout, il composa sur cette matière et dont on trouvera la liste complète ici, t. ii, col. 425.

Vincent Contenson ou Contensous (1641-1674), gagné à l'ordre par les prédications du P. Baron, et du même couvent de Toulouse; auteur de la *Theologia mentis et cordis*, exposé simple et clair de la plus pure doctrine thomiste (*speculationes*) accompagné de considérations (*reflexiones*) utiles à la vie spirituelle comme à la prédication. Ici t. iii, col. 1631-1633.

Antonin Réginald (1605 env.-1676), « le fléau des adversaires de saint Thomas », qui fit profession, au couvent réformé d'Avignon, entre les mains du P. Guillaume Courtet, un autre fils du P. Michaëlis, plus tard missionnaire au Japon et martyr en 1637. Réginald se distingua d'abord à l'Université de Toulouse et prit part aux polémiques qui s'élevèrent entre l'Université et le jésuite français Annat, sur les questions qui avaient fait l'objet, un demi-siècle auparavant, de la Congrégation *De auxiliis*. A cette occasion, il composa plusieurs ouvrages de controverse. Plus tard, il est à Rome (1652), où il a été appelé par le maître général de l'Ordre, pour l'examen des cinq fameuses propositions de l'*Augustinus*, qui furent condamnées en 1653, par Innocent X. S'il n'a pas à intervenir directement, du moins trace-t-il nettement la ligne de démarcation entre la doctrine de Jansénius et celle de saint Thomas. Son ouvrage principal est le *Doctrinæ D. Thomæ Aquinatis tria principia cum suis consequentiis*, synthèse puissante de la doctrine thomiste ramenée à ses principes, que l'auteur n'eut malheureusement pas le temps de terminer. Cf. Echard, t. ii, p. 663.

Antonin Massoulié (1632-1706), du couvent de Toulouse, homme éminent en doctrine et d'une vaste érudition, dont on connaît assez le rôle dans les grandes controverses qui agitaient l'Église de son temps. Il est successivement consulté par les pontifes Innocent XI, Alexandre VIII, Innocent XII, Clément XI, sur les questions du quiétisme molinosien, du semi-quiétisme français, et au sujet de la célèbre discussion sur les Rites chinois. Voir ci-dessus, col. 278.

Antoine Goudin (1639-1695), « l'un des professeurs de philosophie et de théologie les plus remarquables de la seconde moitié du xviie siècle », fils du couvent de Limoges, relevé de ses ruines par les réformés. Son traité de philosophie, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomæ dogmata tom. IV comprehensa*, qui a eu déjà de nombreuses rééditions, mériterait, étant données ses qualités de simplicité et de clarté, surtout en ce qui concerne la « Logique », d'être remis en chantier, et pourrait redevenir le manuel classique des étudiants de philosophie (quelques années auparavant, un autre religieux du couvent réformé de Toulouse, le P. Raymond Mailhat, avait composé une *Summa philosophiæ*, 1652, en 4 tomes, qui n'eut pas moins de 18 éditions). De Goudin, nous avons aussi des *Traités de théologie*, qui n'ont pas paru du vivant de l'auteur et ont pu être revisés, avant d'être livrés à la publication. Voir ici, t. vi, col. 1508-1516.

Enfin mentionnons, comme se rattachant au même mouvement de réforme du P. Michaëlis, des théologiens, comme le P. Girardel (1575-1633), second vicaire général de la Congrégation occitaine réformée, t. vi, col. 1376; le P. Chalvet (1605-1683) célèbre par son *Theologus Ecclesiastes, in XI tomos distinctus*, ouvrage considérable, destiné aux prédicateurs, immense commentaire de la *Somme* de saint Thomas par un tissu de passages empruntés aux Pères, aux philosophes, voire même aux poètes; cf. Echard, t. ii, p. 698; le P. Penon (1623-1699), *poeta et orator a natura, utraque ratione semper theologus*, Echard, t. ii, p. 748; les PP. Antonin Cloche (1628-1720) qui fut maître général de son ordre, 1686-1720; Jean-Baptiste Maderan (†1709) avec son *Clypeus doctrinæ moralis thomisticæ tomus V;* et Joseph Mayol († 1704) *Summa moralis.*

Nommons des érudits, comme les PP. François Combéfis (1605-1679) et Jacques Goar (1601-1654), tousles deux hellénistes insignes, qui nous ont surtout laissé, l'un des éditions des auteurs grecs, traduits et annotés ; l'autre des travaux très sérieux sur la liturgie et les cérémonies de l'Église grecque.

Toute une école d'historiens, qui s'appellent Jean de Sainte-Marie, ou de Réchac (1604-1660), Souèges (1633-1698), Quétif (1618-1698) et Echard (1644-1724) les auteurs à bon droit fameux des *Scriptores ordinis prædicatorum*, relève de la même souche.

Si l'on pense maintenant que la réforme fut, aux XVIIe et XVIIIe siècles, une pépinière de prédicateurs et de missionnaires, que, s'étendant aux moniales, elle y eut un succès plus considérable encore, on ne pourra que souscrire à cette assertion de Souèges, « qu'il est vray qu'en toute manière, le P. Michaëlis a relevé, non seulement l'observance déchûë de sa religion, mais que, par une suite nécessaire, il l'a rendüe très éclatante, et par la sainteté et par la doctrine. »

III. Écrits du R. P. Michaelis. — 1. *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie de sainte Anne et de ses trois filles, les trois Maries, où est prouvé que les saintes Maries sont vraies sœurs de Notre-Dame*, Lyon, 1592. Étant théologal à Arles, le P. Michaëlis avait consacré ses prédications de l'avent 1589, à prouver son sentiment, sur cette curieuse question, qui n'est plus discutée aujourd'hui. Plus tard (1602), il en conféra longuement, à Rome, avec le savant cardinal Baronius, qu'il ne paraît pas d'ailleurs avoir amené à sa façon de penser. 2. *Première réplique contre les hérésies de Jean Gigord, ministre de Montpellier*. 3. *Seconde réponse contre le même*. 4. *Troisième response du P. Michaëlis, au ministre de Montpellier, ou Très docte et très ample confutation des apertes hérésies de Maître Jean Gigord, ministre de Montpellier, contre la vérité de l'eucharistie.* Ces 3 ouvrages furent écrits au cours des luttes ardentes, engagées par le réformateur contre les calvinistes de Montpellier, pendant les années 1595-1598. Une nouvelle édition paraît à Toulouse en 1603. 5. *Accord et union de deux fameux prédicateurs catholiques contre la vanité des trophées et fausses suppositions des adversaires de notre foi, où sont mêlez plusieurs beaux points de notre foi et cas de conscience*, Aix, 1610. 6. *Oraison funèbre faite aux funérailles de très puissant et invincible roi de France et de Navarre, Henri IV, prononcée dans l'église du couvent roïal de la S. Madeleine en la ville de S. Maximin en Provence, le 10 aoust 1610*, Aix, 1610. 7. *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente, séduite par un magicien* (Louis Gaufridi) *la faisant sorcière et princesse des sorciers au pays de Provence, conduite à la Sainte-Baume pour y être exorcizée l'an 1610, au mois de novembre*, Lyon, 1614. Cette affaire fit grand bruit en son temps, et les protestants ayant abusé des rumeurs semées à ce sujet, le P. Michaëlis se vit dans la nécessité de faire imprimer les procès-verbaux de l'enquête. Il les accompagna d'une Préface, de la Réponse aux principales objections, y ajouta sa *Pneumatologie*, ou *Discours des esprits* et dédia le livre à la reine-mère, Marie de Médicis. L'ouvrage eut, dès son apparition, un immense succès et il s'en fit cinq éditions en moins de 3 ans. 8. *Homélies et consolations spirituelles sur les dimanches et festes, depuis Pasques jusques à la Sainte Trinité; avec les sermons tant du jour que de l'Octave de la feste du Saint-Sacrement*, Paris, 1617. 9. On conservait encore à l'époque d'Echard, au couvent de Saint-Honoré à Paris, deux discours, prononcés par le P. Michaëlis, le premier pour l'inauguration de son cours d'Écriture sainte, à Toulouse, le 12 septembre 1570; le second pour l'inauguration de son cours de philosophie, dans la même ville, le 1er octobre de la même année. *Orationes duæ latinæ, quas habuit Tolosæ anno MDLXX, altera cum lecturam Bibliorum, altera cum cursum philosophiæ auspicatus est.* On conservait aussi quelques sermons, ou plutôt quelques canevas; en particulier : *Ejusdem autographum in fol. charta, concionum quas habuit Avenione in Ecclesia S. Agricolæ anno 1592, et Massiliæ, anno 1595 per quadragesimam utrobique super psalmum Beati immaculati.* 10. Enfin, nous avons du P. Michaëlis un opuscule, sous forme épistolaire, où le réformateur fait une description intéressante de la Province occitaine, et qui daterait de 1613 ou 1614.

Echard, O. P., *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, Paris, 1721; *Année dominicaine*, anc. édit., 5e *jour de may*, Amiens 1686; *nouvelle édit.*, mai, 1, Jevain, Lyon, 1891; Touron, O. P., *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1748, t. v, p. 19 sq.; Jean de Réchac, O. P., *La vie du glorieux patriarche S. Dominique. Fondation du Couvent de l'Annonciation des Frères Prêcheurs à Paris*, Paris, 1647; Pierre Coliard, *Brevis et extemporanea panegyrica oratio beatæ memoriæ R. A. P. F. Sebastiani Michaelis Massiliensis Ord. Præd.*, Paris, 1621; P. Reboul, O. P., *Chronique du couvent royal de Saint-Maximin*, ms. conservé aux archives du couvent de Saint-Maximin; Percin, *Monumenta conventus Tolosani*, 1693; Germain, *Le couvent des dominicains de Montpellier*, Montpellier, 1856; Albanès, *Le couvent royal de Saint-Maximin*, Marseille, 1880; Nicolas, *L'ancien couvent des dominicains de Marseille*, Nîmes, 1894; R. P. Mortier, O. P., *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VI, Paris, 1913; R. P. Laporte, O. P., *Vie du P. Michaelis*, (manuscrit); Archives départementales des Bouches-du-Rhône; Archives du couvent de Saint-Maximin.

R. de Parseval

MICHÉE, l'un des douze petits prophètes. — I. Le prophète. II. Le livre.

I. Le prophète. — 1° *Son nom.* — En hébreu *Mikâh*, forme abrégée de *Mikayâh*, a le sens de : qui est comme Jahvé? Les Septante l'ont rendu par Μιχαίος, Μειχαίας ou Μιχαίας; la Vulgate par *Michæas*.

Plusieurs personnages de l'Ancien Testament ont porté ce nom : l'Éphraïmite du livre des Juges, c. XVII-XVIII; le fils de Miphiboseth, fils de Jonathan, II Reg., IX, 14; I Par., VIII, 34; d'autres encore mentionnés dans II Par., XVII, 7; IV Reg., XXII, 12; Jer., XXXVI, 11, 13; II Esdr., XII, 34, 40... Une femme, la mère du roi Abia, aurait également porté ce nom, du moins d'après l'hébreu, II Par., XIII, 2; par suite d'une erreur de copiste sans doute, les Septante ont Maacha; cf. II Par., XI, 20 et III Reg., XV, 2. Mais il y a surtout un autre prophète de ce même nom, le fils de Jemla, dont le rôle fut important sous les règnes d'Achab et de Josaphat, III Reg., XXII; II Par., XVIII, 2-27; dans ces deux passages le récit de l'intervention du prophète se termine par les paroles qui commencent l'oracle de Michée de Moreseth : « Écoutez, vous tous peuples », addition sans doute d'un copiste qui aura confondu les deux personnages, qu'un siècle pourtant sépare : l'un, le contemporain d'Achab et de Josaphat, vivant au IXe siècle à Samarie, l'autre, celui qui a donné son nom à un recueil de prophéties, vivant dans la seconde moitié du VIIIe siècle dans le royaume de Juda. Pareille confusion se retrouve dans l'ouvrage attribué à saint Épiphane, *De vitis prophetarum*, 13, *P. G.*, t. XLIII, col. 407, et dans le *Chronicon pascale*, *P. G.*, t. XCII, col. 365.

2° *Son origine.* — D'après le titre de son livre Michée était né à Moreseth, modeste localité, nous dit saint Jérôme, dans le prologue à son commentaire, proche de l'Éleuthéropolis de son temps. *P. L.*, t. XXV, col. 1151-1152. L'addition du nom de Geth à celui de Moreseth, Mich., I, 14, indique ou le voisinage de cette cité philistine ou son antique domaine

sur le patrie du prophète. Aucune allusion à la famille de Michée, pas plus dans le titre que dans le reste du livre, preuve sans doute de la condition modeste du prophète, à moins que, avec les Septante. qui traduisent le titre par ces mots : Μιχαίαν τὸν τοῦ Μωρασθεί, on n'y voie une indication généalogique,

3° *Son époque.* — D'après le titre encore, Michée a exercé son ministère au temps de Joathan, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda.

Cette indication chronologique est confirmée, du moins en ce qui concerne le règne d'Ézéchias, par un passage du livre de Jérémie, xxvi, 18, annonçant la ruine du temple et de la ville de Jérusalem; il y est rapporté, en effet, que, pour défendre Jérémie contre des ennemis acharnés à sa perte, quelques-uns des anciens du pays rappelèrent le cas de Michée qui jadis, au temps d'Ézéchias, avait déjà prédit, lui aussi, que Sion serait labourée comme un champ, que Jérusalem deviendrait un monceau de pierres et la montagne du temple une colline boisée; et pourtant, loin de le faire mourir, le roi craignit et implora Jahvé. Ces paroles, auxquelles le livre de Jérémie fait allusion, sont, dans le recueil des prophéties de Michée, la conclusion du c. III, constituant avec les deux chapitres précédents la première partie du livre. D'autre part, si, comme il est probable, cette partie est la plus ancienne du recueil, il s'ensuit que les oracles qui nous ont été conservés de Michée remonteraient uniquement à l'époque d'Ézéchias; conclusion qui est confirmée par l'examen du livre et paraît plus conforme au sens du passage de Jérémie disant que Michée prophétisait au temps d'Ézéchias, roi de Juda. Que devient dès lors l'indication chronologique du titre, plaçant la parole de Jahvé, adressée au prophète de Moreseth, au temps de Joathan, d'Achaz et d'Ézéchias? Quelques critiques, Nowack, Marti, J. M. P. Smith, la tiennent, aussi bien d'ailleurs que celle des titres d'Isaïe et d'Osée, pour l'œuvre, au moins dans sa forme actuelle, d'un rédacteur plus récent.

Quant à l'époque précise du règne d'Ézéchias à laquelle fut prononcé l'oracle des trois premiers chapitres de Michée, l'annonce qui y est faite de la ruine de Samarie la placerait avant 722, année où Sargon se rendit maître de la capitale du royaume d'Israël; à moins que cette ruine de Samarie, à laquelle fait allusion le prophète, ne soit pas simplement, comme le veulent plusieurs, la chute de la ville, survenue alors, mais une véritable destruction dont il menace la cité, toujours prête à la révolte contre la domination assyrienne et qui, en fait, ne fut pas détruite en 722; ni le récit de la prise de Samarie, en effet, IV Reg., XVII, 6, ni les annales de Sargon ne parlent d'une destruction telle que la capitale d'Israël n'aurait plus été qu'un tas de pierres dans un champ, Mich., I, 6. On sait de plus qu'en 715 Sargon établit des tribus arabes à Samarie et, jusqu'en 645, il y eut un gouverneur assyrien résidant dans la ville. Cf. J. M. P. Smith, *Micah*, Édimbourg, 1912, p. 20. A l'appui de ces considérations on fait encore remarquer, que dans l'oracle de Michée, I-III, la ruine de Juda semble bien inséparable de celle d'Israël, l'une et l'autre se présentant comme les deux actes d'un même drame: or, avant 722, le sort de Jérusalem n'apparaît nullement lié à celui de Samarie : les deux peuples d'Israël et de Juda n'avaient-ils pas récemment été en guerre l'un contre l'autre, lors de la coalition syro-éphraïmite contre Juda, 735-734, et Achaz n'avait-il pas prêté serment de fidélité au roi d'Assyrie Téglatphalasar, dans la capitale syrienne? Dans de telles conditions, on le voit, la conquête de Samarie n'entraînait pas nécessairement une campagne contre Juda. Tout autre, au contraire, se présente la situation une quinzaine d'années plus tard, vers 705, alors que Juda, ayant modifié sa politique, s'était allié aux petits États de l'Ouest dans leur révolte contre l'Assyrien, désormais l'ennemi commun. On comprend dès lors, que dans ces circonstances, la campagne entreprise en 701 par Sennachérib en Palestine ait menacé aussi bien Jérusalem que Samarie, laissée debout par la conquête de Sargon. Une telle situation répond d'une manière plus adéquate aux données de l'oracle de Michée, qui ainsi ne remonterait pas au delà de 705. Cf. Marti, *Dodekapropheton*, Tubingue, 1905, p. 260. L'étude de la question d'authenticité et des rapports qu'ont entre eux les différents éléments du livre, voir ci-dessous, aboutit plutôt au maintien d'une date antérieure à 722, d'ailleurs généralement admise, pour le premier discours du livre de Michée.

On notera que l'avènement d'Ézéchias est à reporter en 727, selon l'indication de IV Reg., XVIII, 19-10 d'après laquelle Samarie tomba aux mains des Assyriens la sixième année du règne d'Ézéchias (722); indication préférable à celle de IV Reg., XVIII, 13, qui, datant l'invasion de Sennachérib (701) de la quatorzième année d'Ézéchias, ne fait commencer le règne de ce dernier qu'en 715. Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 340-344.

II. Le Livre. — 1° *Analyse.* — Comme la plupart des livres prophétiques, celui de Michée est un recueil de quelques oracles, prononcés en différentes circonstances, sans lien apparent entre eux. On peut les répartir en trois sections : I-III; IV-V; VI-VII; c'est le groupement de plus en plus adopté, préférable à celui qui sépare le c. III des deux premiers, dont il apparaît bien la suite logique. Dans la première partie ainsi que dans la troisième, domine l'idée de repentir et du jugement; dans la deuxième et dans les derniers versets du livre, VII, 7-20, dont il est fait parfois une quatrième section (Steuernagel), les espérances messianiques sont au premier plan.

Première partie, I-III. — Après le titre I, 1, le prophète invite, sur un mode solennel, tous les peuples à être attentifs à la voix de Jahvé, se manifestant dans une apparition grandiose, I, 2-4, pour prononcer la sentence de condamnation contre Samarie sans doute, mais aussi contre Jérusalem et Juda, I, 5-9; c'est d'ailleurs Juda qui, avant tout, intéresse Michée, la ruine de Samarie n'étant, à ses yeux, que l'avertissement et le prélude de celle de Jérusalem, et des villes de la plaine de Juda; la mention de plusieurs d'entre elles, dont sa patrie Moreseth, qui seront frappées par l'ennemi, lui est occasion de ces jeux de mots, fréquents dans la littérature orientale, I, 10-16; ils signifieraient l'isolement et l'abandon d'Israël en face des Assyriens, si toutefois tel est bien le sens de ces versets obscurs, véritable *crux interpretum*, comme le reconnaissait déjà saint Jérôme.

Après l'annonce du châtiment vient, au c. II, l'énumération des fautes qui le rendent nécessaire : convoitises et violences pour s'emparer du bien d'autrui attireront sur les auteurs le dépouillement de ces biens qu'ils ont acquis au détriment de leurs compatriotes. II, 1-6. La colère de Jahvé, lente pourtant à s'enflammer, ne laissera pas impunies les injustices et les spoliations, quoi qu'en disent les faux prophètes, annonçant, au lieu de la ruine, l'abondance. II, 7-11. Les deux versets suivants, II, 12-13, qui prédisent le rassemblement et le retour des restes dispersés d'Israël et de Juda sous la conduite de Jahvé, interrompent brusquement l'énumération des crimes qui reprend au c. III. Sur ces deux versets voir ci-dessous.

A cause des exactions des chefs de Jacob et des magistrats de la maison d'Israël qui dévorent la chair du peuple, III, 1-4; à cause des iniquités des prophètes à la parole vénale et mensongère, 5-7

Sion deviendra un champ qu'on laboure et Jérusalem un monceau de pierres. III, 8-12.

Ainsi donc, si l'on excepte les ℣. 12-13 du c. II, ces trois premiers chapitres semblent bien constituer un seul discours de jugement et de condamnation contre Israël et plus spécialement contre ses chefs.

Deuxième partie, IV-V. — Le ton change, à la menace des plus terribles châtiments succède la promesse du plus brillant avenir. Dans un passage célèbre, qui se trouve presque mot pour mot dans Isaïe, II, 2-4, la montagne de la maison de Jahvé apparaît au-dessus de toutes montagnes et de toutes collines; vers elle affluent de nombreuses nations pour entendre la parole de Jahvé, se soumettre à sa loi et vivre désormais dans une paix que rien ne viendra plus troubler. IV, 1-5. Ce triomphe se réalisera malgré les épreuves qu'il faudra subir, malgré la déportation, malgré la coalition des peuples. IV, 6-13, et V, 1 (IV, 6-14, d'après l'hébreu).

L'auteur de cette restauration glorieuse, le futur dominateur en Israël, sortira de Bethléem-Éphrata; dans la force de Jahvé et la majesté de son nom, il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre, V, 3-4, et sauvera le pays envahi par l'Assyrien, 5-6. Jacob dominera parmi les nations comme le lion parmi les bêtes de la forêt, 7-9, tandis que régnera une sécurité complète, par la destruction de tout engin de guerre, et que le culte de Jahvé sera purifié de toute profanation : plus de devins, d'idoles, d'Astartés. V, 10-14.

Troisième partie, VI-VII. — Nouveau changement. Le reproche et la menace reparaissent dans le mode solennel du début. Jahvé va plaider contre son peuple; il rappelle les bienfaits dont il l'a comblé depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la fin du séjour au désert, VI, 1-5; ce qu'il exige en retour ce n'est pas la multitude ni la splendeur des holocaustes, 6-7, mais la pratique de la justice, de la miséricorde et de l'humilité, 8. Au lieu de ces vertus, ce ne sont que fraudes dans les transactions commerciales, violences des riches, mensonges de tous, 9-12, le châtiment ne saurait tarder : là où ils ont semé, ils ne récolteront pas. VI, 13-16.

Israël, dans le dernier chapitre, se plaint de la corruption de ses enfants qui rend inévitable le jugement annoncé par le prophète. VII, 1-6. Le recueil se termine par un chant qui rappelle la poésie des psaumes, et dans lequel s'exprime l'espérance que Jahvé aura pitié de son peuple et que les païens reconnaîtront sa puissance. VII, 7-20.

2° *Authenticité*. — La diversité des sujets tour à tour abordés dans ces quelques chapitres du livre de Michée, les changements parfois très brusques dans le ton qui passe de la menace à la promesse, le manque de suite au moins apparent dans le développement de la pensée, certaines incohérences même ont naturellement posé le problème de la composition du livre : cet ensemble d'oracles qui nous est parvenu sous le nom de Michée est-il bien réellement son œuvre et dans quelle mesure l'est-il?

1. *Les chapitres I-III*. — Pour la grande majorité des critiques les trois premiers chapitres sont nettement authentiques; ils constituent l'élément essentiel du livre dont les caractéristiques une fois bien établies pourront servir de pierre de touche pour admettre ou rejeter l'authenticité des autres parties du recueil.

Quelques versets toutefois n'appartiendraient pas au texte primitif; I, 2-4, par exemple, parce que l'idée du jugement du monde par Dieu, qui y est formulée, ne saurait remonter à l'époque de Michée, non plus que II, 12-13, parce que l'idée de restauration qui y est contenue est par trop étrangère au contexte, et suppose un état de choses tout différent de celui qui existait au temps du prophète. Cf. Nowack, *Die kleinen Propheten*, Gœttingue, 1903, p. 204. Marti, dans son commentaire, augmente sensiblement le nombre des versets qui ne seraient pas authentiques, n'attribuant à Michée que : I, 5^{b}-6, 8, 9, 16; II, 1-3, 4 (?), 6-11; III, 1, 2-3^{a}, 4, 5-12, *op. cit.*, p. 262. Steuernagel, moins radical, voit, dans ces chapitres, un assemblage de courts passages qui peuvent être attribués à Michée. *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 624-625. Et cependant, à cette réduction ou à ce morcellement des passages authentiques de ces trois premiers chapitres, s'oppose formellement leur unité résultant de l'unité même du thème qui y est développé, à savoir que la ruine imminente de Samarie, qui va être détruite en punition de ses péchés, doit être pour Jérusalem et pour Juda un avertissement; la ruine les menace également à cause de leurs crimes qui ne peuvent manquer d'attirer la vengeance divine, car la confiance présomptueuse que les prévaricateurs mettent dans la protection de Jahvé sera cruellement déçue, Jérusalem et la montagne du temple partageront le sort de Samarie. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 333-340.

Reste la difficulté réelle soulevée par les ℣. 12-13 du c. II; leur manque total de liaison avec le contexte, et la mention du retour de l'exil les ont fait considérer par beaucoup comme une interpolation du temps de la captivité (Stade, Kuenen, Wellhausen, Steuernagel, Cheyne, Smith). La conclusion toutefois ne s'impose pas; l'explication, qui voit dans ces deux versets la réponse des prophètes de mensonge aux menaces de Michée (Aben-Esra, Ewald) n'est guère acceptable, car « pareille prédiction n'aurait rien de commun avec les élucubrations fallacieuses des prédicateurs, qui ne se contentaient pas, comme les vrais prophètes, d'annoncer la restauration après l'exil, mais niaient l'éventualité de l'exil lui-même » (III, 11), Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 374. Il n'en est pas de même de l'hypothèse d'une transposition de ces deux versets de leur place primitive à leur place actuelle, hypothèse qui pourrait bien donner la meilleure solution de la difficulté (Ryssel, Steiner, Driver, Condamin). Leur authenticité, en effet, est à maintenir à cause de l'analogie de la pensée avec celle des prophètes contemporains, et aussi de la ressemblance d'idée et d'expression avec d'autres passages de Michée, tout spécialement, IV, 6-7, après lesquels il y aurait lieu précisément de replacer comme dans leur contexte primitif les ℣. 12 et 13 du c. II. Cf. Condamin, *Interpolations ou transpositions accidentelles*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 383-386. Pour Van Hoonacker ces mêmes versets seraient une digression, qui aurait non plus le sens, généralement admis, d'une promesse de restauration après l'exil, mais celui d'une description de l'épreuve déjà commencée, et d'un exode forcé de la nation pour ne pas périr tout entière; seuls les premiers mots du passage : « Je t'assemblerai, je réunirai les restes d'Israël », et les derniers : « Jahvé est à leur tête » seraient à supprimer comme glose. *Op. cit.*, p. 374.

2. *Les chapitres IV et V*. — Tout autre est l'attitude de la critique au sujet du deuxième discours du livre. IV-V. Depuis Stade, qui fut le premier à dénier l'authenticité à l'ensemble de ces deux chapitres, *Bemerkungen über das Buch Micha*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1881, t. I, p. 161-172 et 1883, t. II, p. 1-16, bon nombre de critiques, Wellhausen, Cheyne, Marti, Smith, Gautier, se sont de plus en plus ralliés à ses conclusions. Elles s'appuient sur les considérations suivantes : *a*) Il est peu probable que Michée ait ainsi atténué l'effet produit par les menaces du premier discours; *b*) Tandis que les c. I-III ne sont pas sans analogie avec les oracles d'un prophète contemporain, Isaïe, ces deux chapitres, au contraire, s'en

distinguent considérablement pour se rencontrer avec le Deutéro-Isaïe, Joël et Zacharie XII-XIV; c) Bethléem et Éphrata, identifiés ici, ne le sont pas ailleurs, sinon dans la littérature postexilienne... d) Dans ces deux chapitres enfin, l'exil est supposé déjà survenu.

En conséquence, ces deux chapitres constituent une œuvre composite qu'on ne saurait dater que des temps qui ont suivi la captivité; et même, selon Marti, les ỷ. 4-14 du c. V, et, selon Duhm, tout le passage ne remonteraient pas au delà du IIe siècle. Pour l'histoire de cette discussion voir Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestatt und die Echtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887, p. 230 sq., et J. M. P. Smith, *op. cit.*, p. 9 sq.

De tels arguments et la conclusion qu'on en tire sont loin pourtant d'avoir la valeur qu'on leur attribue trop généralement. — a) La prétendue incompatibilité entre les deux discours de Michée, l'un de menace, I-III, l'autre de promesse, IV-V, n'existe pas; le rapprochement qu'on établit entre eux pour les opposer, ne répond pas sans doute à la réalité, car ils furent prononcés dans des circonstances qui ont dû être tout à fait différentes; tandis que le premier discours, tout de menace, fut prononcé au moment où les armées assyriennes allaient frapper Samarie, ce n'est que plus tard, alors que l'éventualité imminente d'une invasion ennemie s'était éloignée, que Michée, dans son deuxième discours, entrevit une restauration glorieuse. La citation de l'exemple de Michée dans le livre de Jérémie ne laisse-t-elle pas d'ailleurs entendre que sa prédication n'avait pas été sans efficacité, puisque Dieu avait détourné de son peuple le châtiment imminent dont le menaçait le prophète ? « Et Jahvé s'est repenti de ce qu'il avait prononcé contre eux. » Jer., XXVI, 19. Ainsi donc si le danger assyrien n'était pas supprimé, le répit dont jouissait Jérusalem « permettait d'ouvrir aux yeux du peuple la consolante perspective des destinées glorieuses que Jahvé lui réservait. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 347.

b) D'autre part, tout, dans ces deux chapitres de Michée, n'est pas étranger aux prophètes ses contemporains, telle, par exemple, la prédiction de la conversion des peuples à la loi de Jahvé; il n'est pas nécessaire, pour la rencontrer, d'aller la chercher dans le Deutéro-Isaïe ou dans Zacharie; Jérémie l'a formellement énoncée, III, 17, et Isaïe, à maintes reprises, y fait allusion, XI, 10; XVIII, 17; XIX, 16-25; ce dernier passage, malgré les nombreuses et graves objections formulées contre son authenticité, n'est cependant pas à refuser à Isaïe; Driver, Kuenen, Dillmann, Cornill... le lui maintiennent. Cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 134-136.

c) L'application du nom d'Éphrata à Bethléem, loin de trahir une origine récente, apparaît au contraire tout à fait dans la manière des jeux de mots du premier discours au c. III; si, en effet, le nom d'Éphrata est ici rapproché de celui de Bethléem, renfermant la souche qui doit *produire* le Messie, n'est-ce pas parce qu'il est implicitement mis en rapport avec la racine *pârâh :* produire ?

d) Quant à la situation, enfin, qui serait celle de l'exil ou même des temps qui l'ont suivi, on a justement fait remarquer que l'inspiration prophétique peut donner la connaissance d'événements de beaucoup postérieurs au temps où fut prononcé l'oracle, comme le serait la fin de l'exil babylonien pour un voyant du VIIIe siècle. D'ailleurs, il n'est pas ici nécessairement question de la grande déportation du temps de Nabuchodonosor; il s'agit peut-être, tout simplement, d'une déportation faite par les Assyriens, qui, du temps de Sargon déjà, transportaient les captifs à Babylone. A noter, pour finir, que s'il faut reconnaître, avec quelques critiques, une glose tardive dans le ỷ. 10 du c. IV, ou tout au moins dans ces mots : « Tu iras jusqu'à Babylone » (Nowack, Sellin, Van Hoonacker), un des principaux arguments en faveur d'une époque exilienne ou postexilienne pour la composition des c. IV-V de Michée perd son plus solide point d'appui.

Ainsi donc il n'y a pas d'arguments décisifs contre l'authenticité globale du deuxième discours de Michée. Cette conclusion se trouve encore confirmée par les deux remarques suivantes. Tout d'abord, la comparaison des ỷ. 1-5 du c. IV de Michée avec Is., II, 2-5, établit nettement la priorité du texte de Michée, soit parce qu'il est meilleur que celui d'Isaïe, soit parce que son lien avec le contexte précédent, sans être complètement satisfaisant, est à coup sûr meilleur que dans Isaïe. Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 20. Est-ce à dire que le prophète Isaïe aurait lui-même emprunté ces quelques versets au livre de Michée? Il ne le semble pas; ou bien tous deux dépendraient d'une source commune, ou mieux il y aurait emprunt fait au livre de Michée, mais inséré de seconde main dans celui d'Isaïe. Ensuite, l'extirpation de tous les éléments de superstition et d'idolâtrie, que les influences païennes avaient introduits en Israël et qui sont mentionnés V, 11-13, pourrait bien être une allusion à la réforme religieuse instaurée par Ézéchias, et ainsi l'oracle que ces versets terminent s'affirmerait l'œuvre du prophète du VIIIe siècle.

3. *Les chapitres VI-VII.* — L'authenticité de ces derniers chapitres a été également l'objet de nombreuses discussions; toutefois la critique est, à leur endroit, moins radicale que pour les deux chapitres précédents; elle hésite à refuser à Michée au moins VI, 9-16 et VII, 1-6, et lui attribue même VI, 1-VII, 6 (Cornill, Steuernagel). Elle y voit, en général, un assemblage d'éléments de provenances et d'époques différentes; l'un d'eux, la prière qui termine le recueil, VII, 7-20, daterait du temps de l'exil ou même d'après l'édit de Cyrus (Nowack), à moins que ce ne soit du IIe siècle, selon l'opinion de Marti et surtout de Haupt qui assigne à la période machabéenne, 170-100, les chapitres IV-VII.

Constatons d'abord l'unité des deux derniers chapitres de Michée. La séparation très nette, généralement admise, entre VI-VII, 6, et VII, 7-20, ne s'impose pas; la situation, en effet, que suppose la prière finale VII, 7-20, est bien la même que celle qui est décrite dans les versets précédents ; l'accent pénétré et pathétique qui l'anime est dans la même note que celui de la description de la colère divine et du châtiment prochain, VI; sa forme dramatique enfin, qui tour à tour met en scène le peuple et Jahvé, continue le procédé employé VI, 1-8, où c'est tantôt Jahvé qui parle, tantôt un personnage représentant le peuple et tantôt un troisième interlocuteur. Cette unité des c. VI-VII apparaîtra plus parfaite encore, si l'on en restitue l'ordre logique qui a dû être l'ordre primitif en reportant les ỷ. 11b-13 du c. VII après le ỷ. 6 du même chapitre, où ils continueront la menace de l'invasion étrangère et de la dévastation d'Israël, tandis qu'ils interrompaient manifestement la prière du c. VII, 7-11a, qui ainsi se poursuit tout naturellement dans VII, 14-20. Cf. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 349.

Unis entre eux, les éléments de ces chapitres VI et VII ne le sont pas moins au reste du livre, surtout s'il y est question, comme c'est probable, de la ruine de Samarie, désormais fait accompli, et non pas de celle de Juda et de Jérusalem, qui ne sont pas nommés une seule fois. Les traits de la description du châtiment, VII, 1-6, rappellent, en effet, absolument ceux que le prophète Osée a laissés des années qui précédèrent l'invasion assyrienne dans le royaume du Nord,

Os., IV, 1-2; VII, 1b-2, 3 sq., et, dans l'énoncé des griefs et des menaces de Jahvé, il se trouve des formules empruntées à Amos et à Osée. Cf. Mich., VI, 10-11 et Am., VIII, 5-6; Mich., VI, 15 et Am., V, 11; Mich., VI, 14, et Os., IV, 10. N'est-ce pas d'ailleurs manifestement au royaume du Nord et non à celui de Juda que s'adresse le reproche d'avoir continué à suivre avec une docilité coupable les préceptes des rois impies d'Israël, Omri et Achab, Mich., VI, 16? Et ainsi le prophète qui, dans son premier discours, s'émouvait à la perspective de la destruction de Samarie, exprime, en finissant le recueil de ses oracles, la sympathie et les espérances qu'éveillent en Juda les malheurs des Israélites du Nord.

La correspondance entre les idées religieuses des c. I-V et VI-VII, particulièrement au sujet de la bonté de Jahvé qui ne sévit que contraint par les crimes de son peuple, II, 7-8 et VI, 3, et de l'inutilité des manifestations extérieures du culte, si elles ne sont accompagnées de l'observation fidèle des devoirs moraux, III, 4 et VI, 6-8, confirme encore l'unité d'auteur de ces différents chapitres.

Rien ne s'y oppose non plus du côté de la langue ou du style, bien au contraire, car on peut relever, entre les c. VI-VII et le reste du livre, certaines affinités littéraires, tel l'emploi de particules dans un sens assez rare, *'attāh*, par exemple, dans un sens relatif : IV, 7, 9, 14 et VII, 4, 10, et *betôk* équivalent à *be :* II, 12; III, 3 et VII, 14. On peut noter encore, comme indices d'origine commune, l'analogie des introductions de I, 2-4, et de VI, 1-2, la tournure dramatique et les changements d'interlocuteurs dans l'ensemble du livre, les réminiscences des oracles d'Amos et d'Osée : Mich., II, 3 et Am., V, 13; Mich., III, 2 et Am., V, 15; Mich., I, 7 et Os., II, 4; Mich., III, 6 et Os., IV, 5; pour celles qui se trouvent dans les derniers chapitres de Michée voir plus haut.

On peut remarquer enfin que le c. VI, avec son idée fondamentale de la préférence de Jahvé pour l'amour, la justice et la miséricorde convient parfaitement à un prophète antérieur à l'exil et à un contemporain d'Isaïe. Cf. Am., V, 21-24; Is., I, 11, 25.

De l'ensemble de cette discussion nous pouvons donc conclure à l'unité et à l'authenticité du recueil prophétique attribué à Michée : « L'ensemble harmonieux que forment les trois sections du livre, plaide à lui seul pour leur communauté d'origine. Aux chapitres I-III, nous entendons les menaces prononcées contre Samarie et Sion. Aux chapitres IV-V, Michée célèbre la préservation de Sion en prédisant sa domination future sur les peuples. Aux chapitres VI-VII, il justifie le jugement accompli sur Samarie et exprime des vœux pour sa restauration. C'est une trilogie dont les éléments se présentent dans un parfait enchaînement. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 353.

L'étude de la question d'authenticité nous a amené à aborder celle de l'époque à laquelle avaient été composés respectivement les différents oracles du prophète. Voici, sans prétendre à une précision rigoureuse, bien difficile en pareille matière, les réponses qu'on peut tenir pour vraisemblables : le premier discours est à maintenir avant 722, date de la ruine de Samarie, soit à cause de la menace de cette catastrophe, I, 6, soit à cause de la relation qu'ont entre eux les trois discours constituant l'ensemble du livre; admises, en effet, les dates ci-dessous proposées pour les deux derniers, il est difficile de déterminer d'autre manière l'époque du premier. Les c. IV-V, en contraste si frappant avec les précédents, supposent des circonstances bien différentes, qui sont à chercher, surtout d'après l'allusion à l'exemple de Michée dans le livre de Jérémie, dans une période de calme rétabli par l'éloignement du châtiment annoncé antérieurement, I-III, un certain temps par conséquent après que le premier discours aura été prononcé. Non pas que des assurances de salut ne soient de mise à une époque aussi troublée, et grosse de menaces que celle où le danger assyrien était pressant, mais le ton des promesses grandioses des c. IV-V ne serait pas alors celui de l'allégresse et de l'enthousiasme qui saluèrent, sans doute, le départ des Assyriens bien loin des murs de Jérusalem. Postérieur également à la ruine de Samarie le dernier discours qui, devant le fait accompli de la catastrophe qui a si durement frappé le royaume d'Israël, formule des vœux pour sa restauration.

L'ordre de ces discours est-il primitif et chronologique? Rien n'empêche de l'admettre, car il n'y a pas lieu de distinguer ici, comme pour d'autres recueils prophétiques, entre l'auteur même des oracles et leur éditeur; l'ordre logique, non moins que l'ensemble harmonieux des éléments constitutifs du livre de Michée, permet de penser que c'est le prophète lui-même qui est non seulement l'auteur de l'œuvre qui porte son nom, mais encore l'éditeur.

Pour les critiques, dont nous avons discuté les thèses sur la non-authenticité de tout ou partie des deux derniers discours, bien différente est l'histoire du livre de Michée : « La structure du livre de Michée, dit l'un d'eux, a quelque chose de complexe; il est malaisé d'expliquer par quel concours de circonstances il a revêtu sa forme actuelle. Les prophéties authentiques elles-mêmes ne sont pas ordonnées d'une façon méthodique; il est encore plus difficile de dire quand, comment et pourquoi les morceaux les plus tardifs ont été adjoints à la collection. Divers critiques ont cherché à reconstituer par des suppositions ingénieuses, le processus historique et littéraire dont le livre de Michée est le résultat. Ces tentatives, pour intéressantes qu'elles soient, présentent un caractère trop subjectif et trop aléatoire pour que nous nous y arrêtions. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 2e édit., 1914, p. 506.

3° *Texte.* — 1. *État.* — Les quelques versets, au sujet desquels s'est posée la question d'interpolation ou de transposition, intéressent plutôt l'histoire du texte que celle de sa composition.

Ce texte nous est parvenu dans un état défectueux; seul, parmi les Petits Prophètes, celui d'Osée est encore plus altéré. Bien des corrections, en effet, sont nécessaires. J. M. P. Smith, dans son commentaire, en signale plus de 80, dont près de la moitié se trouvent dans les deux premiers chapitres, prépondérance à attribuer, en partie tout au moins, au grand nombre de noms propres dans ces chapitres. Dans bien des cas, les Septante permettent d'heureuses corrections du texte massorétique; la version syriaque, à cause de sa dépendance de la version grecque, est loin d'offrir les mêmes ressources ; la version d'Aquila non plus que la Vulgate ne sont d'un grand secours. Cf. V. Ryssel, *Die arabische Uebersetzung des Micha in der Pariser und Londoner Polyglotte*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1885, t. V, p. 102-138; *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887; M. Sebök, *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem massoretischen Text und zu der älteren Uebersetzungen namentlich den LXX und dem Targum*, 1887; H. P. Smith, *The text of Micha*, dans *Hebraica*, 1888, t. IV, p. 75-81; J. Taylor, *The massoretic text and the ancient versions of the Book of Micah*, 1891.

2. *Forme poétique.* — La forme poétique des oracles de Michée est indéniable, mais sa reconstitution métrique et strophique, malgré les nombreux travaux dont elle a déjà été l'objet, n'en demeure pas moins fort incertaine.

Les auteurs des différents systèmes de composition

poétique en ont tour à tour fait l'application à tout ou partie du livre de Michée. Ainsi D. H. Müller, dans son ouvrage *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, 1896, essaie d'adapter sa théorie de la strophe, de l'antistrophe... aux c. III ; V, 6-14 ; VII ; Sievers, dans ses *Alttestamentliche Miscellen* parus dans *Berichte über die Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1907, t. LIX, p. 76-109, fait de même pour l'ensemble du livre, ainsi que J. M. P. Smith sous le titre *Strophic structure of the Book of Micah*, publié dans *Old Testament and semitic studies in Memory of W. R. Harper*, 1908, t. II, p. 415-438; P. Haupt, avec beaucoup de fantaisie et d'arbitraire, prétend rétablir la construction strophique du livre de Michée dans ses *Critical notes on Micah* de l'*American Journal of semitic languages and literatures* de juillet et octobre 1910. Des commentaires comme ceux de Marti, J. M. P. Smith, essaient, avant de passer à l'explication du texte, d'en retrouver la division en vers et en strophes. Si « les résultats, obtenus jusqu'ici ou que l'on peut espérer obtenir dans l'état actuel des moyens d'investigation, sont trop incertains pour que l'on soit autorisé à faire d'une théorie quelconque sur la strophique hébraïque la base d'une appréciation critique du texte... il n'en est pas moins vrai qu'en plus d'un cas, ces études ont déjà rendu des services sérieux dont il importe de tenir compte. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. XI-XII.

4°. *Doctrines religieuses.* — Le prophète Michée ne marque pas sans doute une étape nouvelle et importante dans l'histoire du prophétisme en Israël, son enseignement n'est point caractérisé par une spéciale originalité; il n'est point cependant le simple imitateur de ses grands contemporains, Amos et Isaïe. Adressé en des circonstances à peu près identiques, son message, par bien des côtés, rappellera le leur, mais une émotion qui lui est bien personnelle le pénètre et nous laisse entrevoir l'expérience d'une âme qui a souffert des maux, objet de ses anathèmes. Avec une insistance et une précision plus vigoureuses, il rappelle, peut-être à cause du peu de résultat des prédications d'Amos et d'Osée, des vérités essentielles sur Dieu et la pratique d'une religion vraiment sincère. A la peinture des mœurs des Hébreux du VIII[e] siècle, il ajoute quelques traits qui montrent mieux encore la nécessité de l'intervention prophétique, pour le maintien de la foi de Jahvé dans sa pleine intégrité. Dans le lointain de l'avenir messianique enfin, il projette des lumières qui mettent en un relief plus puissant tel ou tel de ses éléments, demeurés jusqu'alors dans l'obscurité.

1. *Dieu.* — « Jahvé n'est-il pas au milieu de nous? Le malheur ne saurait venir sur nous. » Mich., III, 11. C'est par de telles paroles que prêtres et prophètes entretiennent pour de l'argent les illusions parmi le peuple. Ce dernier, en effet, malgré les enseignements réitérés des vrais prophètes et plus spécialement d'Amos et d'Osée, s'obstinait dans la conviction que la faveur de Jahvé était inséparable du choix qu'il avait fait de son peuple, et qu'elle ne saurait dépendre de la plus ou moins grande fidélité à le servir. Une telle conception de la divinité et de ses relations avec ses sujets ne différait guère, en fait, de celle que les peuples voisins d'Israël se faisaient de leurs propres divinités. Sans doute Jahvé, tout comme le dieu de Moab, Chamosh, pouvait parfois laisser sa colère s'allumer contre son peuple, mais il ne pouvait l'abandonner définitivement ni consommer sa ruine, il y allait de sa dignité et de son renom parmi les nations; pouvait-il d'ailleurs demeurer insensible à l'offrande d'innombrables sacrifices dont la fumée montait sans cesse vers lui? Et ainsi le culte apparaissait comme l'élément essentiel, la substance même de la religion; que les victimes soient en nombre et de qualité, que tous les rites soient rigoureusement accomplis, selon les prescriptions minutieusement établies, et alors Jahvé ne saurait exiger davantage. C'est à faire pénétrer l'élément moral dans cette notion populaire de la divinité, de ses relations avec Israël et des devoirs à lui rendre, que s'évertuera le prophète Michée. A l'exemple d'Amos, d'Osée et d'Isaïe, il dépensera toute son activité à purifier et à élever les idées alors reçues sur Dieu et la religion.

Pour cela il expose, avec une particulière insistance, la nature des exigences divines, dont la méconnaissance sera sévèrement châtiée. Ce que Jahvé réclame de son peuple, c'est la justice et la miséricorde et non les boucs et les béliers. Mich., VI, 6-8. Lui-même, juste et droit, il réclame de ses sujets les mêmes qualités, mais en leur place, il ne trouve qu'injustice et cruauté envers les pauvres; tous, princes, juges, riches, grands, sont également coupables, VII, 3; il n'est pas jusqu'aux chefs religieux qui n'aient sombré dans l'universelle corruption, en prostituant leur sublime mission par la recherche d'un gain sordide. III, 11. Ceux dont le devoir était de dénoncer le crime et le péché les ont, au contraire, dissimulés sous le manteau de la religion. Mais le prophète, conscient de sa vocation d'interprète authentique des volontés divines, ne demeurera pas muet; comme jadis son homonyme, le fils de Jemla, III Reg., XXII, il fera entendre aux coupables la menace d'un redoutable châtiment.

La colère et la vengeance divines, provoquées par tant de crimes, ne sauraient en effet retarder plus longtemps le châtiment. A la confiance présomptueuse que les prévaricateurs, encouragés par les prêtres et les prophètes, mettent dans la protection de Jahvé Michée répond par l'annonce de la ruine de Jérusalem et de son temple; leur sort sera celui de Samarie : « Sion deviendra un champ qu'on laboure, Jérusalem un monceau de pierres et la montagne du temple une hauteur boisée. » Mich., III, 12. Dans cette sinistre prédiction, s'affirme, non moins que son courage, l'originalité du prophète, courage à menacer Jérusalem d'une destruction totale et à porter ainsi un coup redoutable aux antiques préjugés. Les habitants de Jérusalem, en particulier, ne pouvaient admettre que la splendide demeure de Jahvé, symbole de sa présence au milieu de son peuple depuis les jours de Salomon, pût jamais tomber entre les mains d'une nation païenne et subir la profanation et la destruction; qu'ils comprennent désormais que Jahvé n'a besoin ni du temple, ni de Jérusalem pour manifester sa gloire et sa puissance, et que Celui qui ébranle les montagnes et les vallées saura bien faire éclater sa vengeance dans le monde, même si la capitale de Juda n'est plus. Cette condamnation sévère est « le trait final qui forme aussi le point culminant du discours des trois premiers chapitres. Le prophète y affirme, dans les termes les plus catégoriques, que Jahvé n'a d'obligation envers son peuple que pour autant que celui-ci observe fidèlement la loi de son Dieu. C'est la doctrine que proclament d'ailleurs avec la même netteté Amos et Osée. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 340.

2. *Le culte.* — Avec ces mêmes prophètes encore, Michée insiste sur le côté moral de la pratique de la religion. Il doit être au premier plan des préoccupations des serviteurs de Jahvé et non pas, comme il arrive trop souvent, à l'arrière-plan, bien loin derrière les pratiques d'un culte trop exclusivement extérieur, composé de rites, d'offrandes, de fêtes, de sacrifices.

Dans une formule d'une netteté et d'une concision remarquables, Michée caractérise la pratique de ce qu'il entend par une véritable religion : « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon et ce que Jahvé

demande de toi : c'est seulement d'accomplir le droit, d'aimer la bonté et de te conduire humblement envers Dieu. » Mich., vi, 8. Parole riche d'enseignements, évoquant la prédication d'Amos et d'Osée qui déjà s'efforçaient de faire comprendre au peuple, combien l'accomplissement des devoirs fondamentaux de l'ordre moral importait bien autrement qu'une célébration tout extérieure des cérémonies du culte. Am., v, 14,21; Os., vi, 6; parole qui annonce et prépare la réponse de Jésus-Christ sur l'amour de Dieu et du prochain. Matth., xxii, 34-40. Ce n'est pas à dire que, selon Michée, pas plus d'ailleurs que selon les prophètes, ses contemporains du viii[e] siècle, Jahvé n'agrée pas les sacrifices, mais simplement que ces sacrifices ne sont pas l'unique chose désirée par lui; quels que soient leur nombre et leur qualité, ils ne sauraient suffire par eux-mêmes à mériter la faveur divine, s'ils ne sont accompagnés des bonnes dispositions intérieures de ceux qui les offrent.

L'énumération des offrandes et des sacrifices, Mich., vi, 6-7, soulève un double problème : celui de l'omission des « sacrifices pour le péché » et celui de la mention des sacrifices humains. De l'omission des « sacrifices pour le péché » faut-il conclure, avec certains critiques, qu'alors cette catégorie de sacrifices n'était pas encore en usage? Nullement, car il ne s'agit pas ici de faire une énumération exhaustive des offrandes et des sacrifices, mais de rechercher quels seraient, parmi les uns et les autres, ceux qui constitueraient l'hommage le plus éclatant à la divinité, et conséquemment le plus apte à détourner le châtiment divin; c'est ainsi que l'holocauste est mentionné, parce que l'hommage qui y est rendu à Dieu est d'autant plus parfait que la victime y est entièrement consumée. D'ailleurs l'institution d'offrandes et de sacrifices pour le péché est déjà supposée en vigueur du temps du roi Joas. IV Reg., xii, 16.

Quant aux sacrifices humains auxquels ferait allusion la fin du ỳ. 7 : « Lui donnerai-je mon premier-né pour ma prévarication, le fruit de mon sein pour le péché de mon âme? » peut-on affirmer qu'ils étaient alors réellement offerts en Israël? Beaucoup le pensent et, en conséquence, attribuent l'oracle, dans son ensemble, au règne de Manassé, durant lequel se pratiquaient les sacrifices d'enfants. IV Reg., xxi, 2-18. Sans doute l'histoire d'Israël n'est pas sans exemple de tels sacrifices, ainsi celui de la fille de Jephté et du fils d'Achaz, Jud., xi, 34-39; IV Reg., xvi, 3; d'autre part les reproches de Jérémie et d'Ézéchiel, qui sont les premiers à s'élever nettement contre la coutume des sacrifices d'enfants, Jer., vii, 31; xix, 5; Ez., xx, 26 sq., ceux d'Osée peut-être, xiii, 2; ix, 13, la défense enfin de sacrifices humains dans la Loi, Lev., xviii, 21; xx, 2, en établissent bien l'existence, mais non la pratique régulière et constante; le prophète parle ici par pure hypothèse, mentionnant le « premier-né » et le « fruit du sein » comme des victimes dont l'immolation constituerait le sacrifice par excellence, le plus efficace qui se puisse imaginer.

3. *Le messianisme.* — Aux sombres perspectives de l'oracle des trois premiers chapitres succède la vision de la splendeur future d'Israël et de Jérusalem parmi les nations. Mich., iv-v :

a) *Conversion des peuples.* — « Or il arrivera à la fin des jours que la montagne de la maison de Jahvé se trouvera dressée à la tête des monts et elle s'élèvera au-dessus des collines, et des peuples y afflueront; des nations nombreuses s'en iront, disant : « Venez, montons à la montagne de Jahvé et à la maison du Dieu de Jacob, et il nous instruira dans ses voies et nous marcherons dans ses sentiers; car de Sion sortira la loi et la parole de Jahvé de Jérusalem. » Il sera l'arbitre de peuples nombreux et il exercera la justice envers des nations puissantes, au loin. » iv, 1-3[a]. Si les rabbins juifs et même quelques exégètes protestants modernes ont entendu cette prophétie au sens matériel d'un exhaussement physique de la montagne de Sion et du pèlerinage de toutes les nations au temple de Jérusalem, rien n'oblige « à prêter une conception aussi bizarre à l'auteur de cette magnifique prophétie...; puisque le style des prophètes est poétique et imagé, il serait puéril d'expliquer littéralement toutes leurs descriptions. Les commentateurs catholiques et plusieurs protestants admettent donc avec raison que le tableau de cette grandeur de Jérusalem est idéal et symbolique. Le Temple, centre du culte de Jahvé, comme s'il s'élevait sur une haute montagne, sera visible de très loin. Toutes les nations s'y rendront librement pour se faire instruire dans la religion de Jahvé : en d'autres termes, toutes les nations se convertiront au culte du vrai Dieu. Cette conversion arrivera dans les « derniers temps », c'est-à-dire, au sentiment de tous les exégètes dans les temps messianiques. » Condamin, *Isaïe*, p. 21-22.

Cette idée d'une conversion future des peuples païens, une des caractéristiques du messianisme d'Israël, apparaît ici et dans le passage parallèle d'Isaïe, ii, 2-4, avec une netteté qu'on ne rencontre guère que dans la littérature de l'exil ou même d'après l'exil; elle n'est pas pour autant étrangère à la littérature biblique du viii[e] siècle. Cf. Is., xi, 10; xviii, 7; xix, 16-25; Os., vii, 8. On ne saurait donc la refuser à Michée; s'il « l'exprime d'une manière plus nette, la raison peut en avoir été, selon la remarque d'un de ses commentateurs, dans le contraste qu'il voulait établir entre le sort dont il avait autrefois menacé Jérusalem, iii, 12, et la gloire qu'il lui présage aujourd'hui ». Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 381.

b) *Règne de la paix.* — La conséquence de ce retour des peuples païens à Jahvé c'est l'établissement du règne de la justice et de la paix universelles : « Ils (les peuples) forgeront leurs épées en socs et leurs lances en faucilles. Une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre et ils ne s'exerceront plus à la guerre. On restera assis chacun sous sa vigne et sous son figuier et nul ne causera de la terreur; car la bouche de Jahvé des armées a parlé. » Mich., iv, 3[b]-4. L'espoir d'une paix universelle à l'âge messianique n'est pas rare chez les prophètes du viii[e] siècle : Os., xi, 20; xiv, 8; Am., ix, 4; Is., ix, 4-6; xi, 6-10. D'une manière générale d'ailleurs, parmi les bienfaits qu'Israël entrevoit dans l'avenir messianique, aucun dont le nom ne revienne plus souvent que celui de la paix; le Messie sera le prince de la paix. Is., ix, 5; cf. Mich., v, 4; Zach., vi, 13. Aussi rien d'étonnant que les commentateurs, les anciens surtout, lorsqu'ils essayèrent de déterminer les temps de l'accomplissement de cette prophétie, n'aient cru cette paix messianique réalisée à la naissance de Jésus-Christ, quand les anges chantèrent : « Paix sur la terre aux hommes »; l'Évangile du Christ n'est-il pas d'ailleurs expressément appelé un évangile de paix? Eph., vi, 15; Act., x, 36. Cette paix toutefois que le Sauveur est venu apporter en ce monde et dont ses disciples peuvent dès ici-bas goûter le bienfait est cette tranquillité de l'âme unie à Dieu, selon la parole de saint Paul : « Étant donc justifiés par la foi nous avons la paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Rom., v, 1.

c) *Le « Reste ».* — L'avènement de cette ère de triomphe et de paix pour Israël n'ira pas sans de terribles épreuves préalables qui feront de l'établissement du règne de Jahvé une glorieuse restauration; un « Reste », délivré de ses infirmités et de tous les maux qui l'accablaient — allusion à la situation toujours précaire de Juda et sans doute à la chute de

Samarie plutôt qu'à la captivité de Babylone qui aurait été caractérisée de manière plus nette — un « Reste » deviendra un peuple puissant. Cette notion du « Reste », devenant une forte nation, implique-t-elle, comme le prétendent nombre de critiques à la suite de Wellhausen, un développement trop avancé pour être datée du VIIIe siècle? Il ne le semble pas; les nombreux passages, où Isaïe revient sur l'idée de la fondation d'une nation nouvelle par ceux qui survivront au jugement de Jahvé, s'opposent au rajeunissement d'une espérance messianique dont l'expression se trouve déjà dans Amos, V, 15 et dans le nom symbolique du fils d'Isaïe, *Shear-Iasebub: Un reste reviendra.* Is., VII, 3. N'est-ce pas à partir de l'époque des prophètes du VIIIe siècle que la simple mention de ce « Reste » évoquera, dans la littérature biblique, la gloire et la splendeur de l'ère messianique?

d) *Le Messie.* — Pour compléter sa description du triomphe messianique, le prophète esquisse, au c. V, 2-6 (1-5 de l'hébreu), quelques traits de l'œuvre à réaliser par le souverain du nouveau royaume : « Mais toi, Bethléem-Éphrata, petite par ton rang parmi les clans de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit être dominateur en Israël, et dont les origines sont de l'âge antique, des jours du lointain passé. Il les livrera donc jusqu'au temps où celle qui doit enfanter aura enfanté, et le reste de ses frères viendra se joindre aux enfants d'Israël. Il se tiendra ferme et gouvernera par la puissance de Jahvé, par la majesté du nom de Jahvé son Dieu; et on sera dans la sécurité, car maintenant son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre... Il (nous) délivrera d'Assur, quand celui-ci envahira notre pays et qu'il foulera notre territoire. » Passage important dont il y a lieu de discuter et de préciser l'interprétation.

La venue du futur dominateur en Israël sera pour l'humble bourgade de Bethléem une gloire sans pareille. C'est bien, en effet, de Bethléem qu'il s'agit, et son nom n'est pas à rayer du texte original comme le voudraient Nowack, Marti, J. M. P. Smith; ceux-là mêmes d'ailleurs, qui font de ce mot une glose tardive, reconnaissent qu'il est ici question, sans aucun doute possible, de cette cité, patrie de David; l'allusion évidente à la dynastie de David, originaire de Bethléem et la manière dont Bethléem et Éphrata sont associées dans d'autres passages le prouvent bien. Cf. I Par., II, 50-51; Ruth, I, 2; IV, 11; I Reg., XVII, 12; Jos., XV, 59 (Septante). Le sens de l'expression Bethléem-Éphrata est celui de Bethléem des Éphratéens, expression employée par le prophète, et pour bien marquer la population de cette ville qui renferme la souche généalogique du Messie-Sauveur et, sans doute aussi, sous l'influence de sa tendance à jouer sur les mots, Éphrata suggérant, en effet, un rapprochement avec la racine *phārāh:* produire.

Quel que soit le sens exact dans lequel doive s'entendre l'infériorité de Bethléem, relativement à d'autres clans plus importants de Juda — les traductions à ce sujet varient — ce que le prophète veut mettre en relief c'est le contraste entre la petitesse actuelle de la cité et la grandeur de sa destinée, puisque c'est d'elle que doit provenir le dominateur en Israël. Les princes des prêtres et les scribes du peuple, répondant à Hérode qui s'informait auprès d'eux du lieu de la naissance du Christ, invoquèrent ce passage de Michée, mais sans reproduire à la lettre le texte du prophète : « Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es point la plus petite parmi les princes de Juda, car de toi sortira un chef qui doit paître mon peuple Israël. » Matth., II, 5-6. A ce sujet, remarque le P. Lagrange, « Matthieu n'a pas dû se croire plus lié par les paroles prononcées par les scribes qu'au texte même de l'Écriture. Il en a rendu le sens général tout en changeant la formule; depuis la naissance du Sauveur il paraissait étrange de ne voir dans Bethléem que son peu d'importance dans les clans de Juda. » *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1923, p. 26. Saint Jérôme, après avoir constaté que la citation n'est conforme ni à l'hébreu ni aux Septante, pense que l'évangéliste aurait voulu par là souligner la négligence des scribes et des prêtres dans la lecture des divines Écritures; opinion plus curieuse que sérieuse, car les Juifs, selon leur méthode d'exégèse souvent plus attentive aux mots qu'au sens, ne se seraient pas tellement écartés du texte. Quoi qu'il en soit, c'est de Bethléem que les Juifs, selon saint Matthieu, attendaient le Messie, comprenant que l'oracle de Michée annonçait non seulement sa descendance davidique, mais encore le lieu de sa naissance. C'est ainsi que l'a également compris l'exégèse traditionnelle, encore que, à prendre à la lettre le texte même de la prophétie, il pourrait s'interpréter en ce sens seulement, que l'humble bourgade deviendra glorieuse du seul fait que le futur dominateur du royaume, descendant de la race de David, illustrera ainsi la patrie de ses ancêtres.

Les origines du futur roi dateront de l'âge antique, des jours du lointain passé. Faut-il, avec la Vulgate qui traduit : *Et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis* (Septante : καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος) voir dans ces mots l'annonce de l'origine éternelle du Messie? Pris au sens littéral, le texte hébreu n'implique pas cette doctrine, bien moins encore celle du mystère de la sainte Trinité comme le prétend Knabenbauer : *Modus loquendi demum mysterio SS. Trinitatis patefacto clare patet. Commentarius in prophetas minores,* Paris, 1886, p. 442. Malgré la solennité des termes employés par le prophète, il ne semble pas, en effet, qu'il y ait lieu de leur donner un autre sens que celui qu'ils ont, soit un peu plus loin dans le livre même de Michée, VII, 14, 20, soit dans le livre d'Isaïe, LI, 9; il s'agit des jours du lointain passé auxquels remonte la souche davidique dont sortira le Messie. Qu'à l'époque de Michée, David n'ait encore pu apparaître comme un personnage d'une si haute antiquité (Nowack, Marti, J. M. P. Smith), là n'est pas la question, « notons plutôt que Michée ne parle pas des origines antiques du futur dominateur en se tenant au point de vue de sa propre époque, mais en se plaçant au point de vue de l'époque de l'avènement du dominateur. C'est en effet *le titre* de l'origine antique de ce dernier qu'il expose, et il est évident que ce titre était à faire valoir en rapport direct avec celui dont il devait établir le droit ou l'autorité. D'ailleurs en rattachant la généalogie du Roi-Messie à la souche davidique, le prophète pouvait tenir compte de l'origine antique de cette souche elle-même. La prophétie n'offre rien d'incompatible avec la supposition qu'elle a été prononcée à une époque, où les descendants de David occupaient le trône et par Michée lui-même. » Van Hoonacker, *op. cit.,* p. 389-390.

Après avoir ainsi annoncé les origines du dominateur en Israël, le prophète poursuit, en fixant l'époque de son avènement et les caractéristiques de son gouvernement. Mich., V, 3-4. Si, à première vue, le ℣. 3 : « Il (Jahvé) les livrera donc jusqu'au temps où celle qui doit enfanter ait enfanté » n'apparaît pas en relation logique avec ce qui précède immédiatement, il n'en fait pas moins partie du contexte, car l'épreuve dont le peuple doit être délivré, est supposée au ℣ 1 (Hébreu, IV, 14), formant le début du passage; la pensée est celle-ci : l'avènement du futur Roi-Sauveur marquera la fin de l'épreuve d'Israël qui ne sera livré aux mains de ses ennemis, que jusqu'au temps que celle qui doit enfanter aura enfanté. L'allusion manifeste que ces mots renferment à la prophétie

relative à la naissance de l'Emmanuel, Is., VII, 14, confirme encore l'interprétation messianique du passage; ce n'est pas là d'ailleurs le seul point de contact entre l'oracle de Michée et celui d'Isaïe VII-XI; tous deux esquissent du futur libérateur un portrait aux nombreux traits communs. Cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 63-64. L'œuvre de salut s'opérera par le retour du « reste de ses frères aux enfants d'Israël »; il s'agit sans doute de ceux qui avaient été moralement séparés par le schisme de l'Israël véritable, demeuré fidèle à la dynastie de David d'où doit sortir le libérateur. Ce n'est donc pas d'un retour matériel après l'exil ou la dispersion qu'il est ici question, mais d'un retour moral à l'unité nationale et religieuse. Autorité et sécurité enfin caractériseront le gouvernement du dominateur en Israël, car c'est par la puissance de Jahvé et la majesté de son nom qu'il régnera, tandis que son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre.

La fin du passage, ℣. 5-6, considère, selon le procédé accoutumé des prophètes, le salut messianique futur en rapport avec les malheurs ou les dangers de l'heure présente, en l'espèce le péril assyrien. Un doute sérieux existe au sujet de son authenticité; si tout le texte de ces deux versets n'est pas à rejeter (Marti), le commencement du moins 5-6ª pourrait être tenu pour une addition de seconde main (Van Hoonacker). Ici encore l'analogie est remarquable entre le libérateur d'après Michée et d'après Isaïe, IX, 5-6.

Conclusion. — L'enseignement du prophète Michée, on peut s'en rendre compte par ce qui précède, s'il n'a ni l'ampleur ni l'éclat de celui de son illustre contemporain Isaïe, n'en constitue pas moins un élément essentiel de l'activité prophétique au VIIIᵉ siècle. Par la vigueur de ses reproches à Israël qui rappelle la véhémence d'Amos, par la prédiction de la ruine de Jérusalem et de son temple, qui devance les sombres oracles de Jérémie, par la splendeur de ses perspectives messianiques inséparables de celles d'Isaïe, Michée a contribué au maintien en Israël de la crainte salutaire de Jahvé et des espérances en un avenir glorieux. Fidèle interprète de son Dieu, il n'aura pas tenu qu'à lui que le peuple choisi ne remplît toujours dignement son rôle providentiel dans le monde, et n'eût en Jahvé cette foi vive et confiante qu'il formule en termes si élevés, aux derniers versets de son livre : « Quel Dieu est pareil à toi (Jahvé), enlevant l'iniquité et pardonnant la prévarication au reste de ton héritage. Il ne s'obstine pas dans sa colère car il aime, lui, la miséricorde. Il aura encore pitié de nous, il foulera aux pieds nos iniquités. Tu jetteras dans les abîmes de la mer tous nos péchés. Tu seras fidèle à Jacob, propice à Abraham, comme tu l'a promis à nos pères depuis les jours de l'âge antique. » VII, 18-20.

Pour les commentateurs de l'ensemble des douze petits prophètes voir la bibliographie des articles déjà parus sur ces prophètes et aussi l'art. MESSIANISME, col. 1429.

Parmi les ouvrages spéciaux sur le livre de Michée on peut mentionner : L. Reinke, *Der Prophet Micha*, Giessen, 1874; C. P. Caspari, *Ueber Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift*, Christiania, 1851-1852; Roorda, *Comment. in vaticinia Michæ*, Leyde, 1869; E. C. Arnaud, *Étude sur le prophète Michée*, Genève, 1882; Cheyne, *Micah, with notes and introduction*, Cambridge, 1882; V. Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887; Stade, *Bemerkungen über das Buch Micha*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1881, t. I, p. 161-172; du même, *Weitere Bemerkungen zu Micha, I V-V*, dans la même revue, 1883, t. III, p. 1-16; du même sur Michée, I, 2-4 et VII, 7-20, même revue, t. XXIII, p. 163; Nowack, *Bemerkungen über das Buch Micha*, même revue, 1884, t. IV, p. 277-291; Pont, *Micha-Studiën*, dans *Theologische studiën*, 1888, p. 235-246; 1889, p. 451-453; 1892, p. 329-360; Kosters, *De Samenstelling van het boek Micha*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 249-274; J. T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joël*, Gütersloh, 1898; J. H. Taylor, *De prophetie van Micha*, Arnheim, 1891; Halévy, *Recherches bibliques : le livre de Michée*, dans *Revue sémitique*, 1904, t. XII, p. 97 sq., 193 sq , 289 sq., 1905 sq., t. XIII, p. 1 sq.; H. Donat, *Micha, II, 6-9* dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, t. IX, p. 350-366; L. Delporte, *Michée, I, 5 et 7*, même revue, 1913, t. XI, p. 235-248; J. C. Peiser, *Micha V*, dans *Orientalische Literaturzeitung*, 1917, t. XX, p. 363 sq.; K. Budde, *Das Rätsel von Micha I*, dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1917, t. XXXVII, p. 77 sq.; du même, *Micha II und III*, même revue, 1919-1920, t. XXXVIII, p. 2 sq.; Bruno, *Micha und der Herrscher aus der Vorzeit*, Leipzig, 1923; Gunkel, *Der Micha-Schluss* (*Mich., VII*, 7-20) dans *Zeitschrift für Semitistik*, 1924, p. 145 sq.; Prætorius, *Zum Micha Schluss*, même revue, 1924, p. 72 sq.; Posner, *Das Buch des Proph. Michah*, Francfort, 1924; Burkitt, *Micah VI and VII, a northern prophecy*, dans *Journal of biblical literature*, 1926, p. 159 sq. A noter aussi les articles sur Michée, parus dans les différentes encyclopédies : d'Ermoni, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible;* de Seisenberger, dans Wetzer-Welte, *Kirchenlexicon;* de Volck, dans Hauck, *Protest. Realencyklopädie;* de Cheyne, dans *Encyclopaedia biblicà;* de Nowack, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible.*

A. CLAMER.

1. MICHEL Augustin (1661-1751) naquit en 1661 dans un petit village des environs d'Understroff (Haute-Bavière), et entra vers l'âge de vingt ans au couvent des chanoines réguliers de Saint-Augustin dans cette dernière localité. Envoyé à l'Université de Dillingen, il en revint docteur en théologie et *in utroque jure*, et professa longtemps dans son couvent. Il accepta finalement la cure d'Aspach, où il mourut en 1751. Fort estimé pour la profondeur de ses connaissances et l'aménité de son caractère, il avait été désigné comme conseiller ecclésiastique par l'électeur de Cologne, le prince-évêque de Frisingue et le prince-abbé de Kempten. Sa production littéraire qui est volumineuse est surtout consacrée à la morale : il y demeure fidèle à l'enseignement reçu des jésuites de Dillingen : 1° *De jure et justitia juridice et theologice tractata*, in-4°, Augsbourg et Dillingen, 1697; 2° *Discussio juridica de lege amortizationis contra L. B. de Schmid*, in-8°, Rome, 1699; 3° *Theologia canonico-moralis seu perfecta et practica instructio sacerdotis curati tam pro foro interno quam externo*, in-fol., 4 tomes en 3 vol., Augsbourg et Dillingen, 1710-1712, d'un probabilisme extrêmement résolu; 4° *Discussio theologica de contritione et attritione, ibid.*, 1710, où Michel réfute les opinions de Ledrou sur la nécessité d'un commencement d'amour de Dieu dans l'attrition; 5° *Confutatio infamis libri cui temerarius titulus est :* EXPOSTULATIO ET PROTESTATIO *qua reclamat adversus decretum pontificium quo centum et una propositiones damnatæ sunt Pasch. Quesnel presbyter Parisiensis*, in-8°, Landshut, 1719, publié aussi en allemand à Augsbourg, 1721 : *Gründliche Widerlegung jenes verschreiten Buchs*, etc.; l'auteur y prend très vivement à partie la *Protestation* rédigée en 1715 par Quesnel contre la bulle *Unigenitus*, flétrit les quatre évêques « appelant » et justifie la condamnation de chacune des propositions.

F. C. G. Hirsching, *Historisch-litterarisches Handbuch*, t. V *a*, Leipzig, 1800, p. 328, reproduit dans J. G. Meusel, *Lexikon der teutschen Schriftsteller*, t. IX, Leipzig, 1809, p. 161; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 1636 (appelle l'auteur *Michl*).

É. AMANN.

2. MICHEL D'ANCHIALOS, patriarche de Constantinople de 1169 à 1177. I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Certains manuscrits de date plus récente joignent au nom de Michel l'appellation « ὁ Ἀγχιάλου ». Sur cette donnée on a fait de ce personnage un évêque de cette métropole (cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 1512). C'est à tort,

car la lecture des meilleurs manuscrits, ὁ τοῦ Ἀγχιάλου marque, dans la terminologie du XIIe siècle, un rapport, non au siège lui-même, mais à son titulaire. Michel paraît avoir été à la fois le parent et le collaborateur de l'évêque d'Anchialos; en effet, il fut élevé par ce prélat, cf. S. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τὰ σωζόμενα, t. I, p. 74, dont il fut sacellaire, *Ephræmii Cæsares*, vers 10 183-10 184. Venu dans la suite à Byzance, il prit rang parmi les officiers patriarcaux et parvint à l'importante charge de protekdikos. Lampros, *op. cit.*, p. 82. Les sources le désignent aussi comme « ὕπατος τῶν φιλοσόφων ». Ce n'est là ni un simple titre, ni un brevet de science décerné par des admirateurs, comme le pense Loparev, *Viz. Vremennik*, 1907, t. XIV, p. 337, et le suppose Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, p. 365. Cette appellation désignait à la fin du XIIe siècle le recteur de la Faculté de philosophie érigée à l'Université nouvellement restaurée par Manuel Comnène. Michel nous l'apprend lui-même dans le discours qu'il prononça à l'occasion de son entrée en charge. La vaste culture du professeur est célébrée tant par les historiens que par les panégyristes. Il ne nous reste qu'un seul témoin de son éloquence (voir *infra*). C'est surtout à son énergie et à son sang-froid, Lampros, *op. cit.*, p. 83, qu'il dut d'être choisi comme patriarche à la mort de Luc Chrysobergès, entre le 10 novembre 1169 et le 30 janvier 1170. Il devait, comme chef de l'Église, réaliser une œuvre canonique considérable (voir *infra* la bibliographie). Le pontificat de Michel d'Anchialos intéresse l'histoire de la théologie à un triple point de vue : par les mesures prises contre certaines hérésies, par l'attitude qu'il eut vis-à-vis de Rome, par les conditions qu'il mit à l'union projetée avec les Arméniens.

1° *Mesures contre les hérésies.* — La manie disputeuse de Manuel Comnène avait, en soulevant à tout propos les problèmes les plus délicats de la théologie, acculé les esprits les plus audacieux à de véritables nouveautés. Le basileus qui avait, par son intervention directe dans les débats, pris plaisir à les faire naître, eut la cruauté de les réprimer par le glaive et l'anathème.

A la question du sacrifice, réglée au synode de 1158, voir ci-dessus, col. 1338, avait succédé celle de l'infériorité relative du Christ, par rapport à son Père, exprimée par le verset de saint Jean : Ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν, XIV, 28. Celle-ci devait-elle s'entendre de la nature divine, de la nature humaine ou du composé théandrique? On avait donné à cette question, en 1166, une réponse solennelle qui avait semblé devoir être définitive. Cf. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel Comnène*, p. 644 sq. Or, à la mort de Luc, à la faveur des intrigues nouées pour la nomination de son successeur, l'affaire rebondit. Le métropolite de Corfou, Constantin, et Jean Irénikos, higoumène de Batala, furent les théologiens du mouvement. Revendiquant contre des mesures de police canonisées par des synodes le droit de parler de la nature humaine du Christ, ils l'isolaient complètement de sa personne divine par une abstraction mentale, κατὰ ψιλὴν ἐπίνοιαν. C'est seulement de la nature humaine ainsi considérée que le Christ a pu, disaient-ils, prononcer la phrase rapportée par saint Jean. Cette doctrine, s'il faut en croire Cinnamos, VI, 2, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 617 B, avait rencontré de nombreux partisans à la tête de l'Église; on prêtait même au patriarche des faiblesses pour la nouvelle école, et il était clair que l'aristocratie lui était ouvertement favorable. Seul l'empereur, trouvant unique l'occasion de discuter, tint tête à ses sujets, et son amour-propre, piqué au jeu, avait obtenu la condamnation de ses contradicteurs. En 1170 le débat, s'il ne prit pas la même ampleur, fut tout aussi passionné. L'évêque de Corfou, condamnant le synode auquel il avait souscrit, traitait publiquement d'hérétique le patriarche défunt; Jean Irénikos avait, lui, toujours réclamé contre la décision de 1166; il s'en était expliqué dans de *volumineux traités*, qui circulaient sans qu'on l'inquiétât. Des propos irrévérencieux tenus par lui sur le compte de l'empereur et du haut clergé firent qu'on s'en souvint. Une double procédure fut inscrite contre les délinquants, sans doute à dessein; car le verdict, portant sur le même délit de récidive, fut successivement impitoyable et clément. Le prélat, accusé d'hérésie, perdit toute dignité ecclésiastique (synode du 30 janvier 1170) tandis que l'higoumène, au prix d'un repentir simulé, obtenait son pardon et conservait sa charge (synode du 18 février 1170). Jean, fort de cette clémence, continua ses menées et on dut en venir à l'anathème l'année suivante; son nom fut associé à celui de Constantin et consigné dans le synodicon du dimanche de l'Orthodoxie. Sur ces démêlés théologiques, cf. L. Petit, *Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires*, dans *Viz. Vremennik*, 1904, t. XI, p. 465-493; P. Ouspenskij. *Le mouvement théologique à Byzance au XIe et au XIIe siècles*, dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique russe*, sept., oct. 1891. Dans la controverse dogmatique le patriarche apparaît au second plan aux ordres de l'empereur; il devait en politique prendre sur le maître de l'Empire une revanche éclatante.

2° *Rome et Byzance.* — On sait que Manuel Comnène tenta avec une rare persévérance d'unir les Églises grecque et romaine. A la base de ce dessein il y avait une visée politique; reprenant une idée de son grand-père Alexis, le basileus rêvait de rétablir à son profit l'unité des empires d'Orient et d'Occident, et demandait à être couronné par le pape; mais il savait que cela ne pouvait se traiter sans le retour des Grecs à l'obédience de Rome et prenait les devants.

Entamées sous Adrien IV, les négociations se poursuivaient avec Alexandre III. Vers la fin de 1167 le sébaste Jourdain avait fait au pape des propositions séduisantes de nature à le débarrasser de l'étreinte germanique. Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*, II Teil, p. 81, n° 1480. Le pape ne pouvait se résoudre à couronner un prince schismatique; il refusa l'or du basileus, mais pour ne pas sembler vouloir tout rompre, il envoya deux cardinaux porter à Byzance les conditions de Rome. On ne sait rien des tractations qui eurent alors lieu; un conseil de Latins dont Manuel prenait les avis dut beaucoup faciliter la tâche des légats, tout en piquant la susceptibilité des prélats grecs. En mai 1170, l'empereur faisait à nouveau pressentir le pape; ses apocrisiaires mirent cette fois au premier plan des négociations l'union des Églises; la contre-partie politique se réduisait à une simple question de mariage entre une nièce du basileus et un seigneur italien. Sur cette base les pourparlers s'engagèrent; puis une nombreuse et solennelle mission pontificale, composée de cardinaux, d'évêques et de théologiens alla porter à Constantinople les revendications du Saint-Siège. Le caractère de cette ambassade a été étrangement méconnu ou altéré par les historiens. Chalandon, *op. cit.*, p. 566, la confond avec la première; c'est à tort, car Michel était déjà patriarche quand il eut affaire avec elle; ce qui place son activité non en 1167 mais en 1170. Alexandre III réduisait au minimum les réclamations du Siège apostolique; trois conditions seulement étaient mises à l'union : la confession de la primauté romaine, la reconnaissance du droit d'appel et l'inscription du nom du pape dans les diptyques. Le fait, d'autant plus surprenant qu'il est impossible

de dire sous quelles influences exactement il s'est produit, avait été signalé et suffisamment prouvé par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, p. 664, 665. Norden, *Papsttum und Byzanz*, p. 96, faisant état d'un texte tendancieux et trop tardif pour être exact, a cherché sur ce point à Allatius une chicane téméraire. Avec mauvaise humeur, il a reproché à celui-ci d'avoir prêté à un pape antiallemand des condescendances pour les Comnènes, puis, sur le témoignage d'un polémiste de la fin du XIV[e] siècle Macaire d'Ancyre, imputé à l'intransigeance pontificale, s'exerçant partout et sur tout, l'échec des négociations.

Le mémoire rédigé par Michel d'Anchialos lui-même sous forme de dialogue et récemment publié par Loparev (cf. *Viz. Vremennik*, 1907, t. XIV, p. 344-353) montre l'inanité d'une pareille thèse; ce document met en une vive lumière le rôle joué par son auteur dont la fierté répugnait à des arrangements qui lui donnaient un maître. Le patriarche discute avec l'empereur lui-même sur les prétentions latines. Il émet sur la primauté romaine et le magistère suprême des avis aussi excessifs que paraissent modiques les demandes pontificales; il semble bien que Michel ait voulu par là rendre vain tout espoir de conciliation. On ne saurait reconnaître au pape le droit d'appel; les saints canons défendent en effet de porter une cause devant un condamné; or le pape est sous le coup des censures et ne saurait de ce fait juger les délinquants (n° 14, 17). C'est au contraire à lui et à tous les Latins qu'incombe l'obligation de venir à Byzance répondre de leurs crimes. Sur la primauté romaine la pensée du prélat est encore plus tranchée. « *Déchu de toute dignité pontificale, il* (le pape) *ne saurait être le premier de ceux qui ont conservé la grâce; ce n'est qu'un laïque, qui a besoin d'être sanctifié par d'autres, qui ne peut en sanctifier d'autres, ni promouvoir des prêtres, des diacres ou des clercs d'un rang inférieur* (n° 17); *ce n'est pas un pasteur, mais une brebis galeuse* »; et si on ne veut pas contaminer le troupeau fidèle, il faut s'en tenir soigneusement éloigné. D'ailleurs le pape ne peut pas réclamer la primauté au nom de saint Pierre; il conviendrait alors de faire cet honneur à Antioche ou plutôt à Jérusalem, où le Christ vécut, si les saints canons n'en avaient statué autrement, en décidant que le pouvoir civil et le magistère ecclésiastique devaient rester intimement liés; c'est pourquoi, depuis Constantin, le siège de l'orthodoxie est à Byzance, non plus à Rome; de plus, avec la primauté, le pape a perdu tous ses autres privilèges. Comme l'empereur plaide les circonstances atténuantes, les risques de guerre en Europe et en Asie, les désastres politiques déjà subis par la faute du schisme, Michel répond que, là où il s'agit de sauver les âmes, on ne saurait s'inquiéter des corps. Le péril turc ne l'effraie pas; et le prélat se laisse aller à un souhait sacrilège qui donne la mesure de son fanatisme : *Que le Turc soit mon maître, extérieurement, mais que le Latin ne me soit pas uni au spirituel; car, soumis au premier, je ne partagerai pas sa foi; mais accepter l'union avec le second sur une base dogmatique, c'est me séparer de Dieu* (n° 28).

Cette rigueur de propos n'allait pas sans une certaine contradiction dans la pratique et en théorie. D'une part en effet l'auteur loue chez Photius, traitant avec les Latins, le sens de l'*économie* dont il refuse le bénéfice à un empire aux abois (n° 31), d'autre part les Latins, hérétiques impénitents, n'ont pas été traités comme tels par les conciles antérieurs et ne le seront pas, à cause de la force et du danger qu'il représentent.

Au moment où les facilités faites par Rome semblaient devoir aboutir à un accord, ce réquisitoire fit tout échouer. L'ombrageux patriarche imposa sa volonté à un empereur qui n'avait ni la farouche énergie, ni non plus la sincérité dont plus tard fera preuve Michel Paléologue. Manuel Comnène permit à Michel de faire un de ces gestes imprudents que les ambitions de l'Occident ne demandaient qu'à exploiter; le synode qui devait conclure l'Union porta à l'instigation de ce prélat une excommunication solennelle contre le pape et ses adhérents; par une réserve singulière l'anathème ne leur fut pas jeté. Le *tome* de cette assemblée, aujourd'hui perdu, exposait la vraie foi des Grecs, les chefs d'accusation de ceux-ci contre les Latins, à qui on déniait le droit de réviser le procès qu'on venait de leur faire. D'après Macaire d'Ancyre, cf. Allatius, *op. cit.*, col. 665. Les légats ne se prêtèrent certainement pas à cette comédie antiromaine; il est cependant curieux que Hugues Éthérien et son frère Léon, qui étaient du conseil de l'empereur et l'assistèrent dans toute cette affaire, n'y fassent pas la moindre allusion. C'est sans doute à cette occasion que Michel, renouvelant le geste de Photius, y alla de sa lettre encyclique contre les erreurs des Latins. Allatius, *ibid.* Par ces mesures extraordinaires il fit échouer l'union des Églises; l'abîme du schisme se creusa; le fanatisme des Grecs porté par elles au paroxysme devait, quand la mort de Manuel lui laisserait libre cours, provoquer le massacre de tous les Latins en 1182 et appeler la revanche de 1204.

3° *Byzance et l'Arménie*. — Située aux confins de l'empire, l'Arménie pouvait, dans le conflit que Byzance soutenait avec les Turcs, subir l'influence de ses ennemis. Rétablir l'union religieuse parut encore ici au basileus le moyen le plus sûr de rattacher cette nation à sa fortune.

Les négociations provoquées par les Arméniens eux-mêmes promettaient d'aboutir, quand Michel eut à s'en occuper comme patriarche. Théorianos, chargé de traiter cette affaire, arriva en Arménie au printemps de 1170; il agit sur les instructions du patriarche défunt avec prudence et courtoisie. Les conférences dogmatiques aboutirent à un résultat capital : à la reconnaissance par les Arméniens de la doctrine des deux natures et des deux volontés dans le Christ. Cependant le catholicos réservait la question du vocabulaire; il pensait rester orthodoxe en maintenant la formule « *une seule nature* » afin d'éviter le reproche de nestorianisme, ce dont jusque-là lui et son Église avaient soupçonné les Grecs. *Nous confessons deux natures pour éviter la confusion des natures; et une seule nature pour marquer leur inséparabilité. P. G.*, t. CXXII, col. 240 C. Le nouveau patriarche fut aussi froissé du soupçon porté contre la foi de son Église que mécontent de la réserve faite par Nersès en matière dogmatique. Il rédigea *au nom de l'empereur* une longue réponse dépourvue de toute aménité, où ni le passé de l'Église arménienne ni son attitude présente n'étaient ménagés. Texte conservé par la *Disputatio II[a] Theoriani, P. G.*, t. CXXXIII, col. 223-232. Non seulement le légat byzantin devait obtenir la suppression pure et simple de la formule incriminée, sous laquelle se cachait ou une hérésie formelle ou une erreur inconsciente, *op. cit.*, col. 224 D, 225 A; il lui fallut de plus exiger l'abolition de certains usages liturgiques et disciplinaires. Théorianos, chargé à nouveau des négociations, emportait en outre deux autres lettres de pure politesse, l'une de l'empereur, l'autre du patriarche. Le catholicos consentit à toutes les exigences des Byzantins, mais conseilla la prudence. Un conseil national pouvait seul sanctionner les réformes qu'il s'engageait à faire; or, il se savait des ennemis irréductibles; d'autre part, la divulgation de certaines clauses secrètes venait de le mettre en mauvaise posture. Il ne désespérait cependant pas d'éclairer son peuple; il travaillait à réunir le synode

à cet effet, quand il mourut (8 août 1173). Son successeur, Grégoire IV, aussi dévoué que lui à la cause de l'union rencontra sur ce point la plus vive hostilité, motivée moins par l'opposition des races que par l'intransigeance des Byzantins. Le catholicos en référa à Manuel Comnène (1175). Celui-ci répondit sur le tard par une nouvelle ambassade, janvier, 1177; cf. Dölger, *op. cit.*, t. II, p. 87, n. 1527. Le basileus venait de trouver dans la liturgie des Arméniens des preuves adéquates de leur orthodoxie. De son côté, le patriarche, assagi par les précédents insuccès, se résolvait à user d'économie, et bornait ses prétentions à la suppression de la formule *une seule nature en Jésus-Christ*. Michel ne devait pas connaître les effets d'une concession qui dut beaucoup coûter à sa fierté. Les négociations se poursuivaient encore quand la mort le frappa lui-même vers mars 1177. Pour toute cette question voir Tournebize, *Histoire de l'Arménie*, p. 245-253; Chalandon, *op. cit.*, p. 655-659.

II. Œuvres. — En dehors du dialogue déjà cité, il ne nous reste de Michel d'Anchialos qu'un seul discours, dont l'authenticité n'est pas douteuse. C'est une adresse à Manuel Comnène conservée dans le cod. *Oxon. Barocc. gr. 131*, fol. 186b-190 et le *Scor. gr. Y-II-10*, fol. 132 r°-139 r°, éditée par W. Regel, *Fontes rerum byzantinarum*, fasc. 2, Pétersbourg, 1917, d'après ce dernier manuscrit. A la suite d'Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occ. et or. perpetua consensione*, p. 665, Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI *a*, p. 227, et Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., p. 91, font à Michel l'honneur d'un court mémoire sur la messe des présanctifiés; cf. *Ambros. gr. 290*, fol. 2-4 r°; *290*, fol. 97-98 v°. Nous n'avons trouvé nulle part la justification de cette attribution. Les diverses suscriptions de manuscrits ne parlent en effet que d'un *Michel patriarche;* Stevart auquel s'en prend Allatius ne le désigne pas autrement. En ce cas, il est à peu près sûr que l'auteur de l'opuscule est le patriarche Michel l'Oxite (1143-1146), d'ailleurs connu pour ses ordonnances et ses traités liturgiques. C'est sous le nom de ce patriarche qu'à bon droit l'a édité M. Gédéon, Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, p. 31-36. Fabricius cite également comme ouvrage de Michel d'Anchialos un *Synodicon contra Armenos* que la seule autorité de Nicolas Comnène Papadopoli, dont il se réclame, ne saurait nous imposer.

Le *Régeste* de Michel d'Anchialos comprend outre les lettres déjà mentionnées une série d'actes patriarcaux réglementant : 1° La juridiction des évêques en matière d'ordination, cf. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 210 sq.: 2° la situation des prêtres investis de dignités ecclésiastiques après leur entrée au cloître, Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 129A; 3° l'exercice des fonctions civiles par les clercs, *P. G.*, *ibid.*, col. 85; 4° trois cas de mariages entre parents, cf. Mansi, *ibid.*, col. 122 et 129 BC; le troisième est inédit dans le *Sinait. gr. 482* (*1117*) fol. 229b-230a; 5° la répression de rites superstitieux. *P. G.*, *ibid.*, col. 741.

Deux autres actes réforment deux sentences de Luc Chrysobergès, Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. II, p. 24, 27; un troisième dénie aux métropolites le droit de créer de nouveaux évêchés dans leur province. Gédéon, *ibid*, p. 26. A la naissance du fils du basileus, Alexis, le patriarche prit une mesure extraordinaire et fit prêter par son synode serment à l'héritier présomptif. Cf. *Viz. Vremennik*, 1895, t. II, p. 388-393. — L'acte édité par Allatius, *De Eccl. occ. et or. perpet. cons.*, p. 671 sq., est à tort placé par Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mitt. und der neueren Zeit*, p. 86, n. 1516, sous le pontificat de Michel d'Anchialos en août 1173; il se rapporte également à l'administration de Michel l'Oxite (août 1143); il en est de même d'un autre acte attribué à notre Michel par Zachariæ, *Jus*, III, 500 (n. 1).

Il existe trois éloges de Michel d'Anchialos dus à Michel Akominatos et à Eustathe de Thessalonique; l'un est édité par S. P. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τὰ σωζόμενα, t. I, p. 72-92; c'est un modèle de rhétorique creuse; les deux autres, rédigés par Eustathe qui devait beaucoup au défunt, se trouvent dans le *Cod. Scorial. Y-II, 10*, fol. 157-164 v° et 164 v°-178 v°, et se trouvent imprimés dans le recueil déjà cité de Regel.

Pour les autres sources, consulter P. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel Ier Comnène*, p. 646-661. On trouvera également dans cet ouvrage une abondante littérature, p. LIII-LIV; les études les plus importantes et les plus récentes ont été citées dans le corps de l'article.

V. Laurent.

3. MICHEL DE BOLOGNE, savant exégète et théologien carme du XIVe siècle. I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Michel Anguani ou De Anguanis, dit à tort Aiguani, Angriani, etc., plus connu sous le nom de Michel de Bologne, naquit à Bologne. La date de sa naissance nous est inconnue, ainsi que celle de son entrée au couvent des carmes de sa ville natale. Ses supérieurs l'envoyèrent étudier à l'Université de Paris. Plusieurs chapitres généraux le chargèrent d'expliquer les *Sentences* en cette même ville. Celui de Ferrare, 1357, le nomma pour la septième année, c'est-à-dire 1364; celui de Bordeaux, 1358, pour la cinquième année, 1363; enfin celui de Trèves, 1362, pour l'année scolaire alors commençante 1362-1363. Dans le catalogue des maîtres de Bologne, Anguani figure comme docteur de Bologne en 1371. Dans les actes du chapitre général d'Aix en Provence, 16 mai 1372, nous le trouvons comme définiteur pour la province carmélitaine de Bologne avec le titre de Maître.

Il fut élu provincial de sa province de Bologne aux chapitres généraux du Puy-en-Velay, 1375, et de Bruges, 1379. Comme le général Bernard Olerius adhérait au parti du pape d'Avignon, Clément VII, le pape de Rome, Urbain VI, le déposa et nomma Michel de Bologne vicaire général par bref du 19 avril 1380. Ainsi commença le schisme qui divisa l'ordre jusqu'à l'élection de Jean Grossi comme général de tout l'ordre, 26 avril 1411. Anguani eut sous son obédience les religieux des pays qui adhéraient à Urbain VI, tels, par exemple, l'Italie (moins le royaume de Naples), la Hongrie, la Pologne, l'Allemagne, la Flandre, l'Angleterre et la Gascogne, etc. Le nouveau vicaire général convoqua, en 1381, le chapitre général à Vérone, où en vertu d'un bref du pape Urbain VI, on élut des définiteurs suppléants en remplacement de ceux des provinces qui suivaient le parti de Bernard Olerius. Le chapitre ainsi constitué élut à l'unanimité Michel de Bologne comme général et celui de Bamberg en Bavière, 1385, le confirma dans cette charge. Au dire de certains auteurs, Michel de Bologne aurait en personne visité les couvents carmélitains d'Angleterre; en réalité il ne le fit que par l'intermédiaire de son frère, Bernard de Bologne, qu'il avait, à cet effet, constitué visiteur général d'Angleterre. Lorsque le général se rendit à Gênes, en 1386, pour y saluer le pape Urbain VI, celui-ci le déposa. On ne sait au juste le motif de cette déposition. Mais les auteurs supposent généralement que cette disgrâce échut à Anguani du fait qu'il adhérait à un cardinal que le pape fit mourir en cette même année, ou parce qu'il était grand ami de l'archidiacre de Burgos, son ancien disciple, personne suspecte à Urbain. Le pape nomma vicaire général à sa place Jean de Raude, alias de Palude, qui fut ensuite élu général au chapitre de Brescia, 26 mai 1387. Quant à Anguani, il se retira en son couvent de Bologne, et s'y adonna avec ardeur

aux études sacrées et à la continuation de ses nombreux ouvrages. Il occupa la chaire d'Écriture sainte à l'université de cette ville et fit l'exégèse du psautier. Après la mort d'Urbain VI, le pape Boniface IX, par le bref du 25 juillet 1395, nomma Anguani vicaire général de la province de Bologne avec pouvoir de visiter et de réformer, tout en restant sous l'obédience du général, Jean de Raude. Il reparut au chapitre général de Plaisance, 21 mai 1396, comme définiteur pour la province de Bologne. Enfin il mourut à Bologne, le 16 novembre 1400. Homme vraiment éminent tant par sa haute vertu et sa prudence consommée que par son grand savoir, il a bien mérité de l'Église et de son ordre. Il fut conseiller de plusieurs papes. Il fut philosophe, théologien et exégète, comme l'attestent ses œuvres. Le chapitre général de Venise, 1524, ordonna de répandre dans l'Ordre les œuvres éditées de Jean Baconthorpe (Bacon) et de Michel de Bologne; celui de 1518 tenu en la même ville statua qu'on suivrait dans l'ordre la doctrine de ces deux maîtres, mais qu'on aurait soin de corriger les éditions défectueuses de leurs œuvres.

II. Œuvres. — Parmi les œuvres imprimées mentionnons : 1° *Quæstiones sublilissimæ el facillime disputalæ... in qualuor libros Senlentiarum explicitæ*, œuvre qu'il composa pendant son lectorat à Paris. Elles furent éditées pour la première fois à Milan, chez Léonard Vegii, 1510; puis à Venise, chez Jean Guerrilius, 1623. Certains auteurs donnent comme titre à cet ouvrage : *Commentarii in IV Senlenliarum* ou *In libros Senlenliarum commenlarii;* le titre exact est celui que nous avons donné (cf. Daniel de la V.-M., *Speculum;* Mazzuchelli et Fantuzzi). Cependant à la bibliothèque de l'université de Bologne on conserve un ms. *1520*, in-4°, intitulé : *Commentarii in Sententias*. Ce ms. avait appartenu à Matthieu de Bologne († 1412).

2° *Commenlarii in Psalmos Davidicos*. D'après Louis Jacob, cet ouvrage aurait été publié pour la première fois à Milan, 1510, chez Léonard Vegii; mais cet auteur aura confondu cette édition avec la 1re édition de l'œuvre précédente; car la première édition qu'on en connaît est l'anonyme d'Alcala de Hénarès, 1524, 2. t. in-fol., faite par les soins de Jean Fonseca, évêque de Burgos, d'après le ms. de la bibliothèque des hiéronymites de Lostoros de Guisando; cette édition fut suivie de deux autres également anonymes : Lyon, 1581 et 1588-1589, 2 t. in-fol. Enfin, par ordre du chapitre général de Rome, 1598, le procureur général, Basile Anguisciola, compara l'édition de Lyon 1588-1589 avec les mss. des carmes de Bologne (de 1397, 5 vol.) et ceux des carmes de Venise (de 1397-1423) et donna une édition corrigée, imprimée à Venise, 1600-1602, 3 t. in-4°. Dans une lettre préface il démontre péremptoirement que l'ouvrage est de Michel de Bologne : 1. parce que ces mss. le lui attribuent ; 2. pour des motifs de critique interne : en effet, dans cet ouvrage Anguani renvoie 15 fois à « *son* » *Dictionnaire théologique*, ainsi qu'à divers autres de ses ouvrages. Aussi le Saint-Siège par bref du 20 décembre 1601 (*Bullar. carmel.*, II, p. 313b-314b) ordonna que dorénavant l'ouvrage serait publié sous le nom de son auteur, Michel de Bologne. De fait on peut citer encore les éditions de Lyon, 1603, 1610, 1651, 1656; Venise, 1608 et Paris, 1613, 1616 et 1626. En vain le dominicain français Rammon et le bénédictin Michel Ximenez Barrancou essayèrent-ils d'attribuer cet ouvrage au bénédictin Pierre Bersuire (Berchorius, † 1362), la réponse du carme Jean de Saint-Ange (1721) trancha définitivement la question en faveur de l'ordre des carmes.

Parmi les ouvrages inédits mentionnons : 3° l'*Abécédaire* ou *Dictionnarium sacrum*, 2 tomes, ms. *1652 a* et *b* de la bibliothèque de l'université de Bologne provenant du couvent des carmes de cette ville; un autre ms. existe au collège Saint-Albert des carmes de Rome. L'ouvrage resté incomplet ne contient que les trois premières lettres. Le chapitre général de 1620 décréta, mais en vain, que cette œuvre serait publiée et continuée. Anguani fut le premier à inaugurer ce genre d'études. 4° *Alphabelum theologicum*, ms. existant au collège Saint-Albert des carmes de Rome. 5° *Leeluræ in psalmos*, 4 vol. ms. *1652*, *c-f*, de la bibliothèque de l'université de Bologne. Manquent les ps. I-XXV. Cet ouvrage est cité par Cornelius a Lapide, Knabenbauer, etc. 6° *In psalmos pænitentiales lectura*, ms. à Gênes du XVIIe siècle. 7° *Tabula in libros Sentenliarum*, ms. *1081*, du musée Calvet à Avignon. Puis des *Commentaires* sur Job, Michée, saint Matthieu, saint Marc, saint Luc; des *Postilles* sur l'évangile de saint Jean et l'Apocalypse; une description de la *Passion de Notre-Seigneur;* une *Exposilion du Pater el de l'Ave;* un excellent *lraité de l'Immaculée Conceplion*, cité et fort loué par les auteurs qui ont écrit sur la matière, comme sont Arnold Bostius, Ferdinand de Salazar, etc. *Des commentaires sur toute la philosophie; Quatre livres sur l'Élhique d'Aristote; Un livre sur Valère Maxime; Tabula Moralium S. Gregorii; Tabula seu Index decreti a Gratiano colleeli;* enfin des collections de *sermons* et de *lettres*.

Quant à la doctrine de Michel de Bologne plusieurs points sont à critiquer. Cosme de Villiers pourtant cherche à en expliquer quelques-uns. Michel admet avec Pierre Lombard, *I Sent.*, dist. XLV, cap. VII, que la volonté divine, dite de bienveillance, *beneplaciti*, est toujours efficace et effectuée. Il admet une double prédestination : l'une selon la justice présente, l'autre selon la prescience éternelle de Dieu. Même beaucoup de prédestinés selon la justice présente, seraient parfois réprouvés selon la prescience éternelle de Dieu.

Quant aux mérites, il admet que la volonté est plutôt passive qu'active : « La volonté, dit-il, n'a par elle-même aucune disposition pour mériter; celle-ci lui vient de l'Agent (Dieu). La volonté concourt néanmoins à l'acte méritoire, mais la qualité d'être méritoire, l'acte ne le tient point de la volonté, mais de Dieu, c'est-à-dire, de la grâce. »

Avec Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XVIII, Anguani admet qu'il faut un acte de charité ou de contrition parfaite pour obtenir la rémission des péchés, même dans le sacrement de pénitence. De plus que les prêtres, par le pouvoir des clefs, n'ont le pouvoir de remettre ni la coulpe, ni la peine éternelle, mais seulement la peine temporelle du péché déjà pardonné par l'acte de charité parfaite.

Il est de même partisan de l'opinion de Pierre Lombard, Pierre Prévostin, Henri de Bartolomei de Suse, Guido Terreni, etc. d'après laquelle « l'oraison ou la messe dite pour mille, voire même pour tous ceux qui sont en état de grâce, vaut pour chacun d'eux autant que si elle avait été dite pour un seul; ce qui doit s'entendre *ex opere operato* et non *ex opere operantis*... En tant que satisfactoire, cependant, l'oraison n'est pas également profitable pour tous, parce que sa valeur satisfactoire est finie. »

Cf. Jean Trithème, *De ortu et progressu ac viris illustribu Ord... carmel.*, Cologne, 1643, l. II, p. 52; Jean Bale, *Catalogus Priorum generalium*, n. 18, Oxford, Bodléienne, ms. *Selden. 41*, supra; Musée Brit., ms. *Harley 1819*, fol. 87 *a*; ms. *Harley 3838*, fol. 187 *a*; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1656, t. IV, p. 700-721, 738, 748, 752-754; Daniel de la V. M., *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 532-533, n° 955; *Speculum carmel.*, Anvers, 1680, t. II, p. 894, n. 3052-3053; Élisée Monsignani, carme, *Bullarium carmelitanum*, Rome, 1715 et suiv., t. I, p. 143-149, 153; t. II, p. 313-314; Michel Ximenez Barraneon, *Incognitus per se cognitus*, Madrid, 1720, in-8°, *Incognitus apertius cognitus*

ibid., 1722, in-8°, *Conclusio allegationis in lite super certitudine auctoris incogniti in Psalmos, ibid.*, 1728, in-8°; Jean de Saint-Ange, Ord. carm., *Dissertatio apologetica pro incognito per se cognito*, Madrid, 1721, in-4°; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 433-445, n° 141 et col. 447-448, n° 144; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Padoue, 1754, t. I, p. 263; t. V, p. 74 *a*; Giammaria Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, 1753-1763, t. I*b*, p. 780-785; Jean Fantuzzi, *Notizie degli scrittori Bolognesi*, Bologne, 1781-1794, t. I, p. 76-90;t. IX, p. 15-16; Alexandre Budinsky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin, 1876, p. 198-199; Benedict Zimmerman, C. D., *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, t. I, p. 201-202, 254-255 et 408; *Acta capit. gener. Ord. carmel.*, Rome, 1912, t. I, p. 46, 48, 51, 67, 73, 78, 84-98, 105, 112, 116, 338, 344, 376 et 429; *Analecta Ord. carmel.*, t. III, Rome, 1914, p. 140; t. V, 1924, p. 162, note 1.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

4. MICHEL CÉRULAIRE patriarche de Constantinople de 1043 à 1058, sous lequel se consomma la rupture entre l'Église latine et l'Église grecque. I. Vie. II. Le conflit avec Rome (col. 1680).

I. VIE. — 1° *Avant le patriarcat.* — Bien que l'on soit assez renseigné sur certaines parties de la vie de Michel Cérulaire (voir à la bibliographie l'énumération des sources), il n'est pas facile de reconstruire de manière tout à fait exacte son *curriculum vitæ*. La date de sa naissance n'est pas connue; on peut la fixer par conjecture aux premières années du XI° siècle. Il appartenait à une famille sénatoriale de Constantinople, dont les membres avaient joué un certain rôle; son père remplissait dans l'administration des fonctions importantes. Michel et son frère aîné reçurent une éducation fort soignée qui devait les préparer aux carrières publiques; il ne paraît pas, en effet, que l'on eût destiné l'un ou l'autre à être d'Église.

Ce fut un drame de famille qui détermina la vocation de Michel, à une époque où il était déjà, semble-t-il, entré dans le *cursus honorum*. En 1040, un complot se forma contre le gouvernement oppresseur du basileus Michel IV le Paphlagonien (1034-1041), que l'on voulait détrôner. La conspiration fut découverte et Cérulaire s'y trouva englobé, à tort ou à raison; sur sa participation au complot, sur le rôle qu'il y joua les historiens byzantins ne sont pas d'accord. S'il fallait accepter la donnée de Jean Skylitzès, Cérulaire aurait été l'un des principaux meneurs et c'est lui qu'on aurait songé à élever sur le trône. Voir J. Skylitzès, trad. latine, p. 106, 108; cf. Cédrénus, *P. G.*, t. CXXII, col. 264 A. Quoi qu'il en soit, Michel Cérulaire et son frère furent arrêtés, condamnés à la déportation, et séparés d'ailleurs l'un de l'autre. Le basileus, pour rendre Michel inoffensif, le pressait vivement de prendre l'habit monastique; ni promesses, ni menaces ne parvinrent à le faire céder. Mais un jour il apprit que son frère s'était suicidé dans sa prison. Cette affreuse nouvelle amena en lui une crise profonde; Michel se fit moine et sembla pour toujours renoncer au monde. Pour le détail de tout ceci, voir Psellus, *Oraison funèbre de Michel*, p. 312-320.

Très peu après, Michel V surnommé le Calfat succédait à Michel le Paphlagonien (décembre 1041); une amnistie fut accordée dont bénéficia Cérulaire qui rentra à Constantinople, mais fut tenu à l'écart comme suspect. Le règne du Calfat ne dura guère; le 21 avril 1042, il était renversé par l'émeute, aveuglé et jeté au couvent du Stoudion. La vieille basilissa Zoé reprenait le pouvoir, et au bout de quelques semaines épousait (c'était son troisième mariage) Constantin Monomaque qui régnerait de 1042 à 1055. Dès lors la fortune de Michel Cérulaire allait commencer. Pendant la première année de Constantin IX, il serait le conseiller le plus écouté du nouveau basileus, disposant presque en maître des « affaires divines et humaines ». Il paraît bien que Michel conservait néanmoins l'habit monastique; mais il aurait été élevé à la dignité de syncelle du patriarche, situation considérable et qui désignait souvent le titulaire à la succession. Sur cette promotion à la dignité de syncelle, voir la Σύνοψις χρονική, éditée par K. Sathas, *Biblioth.*, t. VII, p. 164. La succession ne se ferait pas attendre; le 22 février 1043, mourait le vieux patriarche Alexis, qui depuis 1025 gouvernait l'Église de Constantinople. Un mois plus tard, le jour de l'Annonciation, Michel Cérulaire était ordonné pour le remplacer. Nous n'avons aucun renseignement sur la manière dont il fut élu; rien n'indique que son accession au trône patriarcal ait été plus irrégulière que celle de ses prédécesseurs. Depuis longtemps à Constantinople la volonté du basileus jouait dans la désignation du patriarche un rôle prépondérant. On sait qu'à la même époque des errements analogues étaient suivis en Occident; vraiment les Latins auraient mauvaise grâce à chicaner Cérulaire sur les circonstances de son élection.

2° *Le patriarcat.* — Les historiens byzantins sont très sobres de détails sur la plus grande partie du pontificat de Michel; le grand événement auquel nous avons coutume d'attacher son nom, la rupture avec la vieille Rome, obtient à peine d'eux une brève mention. Seul Psellus, dans deux pièces de caractère tout opposé, le réquisitoire qu'en une circonstance fameuse il a dressé contre le patriarche déchu et l'oraison funèbre qu'il lui a consacrée peu de temps après, nous donne quelques aperçus sur ce que fut l'activité de Cérulaire. Encore faut-il les dégager des développements prolixes ou le « consul des philosophes » (vrai prince des bavards) les a noyés. Influent à la cour Michel le fut à coup sûr, mais ce n'est pas, semble-t-il, à la flatterie qu'il devait cette influence; calme, grave, il en imposait par son caractère ascétique et son intelligence. Son loyalisme resta acquis au basileus au moment même des plus rudes assauts, mais le patriarche sut conserver toute son indépendance vis-à-vis du pouvoir. Esprit dominateur, « il témoignait, dit L. Bréhier, sa fidélité à l'empereur moins comme un sujet qui accomplit sa dette envers son souverain que comme une puissance qui en aide une autre. Dans le moine arrivé au trône pontifical subsistait toujours l'ambitieux qui avait rêvé un jour de devenir empereur ». *Le schisme oriental*, p. 80.

Nous reviendrons avec détail sur la crise de 1053-1054 où se consomma la rupture de Cérulaire avec Rome, malgré tous les efforts faits en sens contraire par Constantin Monomaque. Au moment psychologique le patriarche saura s'aider de l'émeute pour imposer au souverain son hostilité à l'endroit de Rome. L'issue de cette lutte, où il faillit être vaincu, lui donna soit à Constantinople même, soit dans l'ensemble des Églises orientales un immense prestige. Il en usa abondamment dans les crises politiques qui se succèdent à Byzance et qui vont amener la disparition de la dynastie macédonienne. Le 11 janvier 1055 meurt le basileus Constantin Monomaque. Une sœur de l'impératrice Zoé († en 1050), Théodora, qui vivait jusqu'alors dans la retraite, prend elle-même les rênes du pouvoir. La faveur de Cérulaire baissa et Psellus affirme dans son *Histoire* que, si la basilissa avait eu l'espoir de vivre plus longtemps, elle aurait cherché à déposer le patriarche, ἴσως μὲν οὖν καὶ μετέθετ' ἂν τὴν ἀρχήν, εἰ μή τινες αὐτῇ μακροὶ αἰῶνες τῆς ἐπικήρου ταύτης ζωῆς ἐχαρίζοντο. Dans K. Sathas, *Biblioth.*, t. IV, p. 207. En fait Théodora touchait à sa fin; elle mourait le 31 août 1056, en désignant pour héritier de l'empire un vieillard déjà cassé, Michel VI Stratiotikos. Ce fut Cérulaire qui, en cette conjoncture critique, assura la trasmission des pouvoirs, lui encore qui arrêta un début d'émeute qui mena-

çait d'emporter le nouveau souverain. Il espérait sans doute se créer des droits à la reconnaissance du basileus et reprendre la situation qu'il avait eue jadis sous Constantin Monomaque. Il n'en fut rien. Cérulaire, dès lors, passa dans l'opposition. Il n'est guère douteux qu'il n'ait encouragé de bonne heure le complot qui se forma à Pâques 1057 parmi les généraux mécontents, pour substituer Isaac Comnène au vieux Michel. Il est certain qu'au dernier moment il fut l'animateur du mouvement qui hâta la chute du Stratiotikos; c'est lui qui le 30 août proclama à Sainte-Sophie la déchéance de Michel, l'avènement de Comnène; c'est lui qui prit en main la direction de l'émeute, constitua le gouvernement provisoire en attendant l'entrée dans la « ville gardée de Dieu » d'Isaac Comnène qu'il couronna le 1[er] septembre. Sur la reconstitution de ces événements, voir H. Mädler, *Theodora, Michael Stratioticos, Isaac Comnenos* (dissert inaug.), Plauen, 1894, spécialement p. 10 sq.

De tels services, et témoignant d'une telle puissance, auraient dû créer au nouveau basileus une vive reconnaissance à l'endroit de Cérulaire. Ce fut d'abord ce qui arriva, et durant les premiers mois du règne le patriarche fut à l'apogée de son pouvoir. Sans aller jusqu'à prétendre que Cérulaire ait jamais songé à réunir dans ses mains les deux pouvoirs civil et religieux (cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 275), il faut bien reconnaître qu'il entendait gouverner le basileus; les témoignages très précis de deux contemporains, Michel d'Attalie et Jean Skylitzès, ne laissent aucun doute sur ce dessein, et il ne nous paraît pas nécessaire de recourir au réquisitoire de Psellus, pièce toute de commande, pour établir ce point. Mais Comnène n'était pas homme à se donner un maître; il résolut bientôt de se débarrasser du patriarche. Profitant du moment où, selon son habitude, Cérulaire s'était, quelques semaines avant Noël, retiré en un monastère suburbain, il le fit arrêter, jeter dans une embarcation et conduire dans l'île de Proconnèse (Marmara). Bientôt même on trouva que cette prison était encore trop rapprochée de Constantinople; ordre fut donné de transférer Michel à l'île d'Imbros, dans l'Archipel. Il s'agissait maintenant d'obtenir de lui une abdication en forme, qui permettrait de lui donner un successeur. Mais, dans son cachot, Cérulaire se refusa à faire la moindre concession; il fallut donc songer à une déposition en règle, et pour cela constituer un tribunal ecclésiastique devant qui l'on ferait comparaître le patriarche. C'est en prévision de ce procès que Psellus, l'ancien ami de Cérulaire, composa le réquisitoire dont il a été plusieurs fois question, et qui ne lui fait guère d'honneur. Le « consul des philosophes » en serait pour ses frais et pour sa honte. Le tribunal avait été réuni dans une ville de Thrace que Psellus ne désigne pas autrement, mais le vaisseau qui devait y conduire Michel fut entraîné par les courants dans la mer de Marmara et aborda au petit port de Madyte, assez loin, semble-t-il, de l'endroit prévu pour la comparution. C'est à Madyte que Cérulaire mourut quelques jours plus tard, accablé par les émotions de toute sorte, les fatigues et les mauvais traitements qu'on ne lui avait pas épargnés. C'était quelques jours avant Noël 1058.

A peine le patriarche est-il mort que la réputation de sa sainteté se répand dans toute l'Église d'Orient. Isaac Comnène affecte dès lors pour lui une vénération aussi grande qu'avait été sa sévérité. Sur son ordre le corps de Cérulaire est ramené en grande pompe à Constantinople, et le basileus vient lui-même honorer la dépouille mortelle, demandant pardon de ce qu'il avait entrepris contre le confesseur de la foi. On parla bientôt du miracle permanent qui s'opérait au tombeau de Michel, où sa main droite, placée en forme de croix, comme jadis quand il bénissait le peuple, demeurait sans corruption. L'année suivante, Isaac Comnène abdiquait à son tour, ayant désigné comme successeur Constantin X Doucas (1059-1067). Celui-ci était marié à Eudocie la propre nièce du patriarche défunt; l'apothéose de Cérulaire allait commencer. Le nouveau patriarche, Constantin Lichoudès, instituait en son honneur des panégyries annuelles. C'est à la première célébration sans doute que Psellus, désireux de se concilier la faveur d'Eudocie, prononça cette oraison funèbre démesurée où il célébrait la sainteté et les hauts faits de celui dont il avait jadis requis la condamnation. La politique connaît de ces revirements!

II. Le conflit avec Rome. — En exposant la carrière de Michel Cérulaire sans entrer dans le détail du conflit avec Rome, nous n'avons fait en somme que reproduire l'impression que laissent les écrivains byzantins.

Pour eux, en effet (et Psellus ne fait guère exception dans l'*Oraison funèbre*), le fameux conflit de 1054 auquel nous attachons aujourd'hui tant d'importance ne semble pas compter. C'est à peine si une Chronique byzantine du XIII[e] siècle (qui a peut-être été influencée par les idées latines) fait allusion à l'ambition de Michel de jouer en Orient le même rôle que le pape en Occident, κατὰ τὸν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν ἄγειν. Sathas, *Biblioth.*, t. VII, p. 164. Il y a plus. Les Latins eux-mêmes contemporains de l'événement ne semblent pas accorder beaucoup plus d'intérêt à un fait qui nous apparaît si gros de conséquences, et l'impression que donnent les acteurs mêmes du drame, c'est que Rome est sortie du conflit à son honneur. C'est finalement Michel qui fait figure de vaincu. Voir ci-dessous, col. 1702.

Et pourtant l'opinion est aujourd'hui, et depuis longtemps déjà, fermement ancrée, dans l'une et l'autre Église, que Cérulaire est responsable de la rupture, qui, plusieurs fois esquissée au cours des siècles précédents, a pris, de son chef, un caractère définitif. C'est à cause de ce geste que sa mémoire est honorée à Constantinople et dans les Églises qui relèvent plus ou moins de l'obédience byzantine, qu'elle est honnie à Rome et chez ceux qui dépendent d'elle. Ce n'est pas ici le lieu, semble-t-il, d'établir le bien-fondé de cette appréciation concordante, qu'il convient de renvoyer à une étude d'ensemble sur le schisme oriental. Voir Schisme oriental. Peut-être, en effet, le conflit de 1054 a-t-il eu un caractère plus épisodique qu'on ne le prétend d'ordinaire. Il reste qu'il a été un événement d'importance et dont il faut retracer ici très exactement et l'occasion et les diverses phases. C'est le seul but que l'on visera ici.

1° *L'occasion du conflit.* — Bien que l'on ait à maintes reprises soutenu le contraire, il nous paraît qu'au milieu du XI[e] siècle les relations étaient rompues depuis un certain temps déjà entre Rome et Constantinople. A coup sûr ce n'était pas l'état de guerre entre les deux sièges, mais de part et d'autre on semblait avoir pris son parti d'une situation qui, à d'autres époques, aurait semblé anormale. Il est bien certain, par exemple, que Michel Cérulaire, au moment de son élévation au trône patriarcal, en 1043, n'envoya pas à Rome de lettre synodique; certain également que sous son règne, et sans doute antérieurement déjà, le nom du pape n'était plus inscrit aux diptyques. Une attitude analogue était observée par les autres patriarcats orientaux, au moins par celui d'Antioche, le seul qui se trouvât en terre byzantine. La lettre par laquelle le patriarche Pierre notifia, en 1052, son élévation à saint Léon IX, causa à la curie romaine une joyeuse surprise, parce qu'elle reprenait une tradition interrompue: Tandem *per te videtur refloruisse sanctæ Antiochenæ Ecclesiæ studium et sentire quod est*

sentiendum, lui écrit le pape saint Léon. *Epist.*, CI, *P. L.*, t. CXLIII, col. 770 A.

De cette rupture des relations ecclésiastiques entre les deux moitiés de la chrétienté, ce n'est pas ici le lieu d'analyser les causes éloignées ou prochaines; il nous suffira d'avoir constaté le fait. Disons pourtant que les raisons qui, dans le domaine religieux, poussaient Constantinople à se retirer de l'obédience romaine étaient renforcées par les démêlés politiques qui, à tout instant, depuis l'époque carolingienne, mettaient aux prises les basileis avec les souverains temporels de l'Occident latin. Si les patriarches de la ville « protégée de Dieu » n'avaient que trop de tendances à rechercher une autocéphalie qui flattait leur orgueil, les empereurs byzantins avaient bien des raisons pour entretenir ces penchants.

En un point de l'espace surtout les frictions étaient continues entre les basileis et les césars occidentaux. Terre byzantine de par la conquête de Justinien au VIe siècle, l'Italie, lambeau par lambeau, avait été arrachée à l'Empire. A un moment du IXe siècle, la domination de Constantinople s'y était réduite à une étroite zone littorale dans la région du Sud. Mais, au Xe siècle, Byzance s'est relevée d'un long abaissement; sur toutes ses frontières l'empire romain s'est renforcé; de haute lutte il a repris une bonne partie des terres qui lui avaient jadis appartenu. L'Italie du Sud a été partiellement reconquise, les deux thèmes des Lombards et de Calabre ont été réorganisés, et il est possible, qu'à un moment ou à l'autre, sous le règne de Basile II le Bulgaroctone, on ait envisagé la conquête de Rome. C'est aussi vers l'Italie que, depuis l'établissement du Saint-Empire romain de la nation germanique les césars allemands tournent leurs ambitions. La fin du Xe, le début du XIe siècle sont remplis de leurs tentatives pour imposer leur suzeraineté jusqu'à l'Italie méridionale. Nous n'avons pas à dire ici les diverses expéditions allemandes entreprises en cette région, les secours fournis aux indigènes en révolte contre la domination byzantine, les efforts soutenus pour faire des principautés de Bénévent et de Salerne les points d'appui de la pénétration germanique. Il est inévitable que cette action allemande dans l'Italie du Sud ait exaspéré Constantinople; l'irritation du Sacré-Palais n'a fait que croître, et contre les césars occidentaux, et contre les papes de Rome qui ne sont trop souvent que leurs serviteurs. A une époque où les questions politiques retentissent immédiatement dans les affaires religieuses, les frictions dont nous venons de parler ne pouvaient guère favoriser les bons rapports entre les deux Églises de Rome et de Constantinople.

Or, par un singulier revirement, l'année 1050 va voir s'ébaucher puis se conclure une alliance entre le basileus Constantin IX, l'empereur Henri III et le pape Léon IX, et justement encore à cause des affaires italiennes. C'est qu'un *tertius gaudens* est survenu dans ces régions, qui profite de la lutte séculaire entre indigènes, Grecs et Allemands, pour se tailler un domaine de plus en plus étendu. C'est l'installation des Normands, dans l'Italie du Sud, ce sont leurs déprédations, c'est leur arrogance qui, dans le commun péril, vont amener l'union des anciens adversaires. Le représentant du basileus en Italie, Argyros, est l'inspirateur de cette politique nouvelle. Il l'a préconisée durant son séjour à Constantinople (entre 1049 et 1051); il la pratique dès qu'il est débarqué à Bari en 1051. Le basileus y est acquis; le pape Léon IX s'y rallie avec joie, il essaie, non sans succès, d'y rallier l'empereur germanique dans son voyage de 1052.

Mais à cette politique un homme ne trouvait pas son compte, c'était Michel Cérulaire. Une union politique entre le basileus et l'Occident, c'était de toute nécessité un rétablissement des relations religieuses entre la nouvelle Rome et l'ancienne; c'était la fin de l'autocéphalie où se complaisait Michel. On le voyait bien dès 1052, puisque le patriarche d'Antioche, choisi de Constantinople parmi les amis de Rome, inaugurait son règne en envoyant une synodique à Léon IX qui lui répondait au printemps de 1053 par l'envoi de sa profession de foi. *P. L.*, t. CXLIII, col. 769-773. Un jour ou l'autre le basileus exigerait sans doute de Cérulaire une démarche analogue; Cérulaire n'était pas homme à s'y résigner sans combat. Sa conscience même le lui interdisait. Persuadé comme il l'était que les Occidentaux erraient sur plusieurs points importants du dogme et de la discipline, il ne croyait pouvoir réaliser cette *communicatio in sacris* qu'impliquait le rétablissement aux diptyques du pape romain. Sur ce point il s'est expliqué d'ailleurs avec une suffisante clarté. Voir des textes encore partiellement inédits dont la traduction est donnée dans Ant. Michel, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, 1925, p. 35 sq.

2° *Le conflit à Constantinople.* — Il est des cas où l'offensive est la meilleure forme de défensive. C'est pour empêcher entre Grecs et Latins la collusion qu'il redoute, c'est pour défendre les prérogatives de son siège que Cérulaire se met le premier en campagne.

Déjà il avait vivement combattu, pendant le séjour d'Argyros à Constantinople, les vues pacificatrices de ce dernier; son irritation contre le catapan d'Italie avait pris la forme d'une haine personnelle, et à plusieurs reprises Argyros s'était vu refuser la communion. Michel à Pierre d'Antioche, lettre I, n. 7, *P. G.*, t. CXX, col. 788. C'est sans doute au même moment ou un peu après, mais à coup sûr sous la même inspiration, que Cérulaire agit contre les Latins installés à Constantinople. Depuis quelque temps déjà les Hongrois et les Amalfitains avaient dans la capitale leurs églises à eux, où la liturgie se célébrait selon le rite latin. Par ordre du patriarche ces lieux de culte furent fermés; des scènes de désordre eurent lieu où la populace fut montée contre les étrangers. A en croire une accusation postérieure du cardinal Humbert, le sacellaire Nicéphore serait allé jusqu'à des violences sacrilèges : les hosties des Latins auraient été foulées aux pieds, le pain azyme dont elles étaient faites n'étant pas susceptible d'abriter la présence réelle du Sauveur. Sur ces points, voir : S. Léon, *Epist.*, C, n. 19, et 29, *P. L.*, t. CXLIII, col. 758 et 764, et l'excommunication portée par Humbert, *P. G.*, t. CXX, col. 745-746A. Ces violences, dans la pensée de Michel, devaient rendre difficile, impossible même, l'union avec Rome.

Il n'y faudrait pas insister cependant. Sur tout ceci on n'eut à Rome que des renseignements incomplets, et il ne semble pas qu'on y ait attaché d'abord une importance tragique; l'émotion fut beaucoup plus vive quand, au printemps de 1053, fut transmise à la curie romaine, alors tout occupée des préparatifs de l'expédition contre les Normands, une lettre qui venait d'arriver à l'évêque de Trani, Jean, en provenance de Constantinople. C'était elle qui allait mettre le feu aux poudres.

3° *La lettre à Jean de Trani.* - Rédigée en grec, cette lettre avait été remise aussitôt au cardinal Humbert, le personnage le plus important de la curie, qui l'avait immédiatement traduite en latin.

Elle se donnait comme écrite par Léon, métropolite d'Achrida en Bulgarie. La Bulgarie était redevenue, depuis les conquêtes de Basile II en 1020, une province de l'Empire et avait été pourvue peu après d'une hiérarchie grecque dont Léon était pour lors le chef. En étroites relations avec le patriarche de

Constantinople, le métropolite bulgare n'avait pu agir que de concert avec celui-ci, et n'était en définitive que son porte-parole. On ne s'y trompa pas en Occident où la lettre sera toujours considérée comme provenant de Cérulaire. Jean, le destinataire, était évêque de Trani. Située dans le *thème des Lombards*, cette ville était encore politiquement au pouvoir des Byzantins, mais au point de vue ecclésiastique elle n'avait pas cessé de relever de Rome et suivait dès lors les usages latins. Par ailleurs Jean était l'ami d'Argyros, pour lors en pleine préparation militaire, et préoccupé d'assurer sa jonction avec la petite armée pontificale rassemblée par Léon IX. Texte de la lettre dans *P. G.*, t. cxx, col. 836 sq.

Étrange missive en vérité que cette lettre du métropolite bulgare! Elle se donne comme une invitation à négocier et elle a les allures d'un ultimatum, presque d'une déclaration de guerre. Elle veut expliquer aux Latins quels obstacles s'opposent encore à l'union, et elle le fait de manière à rendre dorénavant toute union impossible. Aussi bien elle ne s'adresse pas exclusivement à Jean de Trani, mais par son intermédiaire à tous les chefs religieux des Francs, πρὸς πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς τῶν Φράγγων, et au révérendissime pape. Écrite par charité pour Dieu, en même temps que par sympathie pour les destinataires, elle doit attirer l'attention des Latins sur l'indécence de leurs pratiques, qui sont le grand obstacle à l'accord définitif entre les deux peuples et les deux Églises. Ces pratiques, à savoir l'usage des azymes et le jeûne du samedi, assimilent en effet les Latins aux Juifs, et empêchent donc pour l'instant toute *communicatio in sacris*.

Cette thèse posée, la démonstration suivait, rapide d'ailleurs, que seul l'usage du pain fermenté dans l'eucharistie correspondait à l'institution du Christ, et que d'autre part le fait d'observer le jeûne du samedi mettait les Latins (on ne voit pas trop pourquoi) à la remorque d'Israël. Puis la lettre visait l'usage que se permettaient les Latins, contrairement au précepte apostolique, des viandes non saignées, πνικτὰ οἷς τὸ αἷμα αὐτοῦ συγκέκραται, la coutume aussi de supprimer l'*Alleluia* en carême, toutes erreurs considérables qui, loin de se justifier par l'autorité de Pierre et de Paul, mettaient leurs partisans en contradiction tant avec les apôtres, qu'avec la doctrine des sept conciles œcuméniques. « Redressez-vous, continuait le document, corrigez vos erreurs, abandonnez aux Juifs et les azymes et l'observance du sabbat, aux infidèles et aux barbares l'usage des viandes étouffées, pour vous mettre d'accord avec nous dans la véritable orthodoxie, et pour qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau sous la conduite du Christ. Car lui, *il ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se repente et qu'il vive.* » Sans doute l'évêque de Trani est-il déjà dans ces idées; il les a fait partager à son peuple, s'est efforcé de les propager; qu'il continue cette action en s'adressant toujours plus loin, toujours plus haut. Alors il sera digne de recevoir de plus amples confidences et, sans doute, des propositions plus précises de paix.

Tel est ce document désormais fameux. Si vraiment il voulait être une invitation à négocier, il ne pouvait être plus malhabile. Mais le supposer, ce serait admettre chez Cérulaire une dose de sottise et de fatuité que sa conduite ultérieure ne permet guère d'imaginer. Les porte-parole de la chrétienté grecque s'y présentent non pas même en égaux des chefs de l'Église latine, mais en docteurs irréfragables qui gourmandent avec morgue, font la leçon de très haut, se donnent comme les uniques détenteurs de la vérité, et n'entreront en rapport avec les Latins que si ces derniers viennent humblement à résipiscence. Sans doute *on ne voulait pas la mort du pécheur*, mais il fallait que, sans tarder, le pécheur reconnût ses torts. Et quand l'on songe à la mesquinerie des griefs faits au Latins, l'étonnement croît encore. C'étaient donc là les erreurs énormes des Occidentaux, et qui empêchaient, tant qu'elles n'auraient pas été rectifiées, toute union entre eux et leurs frères d'Orient! et la fin de la lettre faisait prévoir une nouvelle liste d'exigences! Vraiment, à tout bien considérer, en faisant toute la part voulue à l'importance que pouvaient avoir aux yeux de Grecs minutieux des divergences disciplinaires et cultuelles bien anodines à notre gré, on ne peut échapper à cette conclusion : les auteurs de la lettre voulaient la rupture. Ils étaient assurés à l'avance que cet ultimatum paraîtrait injurieux à Rome, qu'il serait repoussé avec hauteur. Ils auraient dès lors une réponse toute prête aux demandes du basileus. L'union, ce n'étaient pas eux, c'était Rome qui la rendait impossible!

4° *La riposte de Rome, le premier mémoire de saint Léon IX.* — Les choses faillirent tourner en effet comme Cérulaire, selon toute vraisemblance, le désirait. La première réaction de Rome fut extrêmement vive, et si elle avait pu se manifester à temps, nul doute que l'affaire n'eût pris dès l'abord la plus fâcheuse tournure pour les intérêts de l'union.

L'homme qui dirigeait pour lors la chancellerie romaine était le cardinal Humbert dont l'importance à la cour pontificale a été bien mise en évidence par de récents travaux. Voir Léon IX (*Saint*), col. 323. C'est à lui que Jean de Trani avait remis la lettre de Léon d'Achrida, lui qui l'avait traduite en latin, lui qui, à coup sûr, fut chargé par le pape de préparer la réponse. Cette réponse, s'est conservée. Saint Léon, *Epist.*, c, *P. L.*, t. cxliii, col. 744-769 : *In terra pax hominibus.* L'analyse très fouillée, tant au point de vue du style qu'au point de vue des idées, qui vient d'en être faite par M. Ant. Michel, démontre à l'évidence que le cardinal a bien été le rédacteur de la lettre. *Op. cit.*, p. 43 sq.; voir les tableaux de comparaison avec divers écrits d'Humbert, p. 66 sq. Il va sans dire que ceci ne diminue en rien l'autorité du document. En le signant pour le transmettre à Constantinople, le pape l'aurait fait sien, et il aurait engagé sa responsabilité. Nous verrons d'ailleurs qu'en réalité ce fut une autre pièce qui fut communiquée aux Orientaux. Celle-ci n'en mérite pas moins de retenir l'attention.

Les caractéristiques essentielles en ont été données à l'art. Léon IX (*Saint*). Retenons seulement que ce long manifeste adressé à l'évêque de Constantinople et à celui d'Achrida, se borne à la démonstration générale de l'autorité de l'Église romaine, de sa prééminence dérivée tant du droit divin que du droit humain (donation de Constantin), de son infaillibilité dans les questions doctrinales, n. 32, col. 765. Avec une âpreté qui va parfois jusqu'à l'invective, il fait le procès des misérables prétentions de Constantinople, auxquelles il oppose les trop nombreuses défaillances intellectuelles ou morales de beaucoup de ses chefs spirituels. Pourtant l'Église de Constantinople est la fille de l'Église romaine; or, voici que la fille, sans respect pour les cheveux blancs de sa mère, la provoque comme en un combat singulier, n. 24 et sq., col. 761-763, triste entreprise et qui risque d'attirer sur la fille insolente la malédiction divine. Dès que l'on s'élève en effet contre l'autorité de l'Église romaine, c'est la destruction même de la chrétienté que l'on machine, n. 36, col. 767. L'auteur de la lettre n'abandonnait cependant pas tout espoir d'une solution pacifique; confiant en l'intervention du basileus, il se flattait que la cité « gardée de Dieu » saurait au besoin se séparer des mauvais bergers, n. 31 ; il escomptait davantage encore : une soumission filiale du patriarche lui-même. C'est avec la tendresse d'un père et l'affection d'un frère, *paterna pietate ac ger-*

mana dilectione, qu'il terminait sur un sincère appel à la paix et à la concorde.

Ainsi la lettre à Jean de Tranì signalait, avec l'acrimonie que nous avons dite, les divergences rituelles qui séparaient Grecs et Latins; la riposte de Rome mettait le doigt sur le point essentiel du débat : la primauté de l'Église romaine. A peine avait-elle un mot rapide pour cette question des azymes que la polémique voulait envenimer. Voir, n. 5, col. 747. Mais elle annonçait dans ses dernières lignes un traité en forme où seraient repris les griefs de détail signalés par Léon d'Achrida, *alio exordio congruum censuimus respondere vestræ calumniæ quam confratribus et coepiscopis nostris Apulis scriptam ad sugittationem nostri azymi et prædicationem vestri fermenti non dubitastis dirigere*, n. 40, col. 768. Elle annonçait aussi le rassemblement de textes patristiques dont le dossier viendrait appuyer la démonstration générale esquissée par la lettre.

Il ne fait plus guère de doute, depuis les travaux d'A. Michel, que le traité spécial annoncé par la lettre ne soit l'écrit d'Humbert intitulé : *Adversus Græcorum calumnias*, et assez improprement appelé le *Dialogue d'un Romain et d'un Constantinopolitain*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 929-974. Voir la démonstration dans A. Michel, *op. cit.*, p. 45 sq. En fait, l'écrit en question n'a rien d'un dialogue. Après avoir reproduit la lettre de Léon d'Achrida, l'auteur la découpe en fragments auxquels il oppose la réponse convenable, comme il l'indique d'ailleurs dans son avant-propos : *Ut manifestius vestra dicta a nostris secernantur, vestra obetis, nostra autem asteriscis prænotantur*. I, col. 933. Il nous paraît donc, comme à A. Michel, que la composition de ce livre se place non point à Constantinople à l'été de 1054, mais en Italie, à l'automne de 1053.

C'est une réfutation en règle des griefs avancés par Léon d'Achrida : usage des azymes, jeûne du samedi, manducation de viandes non saignées, suppression de l'*Atlelluia* en carême. Il ne saurait être question ici de reproduire la série des arguments par lesquels Humbert défend les usages latins; disons seulement que l'auteur est parfois assez heureux dans sa manière de ramener à ses justes proportions cette querelle sur des vétilles. On ne saurait lui dénier non plus une connaissance assez exacte des usages grecs, qui lui permet d'opposer parfois aux attaques de l'Oriental la réponse topique. Tout n'est pas d'égale valeur dans son travail, et nous sourions quand nous l'entendons dire que les revendications des Grecs en faveur de l'usage du pain fermenté ont comme un arrière-goût de manichéisme. L'étalage des quelques mots hébreux qu'il sait nous semble presque enfantin, et aussi le maniement du fameux *anathema maranatha*, n. 30, col. 943, dont il veut épouvanter son adversaire. Tel quel néanmoins, le *Libellus* répondait de manière suffisante aux attaques des Grecs. Peut-être serait-il plus pertinent encore s'il avait songé à mettre en parallèle avec l'intransigeance des orientaux en matière de rite, le libéralisme dont on faisait preuve, à Rome même, à l'endroit des usages grecs. Mais de ceci il avait été suffisamment parlé dans la lettre précédente. Cf. *Epist.*, c. 29, col. 761.

En même temps que la curie romaine prenait si nettement position à l'endroit de Constantinople, elle s'efforçait de faire alliance avec Antioche, sur la bonne volonté de qui elle croyait pouvoir compter. Déjà au printemps, et sans doute avant d'avoir eu connaissance de la question des azymes, Léon avait écrit au patriarche Pierre une lettre bienveillante. Ci-dessus, col. 1680. Au moment où nous sommes arrivés, il était préoccupé de bien autres soucis; le désastre de sa petite armée à Civitate, 19 juin 1053, l'avait fait prisonnier des Normands. Cf. art. LÉON IX, col. 327. Humbert continuait, selon toute vraisemblance, à garder ses coudées franches; il tenta de faire intervenir auprès du patriarche d'Antioche l'évêque d'Aquilée-Grado, Dominique, que l'on rencontre à diverses reprises les années précédentes, dans l'entourage du pape. Depuis quelque temps déjà ce siège épiscopal de Grado prenait le titre patriarcal. Il parut tout indiqué d'amener une démarche de son titulaire auprès d'un des grands dignitaires de l'Orient. Ce serait inaugurer entre patriarcats de l'Orient et de l'Occident ce commerce épistolaire qui avait jadis fait la cohésion des grands sièges grecs. A la vérité, la lettre rédigée par Dominique témoignait de quelque naïveté, en promettant d'exhiber à Pierre les titres de son Église à une si haute dignité. Mais au préalable il fallait tirer au clair la question de foi : elle se ramenait à l'affaire des azymes. Constantinople venait de faire à l'Église romaine le plus sanglant outrage, en prétendant que l'usage des azymes l'empêchait de participer au corps du Christ. Pourtant, insistait Dominique, nous n'agissons ainsi qu'en vertu d'une tradition remontant au Christ lui-même; et nous ne condamnons pas pour autant les Églises orientales qui usent de pain fermenté. Que le patriarche d'Antioche, dès lors, veuille bien condamner ceux qui contredisent ainsi nos pratiques. Texte grec et latin dans *P. G.*, t. CXX, col. 752-756.

Antioche goûta médiocrement cette mise en demeure et les prétentions non moins naïves du siège istrien au titre patriarcal; mais enfin la lettre de Pierre en réponse à la précédente et qui doit être du printemps de 1054 se maintient en des termes iréniques. Elle n'admet, en fait de pain eucharistique, que le pain fermenté; elle donne à l'appui de cet usage toutes les raisons de fait et de droit qui seront ressassées dans toute cette controverse; elle invite les Occidentaux à renoncer à leur pratique; mais enfin elle ne prononce aucune parole irréparable et laisse le champ libre pour de nouvelles conversations. On comparera avec intérêt cette lettre si modérée de ton avec le manifeste de Léon d'Achrida. Pour terminer, le patriarche d'Antioche se plaignait de n'avoir pas encore reçu de Léon IX la réponse à sa lettre de prise de possession, συστατική, envoyée deux ans plus tôt, il en envoyait une copie à Dominique de Grado qui la communiquerait au pape et pourrait aussi lui transmettre la lettre actuelle. Texte dans *P. G.*, t. CXX, col. 756-781. Ce soin de faire tenir à Léon sa lettre de communion témoignait que, malgré une sérieuse divergence sur la question des azymes, Antioche tenait à rester unie avec Rome.

5° *L'accalmie à Constantinople.* — Or, peu de temps avant la rédaction de cette lettre, toutes choses, à Constantinople aussi, s'étaient orientées vers la paix religieuse.

Jean de Trani, expédié à Byzance par Argyros, après le désastre des troupes pontificales à Civitate, avait dû faire au Palais-Sacré une vive peinture de la situation italienne. Si l'on voulait arrêter les progrès de la conquête normande, il fallait de toute urgence faire trêve aux discussions entre Grecs et Latins, pour assurer leur action commune. L'évêque avait dû faire toucher du doigt au basileus le caractère intempestif du manifeste inspiré par Cérulaire contre les pratiques latines. Nous ignorons le détail de ces négociations, mais nous savons que de Constantinople partirent bientôt pour l'Italie méridionale deux lettres, l'une du basileus, l'autre du patriarche. Ces deux pièces, malheureusement, ne se sont pas conservées, et nous ne pouvons parler de leur contenu que par les réponses que leur fit la curie romaine : réponse à Michel Cérulaire = S. Léon, *Epis.*, CII; réponse à Constantin IX, = *Epist.*, CIII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 773-777; col. 777-781.

Pour autant que nous en puissions juger, la lettre adressée par Cérulaire au pape était extrêmement modérée dans les idées comme dans l'expression, et ne discutait aucun des griefs si abondamment accumulés contre l'action des patriarches de Constantinople par la première lettre de Léon. On en conclura avec Hefele et plusieurs autres érudits que la lettre de Léon n'avait pas été envoyée à Constantinople. Voir les références aux divers auteurs dans A. Michel, *op. cit.*, p. 55, n. 2. Peut-être Humbert qui se préoccupait de constituer, comme il le dit lui-même, un dossier patristique n'avait-il pas trouvé tout ce qu'il cherchait; peut-être, au dernier moment, la douceur et la bonté de Léon IX avaient-elles reculé devant les expressions parfois si dures du manifeste? Les deux hypothèses sont plausibles. Cérulaire, de son côté, améliora sérieusement le ton de la discussion; il regrettait, dans la lettre perdue, les *trop longues* dissentions qui séparaient les deux Églises, et se déclarait prêt à mettre le nom du pape aux diptyques et à engager tout l'Orient à en faire autant. C'est du moins ce que dit Léon IX dans sa réponse : *Scripsisti nobis quoniam si una Ecclesia romana per nos haberet nomen tuum omnes Ecclesiæ in toto orbe terrarum* (traduit ἐν τῇ οἰκουμένῃ) *haberent per te nomen nostrum. Loc. cit.*, col. 776 A. Ce ton irénique n'empêchait pas Cérulaire de signaler au pape les difficultés qui pouvaient être faites à l'union, ainsi que le patriarche le dira dans une lettre ultérieure à Pierre d'Antioche. *P. G.*, t. cxx, col. 784 B. Mais il le faisait avec humilité, μετὰ πολλῆς ταπεινοφροσύνης, désireux qu'il était de voir se resserrer les liens des deux empires, ce dont le pape le félicitera : Sicut cœpisti *collabora ut duo maxima regna connectantur pace optata*, *P. L.*, t. cxliii, col. 777.

C'étaient les mêmes sentiments qu'avec plus de chaleur encore exprimait Constantin Mononaque. Désireux d'effacer les traces de *longues* et pernicieuses discordes, il déclarait à Léon que tous ses efforts allaient à ménager la paix entre les deux Églises. Sa lettre, il l'espérait du moins, serait une consolation pour le pape au milieu des grandes afflictions qui ne lui avaient pas été ménagées. En outre de cette promesse d'une amélioration des rapports ecclésiastiques, elle faisait, en effet, espérer au vaincu de Civitate des secours efficaces pour le tirer de sa fâcheuse situation. Cf. *ibid.*, col. 777 C, 779 B. Ces deux lettres arrivèrent à Bénévent, où se trouvait Léon IX, dans les derniers jours de décembre 1053 ou tout au début de 1054; elles apportèrent au pape un véritable réconfort.

6° *La préparation de l'ambassade d'Humbert.* — Nous ne saurions dire si les lettres constantinopolitaines indiquaient explicitement au pape la solution rapide et très efficace, consistant à envoyer d'urgence à Constantinople une ambassade munie de pleins pouvoirs. Mais cette idée était si naturelle qu'elle pouvait venir d'elle-même à la pensée de Léon et de ses conseillers. Puisque des raisons d'ordre temporel et d'ordre spirituel rendaient l'union désirable aux deux partis, le mieux était de commencer par causer; on liquiderait plus aisément les difficultés pendantes par conversation que par lettres. La résolution fut vite prise à Bénévent de diriger vers la Corne d'or une légation pontificale.

Le choix d'Humbert comme représentant principal du Siège apostolique s'imposait ou à peu près; c'était lui qui dirigeait la diplomatie pontificale, sa connaissance passable du grec, son érudition patristique lui permettraient de discuter là-bas les questions litigieuses avec une compétence qu'on aurait vainement attendue d'un autre Latin. On lui adjoindrait le chancelier de l'Église romaine, Frédéric de Lorraine (le futur Étienne IX) et l'archevêque d'Amalfi, Pierre. Ce fut Humbert encore qui rédigea les lettres que l'ambassade remettrait au basileus et au patriarche. Voir l'étude détaillée et les preuves dans A. Michel, *op. cit.*, p. 57 sq., et p. 73 sq. La fougue de l'ancien moine s'y tempérait de quelque douceur, mais il n'est pas difficile de retrouver en ses développements toutes les idées et quelques-unes mêmes des expressions du premier manifeste. Texte dans *P. L.*, t. cxliii, S. Léon, *Epist.*, cii, à Michel Cérulaire; *Epist.*, ciii à Constantin, col. 773-781.

La lettre au basileus est destinée d'abord à accréditer les ambassadeurs auprès du souverain, à les recommander à sa bienveillance. Elle s'étend longuement sur les difficultés politiques dans lesquelles se débat le pape, reconnaît en termes voilés la défaite de Civitate, mais exprime l'espoir que les Normands, devant les forces combinées de l'Empire germanique et du basileus, n'auront pas le dernier mot. La question religieuse n'est touchée qu'incidemment, au début de la lettre d'abord, où Constantin est vivement remercié d'avoir voulu mettre un terme à une trop longue séparation : *Post nimium longas et perniciosas discordias, primus pacis et concordiæ monitor, portitor et exoptatus exactor efficeris.* Col. 777 C. Il n'a point méprisé l'Église romaine, il a voulu l'honorer comme un fils bien né fait sa vieille mère. Puis, ayant longuement exprimé ses doléances sur les événements politiques, l'auteur revenait aux sujets de crainte que lui inspirait l'attitude de « l'archevêque » Michel. Sans doute la lettre que celui-ci venait d'envoyer était un appel à la concorde et à l'unité, mais on aurait voulu y trouver autre chose, un désaveu de ses actes passés : persécution contre les Latins et anathème contre l'usage des azymes; entreprises sur la juridiction des « patriarches » d'Alexandre et d'Antioche, *et pleraque* (traduire *plusieurs*) *quæ usurpare dicitur, sicut a nostris nuntiis diligenter cognoscere poteris.* Col. 780 BC. « S'il persévérait en ces sentiments, la paix que nous lui envoyons ne pourrait que revenir vers nous » (allusion à Luc., x, 6). Le pape exprimait l'espoir qu'il n'en serait pas ainsi, et invitait discrètement le basileus à faire en sorte que ses justes craintes ne se réalisassent pas.

Mêmes idées, sous une forme à peine atténuée, dans la lettre adressée à « l'archevêque » Michel (on remarquera que la chancellerie romaine évite toujours le terme de patriarche). Le pape se déclarait touché par les appels de Cérulaire à la concorde, qui allaient audevant de ses plus chers désirs. Il ne saurait dissimuler néanmoins à son correspondant que des rumeurs fâcheuses circulaient sur son compte. Sans vouloir en examiner le bien-fondé (il s'agit évidemment de ces griefs sur lesquels les apocrisiaires fourniront de plus amples explications), la lettre passait à d'autres reproches sur lesquels elle attirait l'attention du destinataire : l'irrégularité de sa promotion (*diceris neophytus*), ses empiètements sur les « patriarches » d'Alexandrie et d'Antioche (*nova ambitione Alexandrinum et Antiochenum patriarchas antiquis suæ dignitatis privilegiis privare contendens contra omne fas et jus tuo dominio subjugare conaris*). Détestable et lamentable était cette usurpation sacrilège qui faisait employer par Michel ce titre de patriarche œcuménique (*qua te universalem patriarcham jactas*). Ce titre « d'universel » eût à la rigueur convenu à Pierre, mais comme on ne voit pas que celui-ci, bien que constitué prince des apôtres, l'ait jamais employé, ses successeurs n'ont jamais tenté de le prendre; et Grégoire le Grand a donné sur ce point une rude leçon à Jean (le Jeûneur) de Constantinople. Frappé d'anathème, Jean est mort dans son obstination; malheureusement depuis quatre cent quarante ans que ceci s'est passé, combien d'imitateurs n'a-t il pas trouvés, parmi les titulaires de son siège! Et cette considération se ter-

minait par un vif appel à la résipiscence : *Resipisce ergo, rogamus, ab hac insania ne illius consors tu quoque, quod absit, fias.* Mais il était un grief qui avait par-dessus tout blessé la curie romaine, l'attaque violente faite par Michel contre l'usage des azymes. Rapidement la lettre indiquait les raisons de fait et de droit qui militaient contre cette condamnation sommaire. Elle enregistrait ensuite la promesse faite par le Constantinopolitain de contribuer à faire rétablir par tout l'Orient le nom du pape, dans les diptyques, mais c'était sans aucune satisfaction. Cette pratique n'allait-elle pas de soi? et une Église qui, en la négligeant, se séparait de l'Église romaine était-elle autre chose qu'un conciliabule d'hérétiques, un conventicule de schismatiques, une synagogue de Satan? Il fallait donc faire cesser au plus tôt les hérésies et les schismes. Quiconque se prétendait chrétien devait cesser d'attaquer l'Église romaine, l'Église apostolique. La lettre se terminait sur des paroles d'espoir : l'enquête des légats montrerait sans doute que Michel était innocent de plusieurs de ces griefs, leur action par ailleurs le ramènerait au droit chemin. *Confidimus ...quod ab his innoxius aut correctus invenieris, aut certe admonitus cito corrigeris.* La prière mutuelle du pape et de l'archevêque l'un pour l'autre ne pourrait que contribuer à ce pacifique résultat.

Tout cela était infiniment juste, et Rome n'avait contre l'attitude des chefs religieux de Constantinople que trop de sujets de plainte. S'exprimant néanmoins sous une forme aussi peu nuancée, ces *gravamina* de de l'Église romaine ne risquaient-ils pas d'élargir la déchirure que l'on se proposait de réparer? Cérulaire se présentait le rameau d'olivier à la main; on lui montrait la férule. Quels que fussent ses desseins cachés, il consentait sous la pression du basileus à prendre une attitude pacifique; peut-être eût-il été plus habile d'éviter jusqu'aux apparences de la raideur. Si l'on voulait négocier une paix durable, il ne fallait pas, dès l'abord, commencer par humilier celui avec qui l'on tentait de se réconcilier. Une attitude plus souple n'aurait peut-être pas empêché Cérulaire d'aller jusqu'au bout de ses desseins; du moins, en l'adoptant, on laissait au patriarche l'entière responsabilité de la rupture. Peut-être si Léon IX, dont la bonté était proverbiale, avait lui-même tenu la plume, les revendications si justes de l'Église romaine auraient-elles pris un autre tour. Le fait qu'Humbert les rédigea, et qu'il se chargea de les développer oralement à Constantinople ne permettait guère d'augurer le succès de sa mission. A coup sûr on pouvait compter, du moins pour l'instant, sur le concours du basileus; mais Constantin Monomaque voudrait-il aller à l'encontre de celui, derrière qui marchait toute l'Église byzantine et toute la plèbe de la capitale? Et s'il le voulait, le pourrait-il?

7° *L'ambassade d'Humbert et les premiers contacts.* — Outre les deux lettres dont nous venons de parler, l'ambassade pontificale emportait encore le texte original d'une lettre arrivée (depuis combien de temps, on ne le dit pas) de Jérusalem, et dont Humbert qui la traduisit en latin nous a laissé un fragment. *Adv. Græcorum calumnias*, XXXIII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 951-952. Elle montrait que les usages liturgiques de l'Église hiérosolymitaine, se rapprochaient davantage de ceux de Rome que des pratiques de Constantinople. A cette pièce on avait joint aussi la première lettre de Léon IX à Cérulaire et les deux documents qui la devaient renforcer. Voir ci-dessus, col. 1684. On avait ainsi tout un arsenal de preuves, si la discussion s'établissait entre Grecs et Latins, soit sur la question générale de la primauté romaine, soit sur les divers points en litige.

Nous sommes mal renseignés sur les premières démarches de l'ambassade. La *Commemoratio brevis eorum quæ gesserunt apocrisiarii sanctæ romanæ Sedis in regia urbe*, *P. G.*, t. CXLIII, col. 1001-1004, ne donne un récit (et combien sommaire) des événements qu'à partir du 24 juin 1054. C'est d'elle que dépend la narration qu'en fait l'archidiacre Wibert dans sa *Vie de saint Léon IX*, l. II, c. IX, *ibid.*, col. 498, et cette *Vie* servira de source aux divers auteurs latins qui parlent de la question. Du côté grec nous avons le récit que fait le patriarche Cérulaire lui-même dans une encyclique adressée, par l'intermédiaire d'Antioche, aux deux autres patriarches orientaux, *P. G.*, t. CXX, col. 816-820, et dans une lettre plus longue écrite à Pierre d'Antioche, *ibid*, col. 781-796. Ces deux documents ont été écrits à l'automne de 1054; émanés de Michel, ils tentent évidemment de rejeter sur les Romains toute la responsabilité de la rupture; il ne faut donc les utiliser qu'avec précaution. Toutefois nous ne pensons pas qu'il faille qualifier sans plus de « roman » la présentation qu'ils donnent des faits.

Et c'est pourquoi, confiant dans ces textes, nous ne mettons pas en doute que les légats romains, en quittant Bénévent, ne se soient dirigés vers l'Apulie pour se rencontrer avec Argyros. C'est par lui, en somme, que s'étaient nouées les premières négociations avec Constantinople; il convenait de prendre langue avec lui et de s'assurer amplement des dispositions qu'on allait rencontrer là-bas. On a dit, il est vrai, que les Normands auraient dû s'opposer à cette collusion entre Romains et Byzantins qui était dirigée contre eux, et l'on a imaginé de faire embarquer les légats à Naples pour éviter la suspicion des Normands. Mais il faut concevoir avec plus d'élasticité la « captivité » de Léon IX à Bénévent. Elle ne l'avait pas empêché de recevoir par l'intermédiaire d'Argyros les dépêches de Constantinople; elle ne l'empêcha pas de tenir à Bari, vers ces mêmes moments, un concile dont la trace vient de se retrouver, cf. A. Michel, *loc. cit.*, p. 49, 79, 88; elle ne pouvait guère l'empêcher de nouer avec le catapan des négociations que les Normands auraient eu en effet toutes raisons d'empêcher, s'ils en avaient connu l'objet. Nous conclurons donc avec M. J. Gay : « Quand les trois légats partis de Bénévent, en janvier 1054, avec le consentement des Normands qui respectent en eux les représentants du Saint-Siège, gagnent la côte apulienne, Argyros s'entretient avec eux et joint ses instructions personnelles à celles qu'ils ont reçues du pape. Comme il connaissait fort bien, par sa propre expérience, l'état des partis dans la capitale de l'Empire, il a dû faire savoir au cardinal Humbert et à ses compagnons que le patriarche avait de nombreux adversaires, sur lesquels il leur serait facile de s'appuyer pour mettre le basileus de leur côté. Ainsi s'explique l'attitude des légats qui, dès le début, ont pu s'entendre avec le basileus avec une décision singulière, comme des hommes déjà bien informés et sachant qu'ils peuvent braver en face les prétentions de Cérulaire. Dès lors il est naturel que le patriarche ait vu surtout en eux les amis et les émissaires de son rival, de son adversaire, aussi habile qu'obstiné, le duc byzantin d'Italie. » J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, p. 199.

Arrivés à Constantinople, en effet, les légats affectèrent visiblement de n'avoir de mission que pour le basileus. C'est seulement après quelque temps qu'ils se présentèrent au patriarche. Cérulaire, dans sa lettre à Pierre d'Antioche, se plaint vivement des manques d'égard qu'ils se seraient permis à son endroit. *P. G.*, t. CXX, col. 785 B. L'attitude des légats ne traduisait que trop bien les sentiments dont témoignaient les papiers qu'ils apportaient. Puisque l'Église romaine se considérait par rapport à celle de Constantinople comme une mère offensée par sa fille, elle attendait de

celle-ci les premières marques de respect, d'attachement, de repentir. Ambassadeurs du pape, Humbert et ses compagnons avaient le droit d'être prévenus par le patriarche. A s'en tenir au simple protocole byzantin, le patriarche de Rome passait avant celui de Constantinople, et les envoyés du Siège apostolique participaient à la dignité de celui qu'ils représentaient. Un esprit plus souple qu'Humbert aurait trouvé le moyen de concilier les intérêts de la paix et les exigences du protocole. L'entrevue se borna à la remise de la lettre pontificale, la deuxième selon toute vraisemblance.

Cérulaire comprit de suite qu'il s'était fait illusion en envoyant ses premières propositions de paix. « Donnant, donnant. » Il avait offert au pape de le faire reconnaître en Orient, si Rome, de son côté, voulait le reconnaître lui-même. Il traitait avec Léon IX d'égal à égal. C'était de tout autre chose qu'il s'agissait dans le document qu'on lui remettait. Était-ce donc là cette douceur que l'on avait vantée devant lui comme la qualité maîtresse du pape de Rome; était-ce là cet esprit d'entente, dont on lui avait dit au Palais-Sacré qu'il saurait aplanir les difficultés? Au vrai ces soi-disant ambassadeurs ne lui avaient point présenté leurs lettres de créance; qui étaient-ils? n'arrivaient-ils pas en droiture de chez Argyros? La lettre qu'ils apportaient émanait-elle directement de la cour pontificale? Elle répondait si peu à ce qu'on savait de Léon IX; elle portait si clairement les traces de l'intervention d'Argyros; elle reproduisait quelques-uns de ses arguments mêmes, jadis produits à Constantinople. Plus ou moins sincère avec lui-même Cérulaire se fit toutes ses réflexions. L'amenèrent-elles à la certitude que les lettres étaient falsifiées, c'est peu vraisemblable; du moins, c'est l'opinion qu'il cherchera à faire prévaloir dans son milieu, celle qu'il s'efforcera d'accréditer par la suite dans tout l'Orient : L'ambassade de Humbert ne venait pas de la cour même de Léon IX; elle était une machination montée de toutes pièces par Argyros; les légats étaient sans pouvoirs, comme leur lettre sans autorité. Il n'y avait plus qu'à les ignorer eux-mêmes, qu'à laisser tomber leur document.

Nous ignorons la date de cette entrevue des apocrisiaires romains et du patriarche; ce devait être au printemps de 1054, sans qu'on puisse préciser davantage. Or Léon IX mourait à Rome le 13 avril et Cérulaire ne tarda pas à l'apprendre, il sut encore que le remplacement du défunt se ferait, comme précédemment, à la cour de Germanie, et que toute ces allées et venues demanderaient du temps. Et, de fait, c'est seulement en septembre que Gebhard d'Eichstädt est désigné par Henri III, et il ne prendra possession de Rome que le 3 avril de l'année suivante. Si jamais les légats avaient eu des pouvoirs, ceux-ci ne prenaient-ils pas fin par la mort de leur maître? Le temps contribuait à fortifier la position de Cérulaire, à rendre plus étrange la situation des légats.

8° *Les polémiques.* — D'autant que l'humeur batailleuse d'Humbert trouvait l'occasion de se donner carrière. Ne pouvant discuter avec le patriarche, il utilisait en d'autres joutes théologiques les armes qu'il avait apportées. Il dut à ce moment répandre dans la capitale le *Dialogue d'un Romain et d'un Constantinopolitain.* Cela amena une réplique d'un moine du Stoudion, nommé Nicétas Stétathos (Pectoratus), qui s'est conservée en latin, *P. L.*, t. CXLIII, col. 973-984, et *P. G.*, t. CXX, col. 1011-1022, et en grec, dans A. Démétracopoulos, *Bibliotheca ecclesiastica*, Leipzig, 1866, t. I, p. 18-36. L'inspiration générale de ce petit traité est la même que celle de la lettre de Léon d'Achrida. S'adressant à la noble et très sage nation des Romains, le moine studite lui demandait de vouloir bien écouter et s'humilier. Il commençait aussitôt la critique de l'usage des azymes, accumulant contre celui-ci des raisons fort diverses et fort inégales en valeur. La meilleure était encore celle qu'il tirait de la pratique du Christ à la dernière cène. Adoptant la donnée johannique, il concluait que le dernier souper n'avait pas été un repas pascal, que donc le Seigneur y avait fait usage de pain fermenté. L'Église grecque restait dès lors fidèle à la tradition évangélique. Les Latins, qui s'en écartaient, tombaient d'ailleurs sous le coup tant des canons apostoliques hostiles aux usages judaïsants que des règles du VI[e] concile (en réalité le Quini-Sexte). Plus surprenantes étaient les déductions qui lui permettaient de découvrir dans l'usage des azymes un avatar des hérésies trinitaires. IV, col. 1014. Quant au jeûne du samedi, il était condamné soit par les *Constitutions apostoliques*, soit par les *Canons des Apôtres*, soit par les dispositions du Quini-Sexte. Mais, par voie d'association d'idées, un autre grief s'ajoutait à celui-ci : les Latins pendant le carême célébraient la messe chaque jour, et à une heure assez matinale pour que la communion constituât une rupture du jeûne; les Grecs, au contraire, à cette époque de l'année, ne célébraient que la liturgie des présanctifiés, sauf le samedi et le dimanche, et à une heure tardive de la soirée. Enfin un grief singulièrement plus grave était fait aux Latins concernant leur manière de comprendre le célibat ecclésiastique. Avec violence Nicétas s'élevait contre elle : *Quis ille est qui tradidit vobis prohibere et abscindere nuptias sacerdotum? Quis ex doctoribus Ecclesiæ hanc vobis tradidit pravitatem?* XV, col. 1019. Cette pratique abominable allait contre la vieille législation des *Constitutions apostoliques* et les règles du Quini-Sexte. D'où avaient pu venir aux Romains ces horribles maladies? Ce ne pouvait être que par l'introduction chez eux d'ouvrages apocryphes et de personnes judaïsantes. Que l'Église romaine, donc, s'armât de courage et rejetât ces mensonges. Elle était l'Église de Dieu, l'œil de tout l'univers (ἐκκλησίαι ὄντες Θεοῦ καὶ πάσης τῆς οἰκουμένης ἀειλαμπεῖς ὀφθαλμοί, Démét., p. 35; *P. G.*, t. CXX, col. 1022). Qu'elle s'unît à ses frères d'Orient dont ces désordres l'avaient séparée (οὓς διὰ τῶν εἰρημένων ἐσχίσατε); ainsi dans l'unité de la foi orthodoxe serait rétablie l'unité du corps de l'Église. L'opuscule se terminait par une invitation aux Romains à discuter les points de vue exposés et les témoignages qui les appuyaient.

Bien qu'il charge encore la liste des *gravamina* faits par Constantinople à la vieille Rome (la question du célibat ecclésiastique est de capitale importance), le livre de Nicétas laisse néanmoins une impression irénique. Il contient une invitation à discuter; il justifie ou tente de justifier par un appel à la vieille législation canonique les griefs des Byzantins: il use à l'usage des Occidentaux de quelques précautions oratoires et même d'épithètes bien propres à les concilier. En particulier l'allusion que nous avons soulignée à la fonction de Rome, « œil de l'Église », se rapporte à cette théorie, rappelée au même moment par Pierre d'Antioche à Dominique de Grado, qui assimile les cinq patriarcats aux cinq sens du corps humain. Le rôle de Rome, qui est de voir, et d'éclairer le corps entier de l'Église, n'y est certes pas le dernier. Malgré tout, ce livre ne pouvait faire à Humbert et à ses compagnons qu'une impression très pénible. Le fougueux cardinal en entreprit immédiatement une réfutation. Texte latin dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 983-1000; *P. G.*, t. CXX, col. 1021-1038.

Ce n'est pas à coup sûr le meilleur de ses ouvrages. Bien qu'il cherche à faire montre de son érudition canonique et patristique, Humbert n'arrive pas toujours à fournir aux arguments de Nicétas la réponse topique. Les calculs par lesquels le Studite a tenté de

démontrer que le Christ a célébré la cène le 13 et non le 14 nisan l'effraient quelque peu et il s'écrie : « Laissons tout cela aux chronographes et aux calculateurs ! » xi, *P. L.*, col. 988 D. Sa confiance dans les documents falsifiés s'est encore accrue. Il connaît un texte du VI[e] concile œcuménique où l'on entend l'empereur Constantin Pogonat interroger les légats romains sur la manière dont leur Église célèbre le saint sacrifice, et ceux-ci répondre en invoquant pour justifier les azymes une décision du pape Sylvestre : *Sic et oblatio munda debet esse a fermento, juxta quod in gestis pontificatibus a beato Sylvestro legimus esse statutum.* xix, col. 991 C. La façon dont il attaque la coutume grecque de mêler un peu d'eau chaude au précieux sang ne témoigne guère que de son pédantisme. Mais ces défauts, qui ne doivent pas faire oublier d'assez sérieuses qualités, sont péchés mignons à côté du vice capital du libelle d'Humbert. Dès les premières lignes s'affirme une violence dans l'invective qui va jusqu'à la grossièreté. Plus bête qu'un âne, Nicétas est bien moins un moine qu'un Épicure; sa place n'est pas dans un monastère, mais au cirque ou dans un mauvais lieu : *Nec credendus es degere in monasterio Studii sed in amphitheatro aut lupanari.* i, col. 984 C. C'est un perfide stercorianiste, puisqu'il estime que le jeûne est rompu par la participation au corps et au sang du Christ, xxii, col. 993; un nicolaïte qui veut transformer l'Église de Dieu en une synagogue de Satan, en une prostituée; un abominable cynique, qui ne sait même pas rougir de son vomissement; un vrai disciple de Mahomet, *disciputus Muhamed, cujus farinæ totus es.* xxvi, col. 997. Ce débordement d'injures se termine par une sentence d'excommunication : *Tu vero, miserrime Niceta, donec resipiscas, sis anathema ab omni Christi Ecclesia cum omnibus qui tibi acquiescunt in tam perversa doctrina.* xxxv, col. 1000.

Au Palais-Sacré, où l'on continuait toujours à entretenir l'idée d'une réconciliation avec Rome, on s'alarma de ces violences. On entreprit de réconcilier les deux adversaires. Le 24 juin, les légats se rendirent au monastère du Stoudion, et là, en présence de l'empereur, eut lieu une discussion entre le moine grec et les représentants du pape. A en croire la *Commemoratio brevis*, Nicétas se serait laissé convaincre de son erreur, aurait anathématisé son récent écrit et toutes les personnes qui niaient la primauté de l'Église romaine, ou se permettaient d'attaquer en quelque point sa foi toujours orthodoxe. Sur l'heure l'écrit de Nicétas fut jeté au feu; le lendemain, le moine allait trouver les légats, hors de la ville, au palais de Pégès où ils résidaient, et après une nouvelle condamnation qu'il porta lui-même sur son livre, il fut reçu par eux à la communion, la réconciliation fut complète : *Effectus est eorum familiaris amicus. Com. brevis*, i, ii, *P. L.*, t. cxliii, col. 1001.

9° *La rupture avec Michel.* — Succès tout relatif, d'ailleurs, car le patriarche lui-même entendait bien ne plus se départir de l'attitude qu'il avait prise : il ignorerait les légats, se refuserait à toute discussion, à toute audience. Témoignage concordant de la *Comm. brevis*, iii, col. 1001, et de Cérulaire lui-même, ii[e] lettre à Pierre d'Antioche, 3, *P. G.*, t. cxx, col. 816. Les légats finirent par se rendre compte que, si la poigne du basileus pouvait courber le front d'un moine, elle était impuissante à faire obéir le patriarche; ils se décidèrent à quitter Constantinople, mais sur un coup d'éclat. Le samedi 16 juillet ils se rendirent à Sainte-Sophie à l'heure du service solennel, et après avoir protesté contre l'obstination du patriarche, ils déposèrent, au vu de tous, clergé et peuple, sur l'autel principal une sentence d'excommunication contre lui. Puis, sortant de l'église, ils secouèrent la poussière de leurs souliers, suivant la recommandation du Christ, en s'écriant : « Que Dieu voie et nous juge. » *Com. brevis*, iii; cf. ii[e] lettre de Cérulaire à Pierre d'Antioche, 4, *P. G.*, col. 817; *Édit. synodal*, *ibid.*, col. 741.

Le texte de l'excommunication nous est conservé à la fois par Humbert et par Cérulaire; les deux versions ne diffèrent pas sensiblement. Ce texte commence par rappeler la primauté du Siège apostolique et son droit de regard (*sollicitudo*) sur toutes les Églises; ces prérogatives justifient la venue à Constantinople des légats. Comme jadis Jahvé descendait à Sodome pour se rendre compte de la vérité des rumeurs qui étaient montées jusqu'à lui, les apocrisiaires romains sont venus en cette ville, pour savoir si vraiment les cris qui sans cesse en venaient, étaient justifiés ou non. Leur enquête leur a fait connaître les bons sentiments et l'orthodoxie des glorieux autocrates, du clergé, du sénat et du peuple. Mais, par contre, Michel, qui par abus se dénomme patriarche, et ses fauteurs ne cessent de semer en cette ville l'ivraie de leurs hérésies. Suivait une énumération des diverses erreurs doctrinales auxquelles s'apparentait le faux patriarche : Comme les simoniaques, lui et ses gens, vendent le don de Dieu; comme les valésiens (cf. S. Augustin, *De hæres.*, xxxvii, *P.L.*, t. xlii, col. 32) ils pratiquent la castration, et laissent arriver des eunuques à la cléricature et même à l'épiscopat; comme les ariens, ils rebaptisent, en particulier les Latins; comme les donatistes, ils affirment qu'en dehors de l'Église grecque, l'Église du Christ a disparu; comme les nicolaïtes, ils admettent le mariage des prêtres; comme les sévériens, ils déclarent maudite la loi de Moïse; comme les pneumatomaques, ils ont retranché du symbole la procession du Saint-Esprit à partir du Fils; comme les manichéens, ils déclarent entre autres que le pain fermenté a une âme; comme les nazaréens, ils attachent de l'importance aux questions de pureté extérieure, refusant de baptiser les enfants, même en danger de mort, avant qu'ils aient huit jours, refusant la communion ou même le baptême aux femmes en couches et au moment de leurs règles, et cela même en cas de danger, et de plus ils ne reçoivent pas à la communion ceux qui se rasent la barbe selon la coutume de l'Église romaine. « Rappelé à l'ordre pour toutes ces erreurs et pour plusieurs actes coupables par lettres de notre maître le pape Léon, Michel a refusé de venir à résipiscence. Puis à nous, légats, voulant le reprendre pour tout cela, il nous a refusé audience, nous a interdit de dire la messe dans les églises, comme jadis il avait fermé les églises des Latins, les appelant azymites et les poursuivant par paroles et voies de fait, allant jusqu'à anathématiser le Siège apostolique dans ses enfants, osant se prévaloir à l'encontre du Saint-Siège du titre de patriarche œcuménique. Nous donc, ne pouvant supporter ces injures inouïes et ces outrages adressés au Saint-Siège, remarquant que la foi catholique est en tout ceci notoirement atteinte, par l'autorité de la sainte et indivisible Trinité, du Siège apostolique, dont nous sommes les chargés d'affaires, de tous les Pères orthodoxes des sept conciles, de toute l'Église catholique en un mot, nous signons l'anathème contre Michel et ses fauteurs, anathème que le révérendissime pape avait prononcé contre eux s'ils ne venaient à résipiscence. Et dès lors : Michel, qui se dit faussement patriarche, en réalité néophyte et n'ayant pris l'habit monastique que par crainte, en butte aux accusations les plus graves, avec lui Léon qui se dit évêque d'Achrida, le sacellaire de Michel, Constantin (le texte grec dit Nicéphore), qui a sacrilègement foulé aux pieds le sacrifice des Latins, et tous ceux qui les suivent en leurs susdites erreurs et présomptions, qu'ils soient *anathema maranatha* (voir ci-dessus col. 1685) avec les simoniaques, valésiens, ariens, donatistes, nicolaïtes,

sévériens, pneumatomaques, manichéens, nazaréens et tous les hérétiques, bien mieux avec le diable et ses anges déchus, si toutefois ils ne viennent à résipiscence. *Amen, Amen, Amen!* »

Il valait la peine de transcrire ce texte en entier, puisqu'il exprime la liste des griefs accumulés par l'ambassade romaine contre Michel. De ces griefs les uns ne sont que trop réels et que trop sérieux; mais ici encore Humbert a cédé à sa fâcheuse tendance de faire étalage d'érudition et d'entasser des accusations plus ou moins vérifiables. C'est hélas! d'après ce document, si dépourvu de sérénité, que les Églises orientales jugeront désormais des réclamations de l'Église romaine. Il est le digne pendant des textes plus ou moins officiels, où les Églises orientales ont accumulé leurs griefs, importants ou menus, contre l'Église romaine!

Leur manifestation terminée à Sainte-Sophie, les légats avaient fait leurs préparatifs de départ, en mettant ordre aux affaires des Églises de rit latin de la capitale (*ordinatis Ecclesiis Latinorum intra ipsam Constantinopolim*, qu'il ne faut pas se hâter de traduire : « après avoir consacré les dites églises »). Ils publièrent un texte plus court, frappant d'anathème quiconque recevrait la communion de la main d'un Grec hostile aux azymes (*anathemate dato cunctis qui deinceps communicarent ex manu Græci romanum sacrificium vituperantis*), puis se présentèrent à l'audience impériale pour prendre congé du basileus. La séparation fut cordiale; le baiser de paix fut échangé et des présents remis aux apocrisiaires, tant pour eux-mêmes que pour Saint-Pierre. Le 18 juillet l'ambassade quittait la ville « gardée de Dieu », où elle avait, en somme, si malencontreusement échoué.

10° *La vengeance de Cérulaire.* — Ce n'était pourtant qu'une fausse sortie. Humbert et ses compagnons étaient à peine arrivés à Salymbria, sur le bord de la Marmara, à 70 kilomètres environ de Constantinople, qu'un courrier impérial les rejoignait, les priant de rentrer d'urgence dans la capitale; ils étaient revenus au palais de Pégès le 20 juillet.

Que s'était-il passé? Se ravisant soudainement, Cérulaire au dire d'Humbert, avait déclaré au basileus qu'il était prêt à discuter avec les Romains, *se conflicturum cum eis.* Était-ce désir sincère d'aboutir à une entente et d'éviter l'irréparable? Était-ce au contraire le commencement d'exécution d'un plan machiavélique? C'est cette dernière hypothèse que suggère la *Commemoratio brevis :* Cérulaire préparait en somme un guet-apens aux légats : il les ferait venir à Sainte-Sophie sous prétexte de discussion, et la foule, ameutée par une fausse traduction de la bulle, ne manquerait pas de leur faire un mauvais parti. Défiant, le basileus déclara que la réunion projetée n'aurait lieu qu'en sa présence. Michel voulut détourner le souverain de venir; alors celui-ci ordonna aux légats de repartir sur-le-champ, estimant sans doute leur vie en danger. *Michael quasi ad concilium conabatur adducere (eos) in ecclesiam Sanctæ Sophiæ, ut, ostensa charta quam omnino corruperat transferendo, obruerentur ibidem a populo. Quod prudens imperator prævavens noluit haberi aliquod concilium nisi et ipse adesset præsens. Cumque hoc ei omnimodis Michael contradiceret, jussit Augustus ipsos nuntios confestim arripere iter.* La *Commemoratio* ajoute que Michel, furieux de voir sa vengeance s'échapper, souleva contre l'empereur une émeute, dont celui-ci ne put avoir raison qu'en livrant au patriarche, qui les fit châtier, les interprètes des Latins. *P. L.*, t. CXLIII, col. 1002.

Cette reconstitution des événements par Humbert n'a rien que de plausible; il convient néanmoins avant de l'accepter d'entendre la déposition de Cérulaire. C'est dans l'*Édit synodal* que le patriarche s'explique le plus clairement. Texte dans *P. G.*, t. CXX, col. 745. Ayant pris connaissance de la sentence d'excommunication, qu'il avait fallu traduire en grec, le patriarche en avait référé au basileus, lequel fit revenir de toute urgence les légats déjà partis. Ils revinrent, mais refusèrent absolument de se présenter devant Michel et le saint synode, et d'y rendre raison des graves accusations qu'ils avaient avancées; ils avaient d'ailleurs bien d'autres griefs, à formuler contre les Grecs, mais ils préféraient mourir (Cérulaire dit ailleurs : se donner la mort, IIe lettre à Pierre d'Antioche, *ibid.*, col. 817 C) que de paraître devant le synode. C'est ce que des fonctionnaires impériaux vinrent signifier à Cérulaire. Le basileus toutefois ne voulut pas que les choses en restassent là; sans doute il se refusa à sévir contre les légats, protégés par leur caractère d'ambassadeurs, mais il fit transmettre au patriarche une lettre dont il espérait qu'elle donnerait satisfaction à l'irascible prélat : Sa Majesté, disait-elle, avait fini par découvrir que toute la brouille venait et des interprètes et des partisans d'Argyros; il avait donc fait châtier les premiers et les envoyait au patriarche pour s'entendre anathématiser, eux et ceux qui avaient publié ou écrit la sentence d'excommunication. Quant au document lui-même, il serait lui aussi anathématisé et brûlé publiquement. Le gendre d'Argyros et son fils étaient, par ailleurs, condamnés à la prison perpétuelle.

On voit immédiatement les points où les deux récits s'accordent : rappel des légats déjà partis, vains efforts pour amener une entrevue entre eux et le patriarche, nouveau départ très précipité des légats, capitulation finale du souverain qui abandonne des personnages de second plan à la fureur de Cérulaire. Il y a un point encore sur lequel les deux textes ne diffèrent pas sensiblement : les légats éprouvent une très vive crainte de paraître devant Cérulaire et son synode; sous les termes un peu réticents de l'*Édit synodal*, on retrouve en somme cette même agitation populaire dont la *Commemoratio* déclare que Michel l'a créée. Reste un point, mais d'importance, où les deux récits diffèrent profondément. C'est la date du revirement impérial : Suivant l'*Édit*, il s'est placé dès le premier départ des légats, quand le basileus a eu connaissance de la sentence d'excommunication. S'il fait revenir les légats, c'est moins pour tenter une impossible réconciliation que pour leur demander des explications sur leur acte. S'il se refuse à sévir contre eux, c'est uniquement à cause de leur qualité d'ambassadeurs; il se contentera de faire châtier des comparses. Tout ceci, à vrai dire, ne paraît pas très vraisemblable; si c'était pour aboutir à ce résultat, il était bien inutile de faire revenir les Romains; on avait sous la main, à Constantinople, ceux que l'on voulait rendre responsables, et cette injure gratuite au Saint-Siège ne servait en rien les plans de Monomaque.

Reste donc l'autre version, celle de la *Commemoratio :* le revirement de l'empereur se place après le retour des légats, et il a été causé par l'émeute. Humbert déclare de plus que cette émeute a été excitée sous main par Cérulaire, et qu'après avoir menacé les seuls Romains elle s'est attaquée au basileus lui-même. C'est devant l'excitation populaire que celui-ci a dû céder en faisant fuir précipitamment les ambassadeurs et en sacrifiant des personnages subalternes. Quand on se remémore l'action de Cérulaire en d'autres journées tragiques, au moment par exemple de la révolution du 30 août 1057, on est bien forcé de conclure que tout ceci n'a rien d'invraisemblable. On fera seulement remarquer que, pour exciter la foule, il n'était pas nécessaire de recourir à une falsification de texte; la traduction littérale de la sentence d'excommunication était largement suffisante

pour déchaîner la fureur populaire : Humbert ne semble pas s'en être douté. Quant au plan machiavélique prêté à Michel d'attirer les légats dans un guet-apens, il est absolument impossible d'en démontrer l'existence. Humbert est trop passionné pour que son témoignage puisse emporter pièce.

Et voici, nous semble-t-il, comment on pourrait reconstituer les événements. La sentence d'excommunication a été déposée à Sainte-Sophie le samedi matin; les légats ont pris congé de l'empereur le dimanche, et sont partis le lundi de grand matin. Ce même jour le patriarche fait tenir au basileus le texte de l'excommunication; les griefs énoncés paraissent si vains à l'empereur qu'il ne désespère pas de voir les choses s'arranger par une entrevue pacifique; il dépêche un courrier à la suite des légats qui peuvent être rentrés à Byzance le mercredi dans la matinée. Mais au patriarcat on a perdu tout sang-froid. La sentence a été publiée, et l'animosité dans toute la journée du mardi a grandi contre ces Latins qui sont venus insulter les Grecs jusque chez eux. Quand leur retour est annoncé, l'effervescence ne fait que grandir; il serait de la dernière imprudence pour les légats de quitter le palais suburbain de Pégès et de se risquer à Sainte-Sophie. D'ailleurs ce n'est plus seulement devant la Basilique patriarcale que la foule devient houleuse, c'est le Palais-Sacré lui-même qui est assiégé, et, dans le tumulte, des voix se font entendre qui réclament la tête des Romains. On a tout juste le temps d'expédier à ceux-ci un ordre de partir précipitamment, et pour calmer la foule Constantin Monomaque n'a plus que la ressource de sévir contre des comparses; en même temps il donne ordre de brûler la sentence. Tous ces événements ont pu se dérouler dans la soirée du mercredi.

11° *La rupture de Michel avec Rome.* — Il restait à donner un caractère officiel et public aux décisions rapides de ce mercredi. Le dimanche suivant, 24 juillet, dans les galeries supérieures de Sainte-Sophie se réunissait le synode permanent, σύνοδος ἐνδημοῦσα, comprenant une douzaine de métropolites et deux archevêques sous la présidence du patriarche œcuménique. Il rendit un *Édit synodal*, qui condamnait les agissements des légats romains. Texte dans *P. G.*, t. cxx, col. 736-748.

Reprenant en partie les idées et même les expressions de Photius dans sa fameuse encyclique aux évêques d'Orient (cf. *P. G.*, t. cii, col. 721 sq.), ce document racontait comment des hommes venus de l'Occident, la région des ténèbres, en la cité « gardée de Dieu » d'où jaillissent les sources de la vraie foi, avaient tenté d'y pervertir l'orthodoxie. Entre beaucoup de griefs qu'ils faisaient aux Grecs, ils leur avaient reproché de ne point souffrir la coutume romaine de se raser la barbe, de rester en communion avec des prêtres mariés, de ne pas accepter l'addition du *Filioque*, par laquelle ils avaient eux-mêmes frelaté le symbole. Aux deux premiers griefs l'édit opposait les raisons topiques, en insistant quelque peu sur la vieille législation canonique relative au célibat ecclésiastique, puis s'étendait davantage sur la délicate question de la double procession du Saint-Esprit. Avec beaucoup d'habileté, le texte continuait en discutant les titres de créance de l'ambassade. Tous ces gens, qui s'étaient présentés comme des envoyés du pape, n'étaient en réalité que les envoyés d'Argyros et leurs lettres en témoignaient abondamment. Suivait l'histoire de la bulle d'excommunication, de son dépôt à Sainte-Sophie et des événements qui s'étaient ensuite déroulés. Pour terminer l'*Édit* donnait le texte de la lettre adressée par l'empereur dans la soirée du mercredi. Une addition au protocole indique que ce n'est pas en réalité l'exemplaire même de la bulle qui fut brûlé ce jour-là, mais seulement une copie, car il convenait de conserver l'authentique aux archives « pour le perpétuel déshonneur et la condamnation permanente de ceux qui ont ainsi blasphémé contre notre Dieu ».

On remarquera que l'*Édit synodal* évite de mettre directement en cause le Siège apostolique; les vives critiques qu'il contient sont exclusivement dirigées contre l'ambassade dont Humbert était le chef, et on affecte de dire que l'on n'est pas du tout certain des titres de créance des légats. Était-ce un moyen de laisser la porte ouverte à des négociations ultérieures avec Rome? La chose ne paraît pas impossible et nous entendrons tout à l'heure le patriarche d'Antioche s'exprimer, comme si cette perspective n'était pas encore exclue. Il semble donc que, d'un bout à l'autre de cette affaire, Michel Cérulaire ait tout fait pour qu'il n'y eût, en apparence, aucun tort de son côté.

Il ne négligeait pas néanmoins de tenir l'Église grecque au courant des événements, et s'arrangeait pour présenter les choses de manière à se donner le rôle d'un pacificateur dont les intentions ont été méconnues; bien plus il tournait son récit de façon à mettre tous les torts au compte, non pas même du Saint-Siège, mais de l'ambassade d'Humbert. Tout ceci éclate dans les deux lettres adressées, peu après les affaires du mois de juillet, au patriarche d'Antioche. De ces deux pièces la plus courte est la première en date. (Elle est d'ordinaire donnée dans les recueils comme la IIe lettre à Pierre d'Antioche; texte dans *P. G.*, t. cxx, col. 816-820.) Elle a été rédigée très rapidement, Cérulaire laissant au porteur de la lettre le soin d'ajouter les détails nécessaires. En termes très brefs elle fait le récit de la légation d'Humbert, du coup d'éclat qui y a mis fin. La querelle que l'ambassade a faite à Cérulaire, c'est à toute l'Église orientale qu'elle est faite; il est donc nécessaire que tous les patriarches orientaux en soient informés, comme aussi de la condamnation que Constantinople a prononcée contre eux. Le titulaire d'Antioche voudra donc bien transmettre la pièce à ses collègues d'Alexandrie et de Jérusalem. De la sorte, au cas où Rome les interrogerait, tous sauront ce qu'il convient de répondre pour la défense de l'orthodoxie.

Beaucoup plus explicite est la lettre expédiée un peu plus tard au même Pierre d'Antioche (= Ire lettre des divers recueils, *ibid.*, col. 781-796). D'abord la discussion des titres de créance de l'ambassade y est plus longuement présentée, et Michel ajoute que l'archevêque de Trani, présent alors à Constantinople, a contribué pour sa part à éventer la machination d'Argyros, 8, col. 788. Mais beaucoup plus importantes que tous ces détails sont les questions d'ordre général que développe Cérulaire. Il entend préciser et faire préciser par les autres patriarcats la situation de l'Église grecque en face de l'Église romaine. Il veut faire admettre par tous qu'il y a, depuis très longtemps, rupture entre l'Orient et l'Occident. Avec une ignorance qui déconcerte, il fait remonter cette rupture au VIe concile et au pape Vigile (*sic*), qui pour lors se sépara de l'Église grecque : « J'entends raconter, écrit-il, que Votre Béatitude fait mention du pape actuel aux diptyques, et qu'il en serait de même à Alexandrie et à Jérusalem. Je ne puis vraiment le croire », 9, col. 788. Plus extraordinaire encore lui a paru cette rumeur d'après laquelle les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem communiqueraient avec les mangeurs d'azyme et, qui pis est, emploieraient parfois eux-mêmes les azymes dans le service divin. Antioche est priée de faire une enquête sur ce point et d'en communiquer à Constantinople les résultats. Mais il n'y a pas que la question des azymes à séparer

les Grecs des Latins; Pierre n'a fait que ce reproche aux Occidentaux dans sa lettre à Dominique de Grado dont Cérulaire a eu copie (voir ci-dessus col. 1686); qu'il sache bien qu'il y a chez eux nombre de points à reprendre. Suivait la longue liste des abominations dont les Latins se rendaient coupables : observances judaïsantes, telles que les azymes et le respect du sabbat, puis, pêle-mêle, le fait de manger des viandes étouffées, des viandes impures, de se raser la barbe, de mitiger le carême en mangeant de la viande pendant la première semaine, de mitiger l'abstinence du vendredi en mangeant œufs et fromage, par contre de jeûner le samedi; le fait pour les moines de manger de la viande, tout au moins d'assaisonner leurs aliments à la graisse; et dans un autre genre : le port de l'anneau par les évêques et le fait pour eux de partir à la guerre. Griefs plus sérieux : l'addition du *Filioque* au symbole et de la mention du Saint-Esprit dans la finale du *Gloria in excelsis;* l'interdiction du mariage des prêtres; la permission donnée à deux frères d'épouser les deux sœurs; le fait qu'à leur messe très souvent le célébrant seul communie; l'unique immersion (κατάδυσις) dans le baptême, l'emploi du sel dans les rites du catéchuménat; le refus d'adorer (προσκυνεῖν) les reliques des saints ou même les images, de compter parmi les docteurs Grégoire le Théologien, Basile et Chrysostome; et cette énumération, continue Cérulaire, est encore incomplète. « Des gens qui vivent ainsi, qui ont été élevés en de telles mœurs, qui ont l'audace de faire toutes ces illégalités, toutes ces incongruités, peut-on vraiment les compter comme orthodoxes, les admettre au nombre des bien pensants? Moi, je ne le crois pas. Que ceux qui les excusent partagent leur sort; pour nous, nous ne leur envions pas cette belle société! » Col. 789-793.

Tel est le réquisitoire dressé par Cérulaire, en face de toute l'Église d'Orient, contre les Latins. Et sans doute le patriarche maintient encore la fiction qui distingue entre les légats et l'Église qu'ils représentent, cf. 15, col. 796. Mais, de toute évidence, par-dessus Humbert et ses compagnons, c'est Rome qui est visée, le Siège apostolique qui est mis en cause. Le procédé est le même qu'avait deux siècle auparavant, employé Photius. La liste des griefs s'est seulement allongée; et tandis qu'au IXe siècle on mettait encore l'accent sur la question doctrinale du *Filioque*, ici ce grief paraît noyé au milieu de toutes les accusations d'ordre disciplinaire ou cérémoniel qu'a multipliées Cérulaire. Mais ce qui, à notre avis, donne à la lettre tout son intérêt, c'est l'insistance mise par Michel à accréditer cette idée que la rupture entre les deux Églises se perd dans la nuit des temps, que c'était donc une tentative désespérée de songer à une réconciliation. Les divergences accumulées par les siècles entre Grecs et Latins sont trop nombreuses, trop graves aussi, pour qu'il y ait quelque chance de se mettre d'accord. Le rameau d'olivier que Michel agitait encore dans sa lettre au pape Léon IX, semble avoir à peu près disparu. Notons enfin la prétention à peine dissimulée de régenter les autres patriarcats, de faire enquêter par Antioche sur les pratiques d'Alexandrie ou de Jérusalem. Cérulaire apparaît clairement en cette lettre comme le chef de l'Église grecque qu'il dresse en face de l'Église latine.

12° *Dernières lueurs de paix.* — L'honnête patriarche d'Antioche fut atterré de tant de violence. C'était donc à cette rupture brutale qu'aboutissaient tous les espoirs de paix religieuse qu'il avait conçus deux ans auparavant! Les négociations n'auraient donc servi qu'à rendre plus évidente une scission dont il ne voulait pas prendre son parti!

Sa réponse à Cérulaire, qui s'est conservée, *P. G.*, t. CXX, col. 796-816, est un curieux mélange de timidité et d'audace. Le patriarche commence par se faire tout petit devant son irascible collègue. Comment Cérulaire a-t-il pu croire, et sur une simple rumeur, que le nom du pape figure aux diptyques d'Antioche? Antioche a-t-elle une autre attitude que Constantinople, et Pierre, un nourrisson de la capitale, pourrait-il oublier les privilèges de celle-ci? Πῶς γὰρ ἔμελλον τέως αὐτὸν ἐγὼ ἀναφέρειν τὸν πάπαν, μὴ τῆς κατὰ σὲ ἁγίας Ἐκκλησίας ἀναφερούσης αὐτὸν, τρόφιμος ὢν ταύτης, καὶ ζηλοτὴς, εἰ καί τις ἄλλος, ἔργῳ καὶ λόγῳ τὰ ταύτης πρεσβεῖα σεμνύνων καὶ μεγαλύνων ἀεί Col. 797, (C'est, on le voit, l'abdication complète des vieux droits du patriarcat apostolique; Antioche n'est plus qu'un évêché suffragant de Constantinople.) Avec une infinie précaution, rejetant la faute sur l'archiviste, Pierre ne laisse pas néanmoins de relever la chronologie fantaisiste de son correspondant. Ce n'était pas au VIe concile que Vigile avait d'abord refusé d'acquiescer; Vigile s'était finalement réconcilié avec les Orientaux; c'était le pape Agathon qui avait été en relation avec le VIe concile et ces relations avaient été bonnes. D'ailleurs était-il besoin de remonter si haut dans le temps? Quarante-cinq ans plus tôt, quand Pierre était venu à Constantinople, sous le patriarche Sergius, il avait entendu de ses oreilles le nom du pape de Rome, Jean, cité avec les autres patriarches durant les saints mystères, il avait lu ce nom, de ses yeux, dans les diptyques. Depuis, cette pratique avait cessé, sans qu'il pût dire comment, ni pour quelle cause, mais il tenait sur ce point précis à rappeler la vérité. Et, sans doute, il y avait entre Grecs et Latins de multiples divergences, mais dans la liste envoyée par Cérulaire tout n'était pas d'égale valeur; toutes ces questions de barbe, d'anneaux, et même de graisse ou de saindoux, étaient en somme bien secondaires. Cf. n. 7-10, col. 800-804. Certains mêmes de ces griefs étaients-ils réels? Il semblait bien difficile d'admettre que les Latins n'adorassent pas les images ou les reliques des saints. Le pape Adrien n'avait-il pas, de concert avec les autres patriarches, dirigé le VIIe concile et anathématisé les iconomaques? Ne voyait-on pas les pèlerins francs entrer dans les églises grecques et honorer les saintes images. N. 20, col. 812. Restaient des questions plus graves. Celle des azymes : Pierre en avait traité dans sa lettre à Dominique de Grado, cette lettre avait été communiquée à Cérulaire, il était inutile d'y revenir, à moins que les Latins ne justifiassent que leur usage reposait sur une tradition apostolique. La manducation de viandes non saignées était évidemment contraire au décret des apôtres, simple abus d'ailleurs, toléré plutôt que permis par l'Église latine. Après tout ne voyait-on jamais de boudins pendus aux charcuteries de Constantinople? Le mariage de deux frères avec deux sœurs, cela ne se passait-il jamais dans l'Église grecque? Autre chose était une tolérance tacite, autre chose une autorisation expresse. N. 16, 17. Pour la question du mariage des prêtres et sur celle plus grave encore du *Filioque*, le patriarche de Constantinople avait eu grandement raison d'insister; il ne fallait pas abandonner ici le témoignage des Écritures et des textes apostoliques. Encore l'attitude des Latins, au moins pour ce qui concernait l'addition au symbole, pouvait-elle se réclamer de circonstances atténuantes. Leur pays avait été longtemps au pouvoir des Vandales, aussi les copies authentiques des textes ecclésiastiques avaient pu se perdre. N. 12, col. 805. D'ailleurs, tout en restant fermement ancré sur la foi orthodoxe, ne convenait-il pas de rechercher davantage les points d'union que les questions contestées? Ces Latins, après tout, ils étaient des frères, quand bien même par rusticité ou ignorance ils dévieraient

parfois du droit chemin. On ne pouvait guère demander à ces barbares une parfaite exactitude : c'était déjà bien beau qu'ils confessassent correctement les mystères de la Trinité et de l'incarnation. N. 14, col. 805. La lettre de Pierre se terminait par un appel suppliant : « De toutes mes forces, écrivait le patriarche d'Antioche, je conjure Votre Sainteté de ne pas entrer en cette affaire avec un esprit de contention. Autrement il serait à craindre qu'en voulant réparer la déchirure on la rendît plus large. Pensez-y bien, tous les malheurs présents, tous les troubles qui ravagent les royaumes, toutes les calamités, pestes et famines qui désolent villes et campagnes, tous les échecs de nos troupes, ne proviendraient-ils pas d'ici, je veux dire de cette longue séparation, de cette mésintelligence de notre Église avec le Siège apostolique? » N. 21, col. 812. Et, pour aller jusqu'au bout de ses audaces, l'excellent homme d'ajouter : « Que les Latins rectifient leur addition au symbole, et je ne demande rien de plus, laissant même de côté comme indifférente la question des azymes. Votre Béatitude pourrait se contenter de cela, de peur de tout perdre en voulant trop gagner. » N. 22. col. 813.

Au fait le patriarche d'Antioche se flattait encore de l'espoir que des négociations pourraient recommencer entre Rome et Constantinople. Dès que l'on connaîtrait le nouveau pape, il fallait s'adresser à lui avec beaucoup de simplicité et de douceur. Peut-être Dieu ferait-il luire sa vérité dans son âme; peut-être déclarerait-il que tous ces bruits ont été faussement répandus sur le compte des Latins, ou que les actions de quelques-uns des siens n'engageaient pas la responsabilité de son Église. N. 19, col. 809.

14° *Conclusion. Le retour au Statu quo.* — C'était à coup sûr d'un robuste optimisme. Michel ne s'était engagé dans les négociations avec Rome que par la volonté expresse du basileus. Sans rien faire de positif pour empêcher leur succès, il s'était maintenu dans une attitude de froideur résignée; puis, dès qu'il avait eu conscience des maladresses et de l'incapacité diplomatique d'Humbert, il avait habilement profité des moindres choses pour rendre impossible toute négociation. Il était arrivé à ses fins. Les pourparlers de paix ce n'était pas lui, pensait-il, c'était Humbert qui les avait fait échouer. Il était bien décidé maintenant à ne plus recommencer. Autour de lui se serrerait toute l'Église orientale. Il avait déjà partie gagnée avec le patriarche d'Antioche, car les scrupules de cet honnête homme, ne l'empêcheraient pas de régler pratiquement son attitude sur celle de Constantinople; prévenus par Antioche, les patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie ne manqueraient pas, il en était assuré, d'épouser sa querelle. Au fait s'agissait-il même de querelle? Après un intermède de deux ans où la politique séculière avait voulu faire prédominer ses vues, on revenait tout simplement au *statu quo ante.* L'isolement où se complaisait l'Orient ne serait plus troublé par ces vains bruits d'entente avec Rome; l'incident était clos. Passées les vives émotions de juillet 1054, les choses reprirent à Constantinople leur aspect coutumier; au fait ces émotions laissèrent si peu de trace que les historiens byzantins n'en conserveront pas le souvenir. Voir ci-dessus, col. 1680.

A Rome pareillement on n'attachera sur l'heure qu'une importance médiocre à l'insuccès de ces pourparlers de paix. La *Commemoratio brevis* trouve qu'après tout les choses ne se sont pas si mal passées à Byzance, et que Michel finalement a excité contre lui la colère de l'empereur. *P. L.*, t. CXLIII, col. 1002 C. La Vie de saint Léon IX par Wibert se contente de transcrire ce *satisfecit* qu'Humbert s'octroie à lui-même, et de même Sigebert de Gembloux, *Chron.*, a. 1054, *P. L.*, t. CLX, col. 211, et l'Annaliste saxon, a. 1051, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VI, p. 688. Le *Chronicon Casinense* trouve que tout est allé au mieux : Michel et Léon d'Achrida ont été anathématisés, et les légats sont repartis, ayant eu connaissance de la mort du pape, chargés des riches présents de l'empereur. *Chron.*, II, 85, *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. VII, p. 686. On pense si, à distance, les événements se déformaient davantage encore. Lambert de Hersfeld écrit sans sourciller à l'année 1053 : « En ce temps-là Frédéric, archidiacre de l'Église romaine, s'en fut à Constantinople. Réunissant un synode, il y convoqua l'empereur et le patriarche; mais comme ceux-ci prétextant leur primauté dédaignaient d'obéir, il sortit de la ville et, selon la manière des apôtres, secoua publiquement sur eux ses sandales. Ce fait causa une telle terreur aux habitants de Constantinople que, le lendemain, empereur et patriarche avec le clergé et le peuple, tous couverts de sacs et de cendres, vinrent le trouver et prosternés à terre reconnurent l'autorité apostolique. » *Ibid.* t. V, p. 155-156. Que peut-on souhaiter de plus?

La curie romaine avait sans doute des raisons pour juger autrement de l'issue du conflit. Mais Victor II ne se souciait guère de poursuivre, avec ses seules forces, la lutte contre les Normands d'Italie; renonçant à toute politique hostile, il entrait avec eux dans la voie des négociations. L'appui de Byzance n'était donc plus nécessaire; un jour allait bientôt venir où la papauté, laissant de côté Allemands et Byzantins, s'entendrait directement avec les conquérants de l'Italie, et les transformerait en défenseurs de l'Église romaine et de la réforme ecclésiastique. D'autres événements bien plus menaçants pour l'empire byzantin obligeraient d'ailleurs Constantinople à reprendre avec Rome des pourparlers. Mais ce n'est pas le lieu de parler ici des tentatives de rapprochement que la menace turque imposera bientôt aux basileis et aux patriarches. Voir SCHISME D'ORIENT.

Michel Cérulaire ne connaîtra pas ces inquiétudes; il jouira, jusqu'aux derniers temps de son pontificat, de cette autocéphalie à laquelle il tenait tant et qu'il avait cru menacée en 1052. Peu de choses, pensait-il, étaient changées à Constantinople depuis les jours de son accession au trône patriarcal, peu de choses, sauf peut-être l'accroissement de son propre pouvoir. Le geste par lequel il avait écarté tout danger d'un contrôle romain lui avait permis de raffermir l'autorité de Constantinople sur l'ensemble de l'Orient; le coup de force qui, au dernier moment, avait brisé les velléités pacificatrices de Monomaque l'avait fait tout-puissant dans l'État. Lui aussi, comme l'évêque de Rome, n'était-il pas devenu le pape de l'Orient, l'égal, le supérieur même du basileus?

En fait, sur tous ces points, l'honnête Pierre d'Antioche avait vu plus juste que lui. La déchirure légère qui, depuis si longtemps déjà, menaçait l'union des Églises grecque et latine était devenue, par sa faute, un trou béant, irréparable. En arrivant au trône patriarcal Cérulaire avait trouvé entre Rome et Constantinople cet état mitoyen qui n'est ni la paix, ni la guerre, mais la simple rupture des relations diplomatiques. Et lui, il avait fait en sorte qu'au lieu de la paix qui pouvait encore se conclure, ce fût la guerre qui arrivât. Devant l'histoire, il porte, croyons-nous, la responsabilité de cet acte décisif.

I. SOURCES. — 1° *Œuvres de Michel Cérulaire.* — En partie publiées dans *P. G.*, t. CXX, col. 719-810; mais l'*Homélie pour la fête de l'orthodoxie*, col. 724-736, est un ancien morceau liturgique bien antérieur à Michel; quelques décisions synodales, prises du temps de Michel, sont à rechercher au t. CXIX, col. 747, 850; outre ces pièces, Pavlov, *Aperçu historique et littéraire de l'ancienne polémique gréco-russe contre les Latins* (en russe), Pétersbourg, 1878,

p. 151-157, donne une autre recension de la IIe lettre à Pierre d'Antioche. Diverses pièces inédites ne tarderont pas à paraître; la principale est la pièce ὡς πολὺ τὸ πλῆθος du *Cod. Vindob. theol. 247*, fol. 67-80.

2° *Textes officiels relatifs au schisme.* — Il s'agit des lettres de Léon IX, Cérulaire, Pierre d'Antioche, etc.; nous y avons renvoyé dans *P. L.* et *P. G.*; elles sont rassemblées dans Ch. Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculi XI composita exstant*, Leipzig et Marbourg, 1861; quelques autres documents dans J. Hergenröther, *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1863.

3° *Historiens anciens.* — 1. *Byzantins.* — Michel Psellus, (contemporain et ami de Cérulaire), *Chronographia* (de 976 à 1077), publiée par K. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη (*Bibliotheca græca medii ævi*), t. IV, Paris, 1874, p. 1-299; du même, Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως (réquisitoire contre Michel), publiée par L. Bréhier, dans *Revue des études grecques*, 1903, t. XVI, p. 375-416, 1904, t. XVII, p. 35-75; du même Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν πατριάρχην Μιχαὴλ τὸν Κηρουλλάριον (oraison funèbre de Michel), dans K. Sathas, *op. cit.*, p. 303-387; du même diverses lettres adressées à Michel, *ibid.*, t. V, p. 287-291, 505, 513; Jean Skylitzès (ou le Curopalate), *Histoire des empereurs* (811-1079), trad. latine complète éditée par J.-B. Gabio, Venise, 1570, texte grec (1057-1079), dans *P. G.*, t. CXXII, col. 368-476; Michel d'Attalie, *Histoire*, dans l'édit. de Bonn, 1853; Cédrénus, Σύνοψις ἱστοριῶν, dans l'édit. de Bonn, 1838, et dans *P. G.*, t. CXXI-CXXII; les historiens byzantins postérieurs dépendent des précédents; voir pourtant une Σύνοψις χρονική anonyme (XIIe siècle), dans K. Sathas, *op. cit.*, t. VII.

2. *Historiens latins.* — Wibert, *Vita Leonis papæ*, dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 457-504, dépend étroitement pour le récit de ces événements de la *Commemoratio brevis;* pour les autres vies de saint Léon IX, voir la bibliographie de l'article LÉON IX; il faut tenir compte des Annales de l'Italie méridionale : Guillaume de Apulie, *Gesta Roberti Wiscardi*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. IX, p. 239; la *Chronique du Mont-Cassin*, *ibid.*, t. VII, p. 686; Aimé du Mont-Cassin, *Histoire de li Normant*, édit. Delarc.

II. TRAVAUX. — Ils sont extrêmement nombreux; on en trouvera une liste assez complète dans L. Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899, que l'on complètera par les indications plus récentes d'Ant. Michel, *Humbert und Kerullarios*, I Teil, dans *Quellen und Forschungen... herausgegeben von der Görres-Gesellschaft*, Paderborn, t. XXI, 1924 (voir la recension de cet ouvrage, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1926, t. XXVI, p. 101-102, et dans *Échos d'Orient*, 1928). Ce dernier auteur avait déjà donné dans le *Historisches Jahrbuch*, 1922, t. XLII, p. 1-11, un article important sur la situation de Constantinople avant Cérulaire : *Bestand eine Trennung der griechischen und römischen Kirche schon vor Kerullarios?* et publié quelques textes intéressants dans les *Byzantinische Jahrbücher*, t. III, 1922 : *Der Verfasser des Briefes Leos von Achrida*, p. 49-66.

On ne peut songer à reproduire ici toute cette bibliographie; voici par ordre de date les ouvrages qui paraissent le plus utiles : C. Will, *Acta et scripta* (voir ci-dessus), introduction; Al. Pichler, *Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864, 1865, t. I; A. K. Démétrakopoulos, Ἱστορία τοῦ σχίσματος, Leipzig, 1867; J. Hergenröther, *Photius*, t. III, Ratisbonne, 1869; A. E. Gfrörer, *Byzantinische Geschichten*, t. III, Graz, 1877; H. Mädler, *Theodora, Michael Stratiotikos, Isaak Komnenos. Ein Stück byzantinischer Kaisergeschichte* (thèse), Plauen, 1894 (capital pour le rôle joué par Cérulaire en 1057); L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1904; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Paris, 1904; G. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. III, Paris, 1905; F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris, 1907; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV *b*, Paris, 1911; L. Bréhier, *Normal relations between Rome and the Churches of the East before the schisme of the XIth century*, dans *The constructive Quarterly*, New-York, 1916, t. IV, p. 645-672; A. Gaudenzi, *Costituto di Constantino*, dans *Bulletino dell' Istituto storico italiano*, n. 39, Rome, 1919.

É. AMANN.

5. MICHEL DE LA FUENTE, auteur mystique carme espagnol (1573-1626?).

Il naquit à Valdelaguna, village situé entre Madrid et Tolède, le 2 mars 1573, fit ses études à Madrid, puis enseigna la grammaire aux enfants de son village. Agé de 20 ans, il embrassa la vie religieuse et fit profession au couvent des carmes chaussés de Valdemoro (Madrid), le 29 mai 1594. Il suivit les cours de philosophie et de théologie à l'université de Salamanque; ensuite il passa au couvent d'Avila, de là au collège de théologie morale, où il administra la cure de la paroisse annexée au couvent. Comme il excellait dans la prédication, on le réclama à Ségovie; mais bientôt il fut chargé du soin des novices. Quand on sépara la province de la Vieille Castille de celle de la Nouvelle, il fit partie de cette dernière et fut nommé maître des novices au couvent de Tolède. Il demeura dans cette ville jusqu'à la fin de sa vie, où il se dévoua totalement à l'éducation des novices et au bien des âmes. En dehors d'un zèle infatigable pour le salut des âmes, Dieu l'avait doté des dons surnaturels de discernement des esprits et de prophétie; de fait, de multiples expériences ont prouvé que, bien des fois, il connaissait d'avance l'état des personnes qui venaient s'adresser à lui. Aussi, son champ d'action s'étendant de plus en plus, il travailla non seulement dans la ville de Tolède, mais encore dans toute la région environnante. Afin de mieux conserver les fruits de salut et la ferveur opérée dans les âmes, il établit diverses confréries très florissantes. Comme religieux, il mena une vie éminemment sainte; il acquit une véritable héroïcité dans la pratique de toutes les vertus. Aussi Dieu se manifesta très familièrement à son fidèle serviteur; il le combla de tous genres de grâces extraordinaires, extases, lévitations, prophéties et miracles. Comme il avait une dévotion toute particulière à la passion de Notre-Seigneur et à l'auguste sacrement de l'eucharistie, c'est surtout pendant la sainte messe que Dieu manifestait en son serviteur les dons gratuits dont il le comblait; durant le saint sacrifice l'extase lui devint quasi-habituelle. A cette oraison éminente, il joignait une mortification très rigoureuse et une tendre et toute filiale dévotion à la très sainte Vierge; il s'appliqua particulièrement à honorer le mystère de l'Immaculée Conception, et montra toujours une grande confiance dans la protection singulière de la Mère de Dieu sous le titre de N.-D. du Scapulaire. Après une courte maladie, il mourut à Tolède, le 27 novembre 1625 d'après Jacques de la Passion et Pierre de Oxea, le 17 novembre 1626 d'après d'autres. Après sa mort, il apparut glorieux à plusieurs personnes et Dieu opéra par son intercession de nombreux miracles. Son corps, qui dès le moment de la mort avait pris une beauté inconnue jusqu'alors, fut trouvé en état de parfaite conservation lorsque, en présence de médecins et de chirurgiens, en 1628, 3 ans après sa mort, on ouvrit son sépulcre. Après cette constatation, le corps fut déposé à côté de l'autel dans la chapelle de la confrérie fondée par lui. Sa cause fut introduite à Rome peu de temps après sa mort.

1° Son œuvre principale est un livre ascético-mystique, qui a pour titre : *Libro de las tres vidas de el hombre corporal, racional y espiritual*, Tolède, 1623, in-4°, 2e édition, Madrid, 1710, corrigée et augmentée d'une notice sur la vie de l'auteur par le P. Jean de S.-Ange, carme chaussé, in-8°, 320 p. + 105 pour la notice; une 3e édit. conforme à la 2e a paru dans la collection de *La verdadera ciencia española*, 1887, in-12°, p. 519, 2 tomes en un volume. On a eu tort d'omettre en cette dernière édition la notice sur la vie de l'auteur. Michel de la Fuente cite relativement peu sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, et davantage Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Thomas, saint Bonaventure, Gerson, Ruysbroeck, Blosius, Denis le Chartreux (van Ryckel), etc. Dans le l. Ier, il traite de l'homme corporel, c'est-à-dire des facultés sensitives,

de leur mortification et de la pratique des vertus, ainsi que de cette oraison discursive où l'imagination joue un grand rôle; enfin des visions corporelles et imaginatives. Dans le l. II, il traite surtout de l'oraison discursive et affective, qui finit par l'oraison de recueillement, où il admet la contemplation acquise, sans cependant se servir de cette expression; enfin il y parle des visions, paroles et révélations intellectuelles. Le l. III traite des oraisons et unions strictement mystiques. — 2° *Compendio historial de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, Rodriguez, 1619, in-4°, fol. x-288-24. Puis quelques opuscules à l'usage des membres de ses confréries. Alègre de Casanate et Louis Jacob lui attribuent encore quelques autres ouvrages.

Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, p. 107; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. III, p. 525, n. 29; Daniel de la V.-Marie, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 516, n. 923; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 988 *b* et 1078 *b*-1079 *a*, n. 3464 et 3782; Pierre de Oxea, S. J., *Vida del venerable penitente, el Padre Fray Miguel de la Fuente*, Saragosse, 1674; Jacques de la Passion, *De stralen van de sonne van den H. Vader en Propheet Elias dese loopende eeuwe, verspreydt doore de Koningh-rycken van Spagnien*, Liége, 1684, p. 43-78, où il y a son portrait, ainsi qu'un abrégé de la vie écrite par le P. Pierre de Oxea; la notice du P. Jean de S.-Ange dans l'édition 1710 du *Libro de las tres vidas;* notice qui a été omise dans l'édition de 1887; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 453-455, n. 150.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

6. MICHEL GLYKAS (seconde moitié du XIIe siècle), connu comme historien byzantin, mérite de l'être encore davantage comme théologien.

I. LA PERSONNE. — Né à Corfou, d'après une note de copiste, dans le premier tiers du XIIe siècle, il fut secrétaire à la cour impériale. Impliqué dans un procès de sorcellerie, il fut jeté en prison par ordre de l'empereur Manuel Comnène et condamné à l'aveuglement. Il subit ce supplice sous une forme mitigée qui ne le priva pas entièrement de la vue. Devenu ensuite moine, il prit part à la controverse théologique autour du *Pater major me est*, où il tint pour l'interprétation orthodoxe. Mais il suscita d'autre part une querelle doctrinale qui agita fort les derniers lustres du siècle. Il soutenait que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie se trouve dans un état passible et corruptible, et ne passe à l'état incorruptible qu'immédiatement après la communion. Voir ci-dessus, col. 1339. Il fondait son opinion d'une part sur le fait que le corps du Seigneur, dans la réception du sacrement, est rompu et broyé, ce qui ne saurait convenir à un corps incorruptible, et d'autre part sur l'exemple et le précepte du Christ, qui, ayant donné à ses disciples son corps à l'état passible, leur commanda de faire de même en mémoire de lui. Sur l'ordre de l'empereur, un concile se réunit pour condamner la nouveauté, mais la mauvaise volonté du patriarche Jean X Camateros (1198-1206) l'empêcha de sortir tout son effet. La querelle tomba sans doute d'elle-même quand Byzance fut prise par les Latins. La mort de Glykas précéda de peu cet événement.

Cette querelle sur l'eucharistie nous est rapportée par Nicétas Choniatès dans son *Histoire*, l. III du règne d'Alexis Comnène, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 893-897, et dans le c. XXVII de son *Trésor de l'orthodoxie*, texte publié par S. Eustratiadès dans les *Prolegomena* aux Κεφάλαια de Glykas. Mais le Michel dont parle Nicétas et qu'il dit être l'auteur de l'opinion susdite a nom Sikiditès. Le problème s'est posé de savoir s'il fallait ou non identifier les deux personnages. Tous deux ont vécu sous Manuel Comnène, tous deux ont été aveuglés par ordre impérial et tout deux sous la forme mitigée. Tous deux ont dans la suite écrit sur des sujets théologiques. Ces coïncidences avaient suffi à Boivin pour ne faire qu'un même Michel de Glykas et de Sikiditès : il en avait même conclu que le nom de Sikiliotès qui est joint à celui de Glykas en tête des Annales est une fausse transcription pour Sikiditès (on trouve aussi dans les manuscrits Σικυδίτης et Σικυδιώτης). Krumbacher s'est montré plus difficile, et son opinion négative s'est imposée partout jusqu'à la publication intégrale des Κεφάλαια par S. Eustratiadès en 1906-1912. Le byzantiniste bavarois savait pourtant d'après Migne qu'un des chapitres de Glykas (alors inédit) a pour titre : « Ἔτι καὶ τοῦτο ἠπόρηται εἴτε φθαρτή ἐστι ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ μετάληψις, εἴτε καὶ ἄφθαρτος, mais il ne doutait point, vu sa présence dans le recueil, que la solution n'en fût orthodoxe. Or, non seulement l'opinion de Glykas est identique à celle de Sikiditès, mais encore l'intitulé d'un autre chapitre beaucoup plus développé sur le même sujet insinue clairement que Glykas est l'auteur de cette nouveauté : Ἀπολογητικὸν ἐκ μέρους πρὸς τὸν μοναχὸν ἐκεῖνον τὸν ἀποκαλέσαντα κακοδόξους ἡμᾶς, ἐπειδὴ λέγομεν ὅτι ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος τοιοῦτός ἐστι κατὰ φύσιν, ὁποία ἦν ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ σάρξ, ἡ ἐπὶ τοῦ μυστικοῦ δείπνου τοῖς μαθηταῖς εἰς βρῶσιν δοθεῖσα. Ajoutez à cela que les mêmes opinions attribuées par Nicétas Choniatès à Sikiditès sur la condition des premiers parents se retrouvent développées dans Glykas, que le même Nicétas nous apprend que Sikiditès fut secrétaire à la cour, τοῖς βασιλικοῖς ὑπογραφεῦσι κατειλεγμένος, ce qui concorde avec le titre de γραμματικός qui se trouve apposé au nom de Glykas dans la suscription de ses κεφάλαια, et enfin que Sikiditès, au témoignage du même Nicétas, s'est occupé d'expliquer les paroles τῆς πρεσβυτέρας Γραφῆς, ce qui peut s'entendre et de ses κεφάλαια et du premier livre de ses *Annales* qui n'est qu'un long commentaire de la Genèse. Il n'y a donc plus lieu d'hésiter : il faut voir en Sikiditès et en Glykas un seul et même Michel, et la suggestion de Boivin demeure recevable qui attribue à une fausse transcription la leçon Sikiliotès au lieu de Sikiditès en tête de la Χρονική de Glykas.

II. LES ŒUVRES. — 1° La plus connue est sa Χρονική ou *Annales*, *P. G.*, t. CLVIII (voir autres éditions dans Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, p. 384). Cette histoire s'étend de la création du monde à la mort de l'empereur Alexis Comnène (1118). Elle est divisée en quatre livres dont le premier est un commentaire de l'œuvre des six jours, le second comprend la période d'Adam à César, le troisième celle de César à Constantin, et le dernier traite des empereurs de Constantinople depuis Constantin. L'ouvrage est écrit dans le genre parénétique. Les dissertations théologiques ou morales n'y sont pas rares, et c'est ce qui fait la particulière originalité de cet historien, ami du singulier et du curieux.

2° L'autre ouvrage capital de Glykas est une collection de lettres et de dissertations sur les sujets les plus divers intitulée : Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Γραφῆς κεφάλαια, éditée intégralement pour la première fois par S. Eustratiadès, t. I, Athènes, 1910, et t. II, Alexandrie, 1912. Cette édition n'est pas définitive, car d'excellents mss. n'ont pas été utilisés, et d'importants problèmes de critique littéraire nécessaires pour l'établissement du texte n'ont pas été élucidés. Les chapitres sont au nombre de 95, car il ne faut pas compter les deux premiers introduits dans la série par l'éditeur, et qui sont des pièces étrangères à l'ouvrage. L'ordre suivi n'est ni celui des matières, ni celui des destinataires; s'il y en a un, il ne peut être que chronologique, c'est-à-dire que les dissertations sont réunies dans le recueil dans l'ordre où elles ont été composées. Rien n'est plus varié que les questions

traitées par Glykas. Exégèse scripturaire ou patristique, théologie, philosophie, cas de conscience canoniques ou liturgiques, éthique, voire astronomie et physique, on y trouve de tout. Peu d'ouvrages donnent autant l'idée de ce qu'était la vie théologique à Byzance, car la plupart, sinon la totalité de ces κεφάλαια, étaient des lettres adressées à des amis ou des confrères. Les principaux points théologiques, outre le *Pater major me est*, et l'état du corps du Christ dans l'eucharistie, sont l'Assomption de la sainte Vierge, à propos de laquelle Glykas affirme l'Immaculée Conception de Marie (c. XXII, reproduit au l. III des *Annales*) les azymes, où la thèse grecque est historiquement défendue (c. XXIX, *Annales*, l. III) et la procession du Saint-Esprit (c. XXX). Dans cette question, Glykas qui prétend s'appuyer sur les conciles présidés, insiste-t-il, par les prélats romains, ignore complètement les fameux actes du concile photien de 879-880. Notons aussi qu'il cite loyalement un texte de saint Cyrille d'Alexandrie en ces termes : πρόεισι φυσικῶς ἐκ τοῦ Υἱοῦ, mais il s'efforce de l'affaiblir par la distinction κατὰ φύσιν et καθ' ὑπόστασιν. Le terme φυσικῶς choisi ici par saint Cyrille ne signifie simplement pour Glykas que ceci : le Saint-Esprit est de la même nature que le Fils. Il est évident que cette exégèse est sans portée quand on connaît la terminologie du docteur alexandrin. Marquons aussi la position de notre auteur au sujet de la vision béatifique du Christ viateur. Il est porté à l'admettre, mais se dit arrêté par un texte de saint Athanase (c. LX).

Outre ces deux œuvres capitales, on a de Glykas d'autres pièces de moindre importance, et précieuses seulement au point de vue linguistique. Ce sont : 3° des στίχοι περὶ τῆς φυλακῆς, écrits en prison (511 vers); 4° des explications de proverbes populaires, 18 explications en vers et 20 en prose, le tout précédé d'une pièce métrique adressée à l'empereur Manuel Comnène. Pour les ouvrages, n°s 2, 3 et 4, S. Eustratiadès indique d'une manière très complète dans ses *Prolegomena* ce qui en a été édité avant lui.

Le t. CLVIII de *P. G.* contient les *Annales* et une partie des Κεφάλαια, et aussi les notices de Fabricius, Lami, Oudin; K. Krumbacher, *Michael Glykas*, Munich, 1895, 71 pages; voir sur cet ouvrage un compte rendu détaillé et critique de Vasiljevskij, dans *Vizantijskij Vremennik*, 1899, t. VI, p. 524-537. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 1897, p. 380-385, *Pravoslavnaja bogoslovskaja entsiklopedija (Encyclopédie théologique orthodoxe)*, 1903, t. IV, col. 403-407 (suit Krumbacher); S. Eustratiadès, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, t. I, Athènes, 1906, in-8°, κ-σπγ'- 540 pages, et t. II, Alexandrie, 1912, in-8°, XVI-494 pages, voir les comptes rendus de Ed. Kurtz, le premier surtout, dans la *Byz. Zeitschrift*, 1908, t. XVII, p. 166-172 et 1913, t. XXII, p. 156-158; J. Dräseke, *Zu Michael Glykas*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. V, p. 56-62; G. N. Politis, Δημώδεις παροιμίαι ἐν τοῖς στίχοις τοῦ Μιχαὴλ Γλυκᾶ, *ibid.*, t. VII, p. 138-165; G. Vartenberg, *Leo Diaconus und die Chronisten*, *ibid.*, t. VI, p. 285-306; voir d'autres références de détail à la table des vol. I-XII de la *Byz. Zeitschrift*, au mot *Glykas Michael*; M. Jugie, *Michel Glykas et l'Immaculée Conception*, dans *Échos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 11-12; du même, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 413-414. Sur Michel Sikidités, voir Nicétas Choniates, *Manuel Comnène*, l. IV, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 489-492, et *Alexis Comnène*, l. III, *ibid.*, col. 893-897.

V. GRUMEL.

7. MICHEL DE SAINT-AUGUSTIN,

carme chaussé, auteur mystique (1621-1684). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Michel de Saint-Augustin, dans le monde VAN BALLAER ou VAN BALLAERT, comme le prétendent Cosme de Villiers, Goyers et le catalogue de la province flandro-belge de 1680, naquit à Bruxelles, le 15 avril 1621 ou 1622, selon le P. Jacques de la Passion et Timothée de la Présentation. Jean van Ballaer et Catherine Vierpont, ses pieux parents, eurent le bonheur de voir leurs onze enfants se consacrer à Dieu. Dès sa plus tendre jeunesse, Michel s'appliqua sérieusement à la pratique de la vertu et manifesta toujours un attrait particulier pour la vie intérieure. Il fit ses études chez les augustins de Bruxelles, embrassa la vie religieuse à l'âge de 18 ans (1639) et fit profession au couvent des carmes à Louvain, le 14 octobre 1640. Devenu prêtre, le 10 juin 1645, il fut nommé lecteur de philosophie et devint ensuite maître des novices à Malines. Homme d'une grande sainteté et d'une haute vie mystique, Michel de Saint-Augustin, tant par l'exemple de sa vie austère que par son zèle ardent et sa doctrine admirable, contribua beaucoup à raffermir et à propager la réforme des couvents de la province flandro-belge des carmes chaussés, commencée par les célèbres Pères Martin de Hooghe († 1637) et Liévin de la Trinité (†1641). Il était encore bien jeune, quand il entra en lice, étant à peine âgé de 30 ans, quand il fut élu deuxième définiteur et en même temps prieur du couvent réformé de Malines. Il répondit pleinement à l'attente du général. En 1656, la communauté de Bruxelles le choisit pour prieur, mais peu de jours après il fut élu provincial au chapitre de Bruges. En 1659, le couvent de Malines réélut le P. Michel prieur; mais le chapitre provincial réuni à Malines en cette même année lui substitua son frère, le P. Marius de Saint-François, et le nomma lui-même assistant du P. provincial, office qu'il exerça plus d'une fois encore dans la suite. Il fut également réélu une troisième et quatrième fois prieur de Malines (1663; 1670), ainsi qu'une deuxième et troisième fois provincial (6 mai 1667 et 14 mai 1677). S'il faut en croire Foppens et Cosme de Villiers, il aurait été également prieur à Gand. Enfin le général le nomma commissaire général, et au mois d'avril 1674, il présida le chapitre provincial à Anvers. Après une courte maladie, il mourut en odeur de sainteté au couvent de Bruxelles, le 2 février 1684.

Michel de Saint-Augustin fut un vrai contemplatif et un théologien mystique très original. Dieu l'avait choisi pour former à la vie carmélitaine et conduire à la plus haute perfection une âme d'élite, l'extatique tertiaire du Carmel, Mère Marie de Sainte-Thérèse (dans le siècle Petyt). La direction de cette sainte personne lui donna l'occasion de composer ses admirables traités mystiques. En effet, la pénitente, émerveillée de la beauté et de l'excellence des allocutions de son directeur, et désireuse de conserver pour sa propre instruction et édification une doctrine si éminente, se mit à noter soigneusement, mais en cachette, tout ce que le Père lui disait. Après un temps assez considérable, Michel eut connaissance du pieux artifice de sa pénitente, il réclama les nombreux cahiers déjà écrits; cependant cédant aux supplications, il n'osa déchirer les annotations d'une doctrine, qu'il avouait être bien plus infuse que personnelle. Il y mit donc la dernière main et commença de la sorte l'édition de ses ouvrages mystiques. Dans sa vie intérieure il était réellement ce que ses écrits font deviner : une âme contemplative et privilégiée, qui reçut de Dieu de grandes grâces de sanctification. Malgré ses nombreuses occupations et les charges continuelles qu'il exerça durant presque toute sa vie religieuse, il s'adonnait beaucoup à l'oraison, prolongeant sa contemplation jusque bien avant dans la nuit. A l'oraison il joignait une mortification continuelle. Il aimait singulièrement la très sainte Vierge, pratiquant avec perfection cette vie d'union continuelle avec Marie qu'il décrit si excellemment dans ses ouvrages, surtout dans son *De vita Mariæformi et mariana in Maria propter Mariam*. Grâce à cet ouvrage, qui parut également en flamand, le P. Michel propagea non seulement dans son Ordre, mais aussi parmi les fidèles, cette vie d'union intime

avec Marie, qui est maintenant si louée et répandue, grâce aux diverses publications du *Traité de la dévotion à la sainte Vierge* de Louis Grignion de Montfort publié pour la première fois en 1842; et cela avant la naissance de Louis Grignion de Montfort (1673).

On ne s'étonnera guère de le voir comme prédestiné à servir d'instrument pour la réforme des couvents, et de constater avec quel plein succès il mena à bonne fin une tâche féconde en difficultés de tout genre.

II. Œuvres. — 1. *In-leydinghe tot het landt van Carmelus*, Bruxelles, 1659, in-16, xvi-535-xx p.; parut ensuite en latin sous ce titre : *Introductio in terram Carmeli et gustatio fructuum illius, seu introductio ad vitam vere carmeliticam seu mysticam et fruitiva praxis ejusdem, ibid.*, 1659, in-16. Cet excellent ouvrage constitue le III[e] livre (t. ii) des *Institutionum mysticarum libri quatuor*, qui parurent à Anvers, 1671, en trois tomes in-4°. Une nouvelle édition de cette *Introductio* vient d'être faite par le P. Wessels, C. C., Rome, 1926, sous le titre de *Introductio ad vitam internam et fruitiva praxis vitæ mysticæ*. — 2. *Het godvruchtigh leven in Christo*, Bruxelles, 1661, in-16, paru en latin sous le titre : *Pia vita in Christo, pro incipientibus, proficientibus et perfectis; cum compendio tentationum, et remediorum earundem pro eisdem, ibid.*, 1663, constitue les l. I et II, ou t. i des *Institutiones mysticæ* susmentionnées. — 3. *Onderwysinghe tot een grondighe vertoogheninghe syns selfs*, Malines, 1669, in-16. Cet ouvrage qui contient trois traités, constitue le l. IV ou t. iii des mêmes *Institutiones mysticæ*, intitulé : *De totali abnegatione sui, et omnium creaturarum, et de vita divina et mariana; ac de adoratione Dei in spiritu*. Le P. Wessels vient de donner, Rome, 1926, une nouvelle édition de la *De vita Mariæ formi et mariana in Maria propter Mariam*. — 4. *Eensaemheydt van thien daghen* (*retraite de dix jours*), Bruges, 1677, in-12. D'après Cosme de Villiers et Paquot, un autre livre d'*Exercices de dix jours* aurait été imprimé à Ypres, en 1681, in-12°. En outre deux biographies, l'une du Fr. Arnold de Saint-Charles († 1672 à Malines), l'autre de sa pieuse dirigée Mère Marie de Sainte-Thérèse; cette dernière parut à Gand en 4 petits vol. in-8°, 1683-1684. — 5. Suivant Paquot, Michel de Saint-Augustin aurait publié aussi une *Collectio decretorum pro exactiori observantia constitutionum reformationis in provincia Flandro-Belgica conditarum a Reverendissimis Joanne Antonio Philippino, et Hieronymo Ari, generalibus in suis visitationibus; tum per capitula et congregationes a RR. PP. confirmatorum*, Bruxelles, 1681, in-8°. — 6. Suivant le même Paquot, il nous aurait laissé ms. en latin une philosophie in-4°, et un traité *De jure et justitia* in-4°; ouvrages qui périrent au bombardement de Bruxelles.

Daniel de la V.-M., *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 331-332, *n.* 620; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. ii, p. 1031, n. 3581; p. 1111-1112, *n.* 3937; *Catalogus carmelitarum calc. prov. Flandro-Belgicæ*, 1680; Jacques de la Passion, *De stralen van de sonne van den H. Vader en Propheet Elias dese loopende eeuwe, versprcydt door de Koning-rycken van Spagnien*, Liége, 1684, p. 322-331; on y trouve une vie abrégée et le portrait authentique de Michel de Saint-Augustin; Timothée de la Présentation, C. C. († 1710), *Vita Ven. P. Michaelis a S. Augustino*, Rome, 1926; J. F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, t. ii, p. 896; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. ii, col. 446-447, n. 142; Norbert de Sainte Julienne, C. D., *De scriptoribus belgicis ex ordine carmelitano*, ms. *16492* de la bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 75 v°, 76; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1765-1770, t. i, p. 382-383; Jacques Goyers (1719-1809), *Correctiones bibliothecæ carmelitanæ* (de Cosme de Villiers), ms. de la Bibliothèque de l'université de Gand, t. ii, col. 446 et p. 25 du supplément ms.; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3[e] édit., t. iv, col. 312-313, n. 134.

P. Anastase de Saint-Paul

8. MICHEL LE SYNCELLE naquit à Jérusalem probablement en 761. Dès l'âge de trois ans sa mère le présenta au patriarche Théodore qui lui conféra la tonsure et l'inscrivit au nombre des lecteurs de l'Anastasis. Sur le conseil du même prélat, ses parents lui firent faire d'excellentes études. Sa mère devenue veuve se retira dans un monastère près du Cénacle, et ce fut Michel lui-même qui lui coupa les cheveux ainsi qu'à ses deux tantes. Il distribua ensuite ses biens aux pauvres et se rendit à la laure de Saint-Sabas (786), où il se fit bientôt remarquer par une grande austérité. Il échappa heureusement au massacre des moines par les Bédouins (20 mars 796). Ses supérieurs le firent ordonner prêtre à Jérusalem en 798. Deux ans plus tard, il obtint la permission de mener la vie d'hésychaste ou de contemplatif, mais on lui confia bientôt la formation religieuse de deux postulants qui devaient s'illustrer pendant la persécution iconoclaste, les frères Théodore et Théophane Grapti. En 811, le patriarche Thomas de Jérusalem choisit Michel comme syncelle de son Église, et lui assigna pour demeure, ainsi qu'à ses deux disciples, le couvent des Spoudæi près du Saint-Sépulcre. Michel était déjà lié d'amitié avec saint Théodore le Studite qui lui écrivit une lettre vers 812. S. Théodore le Studite, *Epist.*, l. II, 213, *P. G.*, t. xcix, col. 1640-1644. Il prit part à la controverse avec les bénédictins du mont des Oliviers à propos du *Filioque*. Il fut même désigné avec les deux Grapti et le moine Job pour aller à Rome traiter directement l'affaire devant le pape. Les quatre voyageurs arrivèrent à Constantinople en mai 813, et furent logés au monastère de Chora, où l'on hébergeait depuis l'époque de saint Sabas les moines palestiniens. Pour une raison inconnue, ils ne purent continuer leur voyage jusqu'à Rome et se fixèrent dans la capitale de l'Empire. Ils furent d'ailleurs bientôt mêlés à la querelle des images rouverte par Léon l'Arménien dans les premiers mois de 815. Michel fut enfermé dans la prison de Phiala, tandis que ses deux disciples étaient relégués dans une forteresse de la mer Noire. L'avènement de Michel le Bègue (25 décembre 820) rendit la liberté aux confesseurs de la foi. Cependant, comme le nouvel empereur interdisait aux moines iconophiles le séjour de Constantinople, Michel se retira au monastère de Parousiade, aux environs de Brousse. Pendant la persécution déchaînée par Théophile, il fut ramené à Constantinople et enfermé dans la prison du Prétoire (834). Il n'en sortit qu'à la mort de ce prince (20 janvier 842) et il eut la consolation d'assister au triomphe des images. Tandis que son ami saint Méthode devenait patriarche de Constantinople, lui-même se voyait donner l'higouménat du monastère de Chora et la charge de syncelle de la capitale. Il regroupa les moines dispersés par la persécution iconoclaste et rebâtit le couvent qui ne tarda pas à abriter une centaine de religieux, parmi lesquels il se préoccupa d'établir solidement la discipline monastique. Il se fit même rendre par l'impératrice Théodora les biens que Constantin Copronyme avait jadis enlevés au monastère de Chora. C'est là qu'il mourut le 4 janvier 846, à l'âge de 85 ans. L'Église grecque le fête par erreur le 18 décembre, qui est le premier jour de sa maladie et non celui de sa mort.

L'œuvre littéraire de Michel le Syncelle est assez considérable et surtout variée. Il se peut toutefois que certains des écrits qui portent son nom soient d'un ou de plusieurs homonymes. On lui attribue un panégyrique de saint Denys l'Aréopagite, *P. G.*, t. iv, col. 617-668; une profession de foi Λίβελλος περὶ τῆς

ὀρθοδόξου πίστεως, Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, 1715, p. 90-93; une poésie en vers anacréontiques à l'occasion du rétablissement des images, Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, 1648, p. 1433-1435; la traduction grecque d'une profession de foi de Théodore Aboukarra ou Théodore de Harran, *P. G.*, t. xcvii, col. 1504-1521; un écrit sur la syntaxe grecque, intitulé : Μιχαὴλ πρεσβυτέρου καὶ συγκέλλου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων μέθοδος περὶ τῆς τοῦ λόγου συντάξεως σχεδιασθεῖσα ἐν Ἐδέσσῃ τῆς Μεσοποταμίας αἰτήσει Λαζάρου διακόνου καὶ λογοθέτου, φιλολόγου ὄντος, cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 1897, p. 586-587 ; un discours sur les puissances supracélestes, Λόγος εἰς πάσας τὰς ἐπουρανίας δυνάμεις, Combéfis, *Novum auctarium*, t. i, p. 1525-1576; des panégyriques manuscrits sur saint Jean-Baptiste, cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, n. 1521 : *Michaelis syncelli oratio in laudem S. Joannis Baptistæ*, et sur les archanges Michel et Gabriel, cf. *Hagiographi Bollandiani*, et H. Omont, *Catalogus hagiographicorum græcorum Bibliot. nat. parisiensis*, n. *366*[13], *1012*[3]; Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, *1312*[31], *2772*[14], *3682*[34], *2776*[2], *6249*[4], *6252*[5]; A. Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. iv, p. 70, n° 48. Son biographe nous dit qu'il avait écrit plusieurs lettres aux moines byzantins de Sicile au sujet de la querelle du *Filioque* à Jérusalem : ces lettres ne sont pas autrement connues. D'après la tradition grecque, G. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ'ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, p. 212, il aurait aussi composé un grand nombre de poésies religieuses, et mis en musique l'*Acathiste* ainsi que diverses mélodies anciennes et nouvelles. Peut-être aussi est-il l'auteur d'un discours sur la déposition de la ceinture de la sainte Vierge, Lambros, *op. cit.*, n. *6238*[3]. On ne saurait évidemment lui attribuer le panégyrique de saint Ignace qui est l'œuvre d'un homonyme inconnu.

Th. I. Schmidt a publié deux vies de saint Michel le Syncelle à la suite de son histoire du monastère de Chora, *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1906, t. xi, p. 227-279; la première avait été éditée en partie par M. Gédéon dans son Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 232 sq., S. Vaillé, *Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, saint Théodore et saint Théophane*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, t. vi, p. 311-332, 610-642; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. x, p. 220-221, 230.

R. Janin.

9. MICHEL LE SYRIEN, patriarche jacobite d'Antioche († le 7 novembre 1199). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Les principaux événements de la vie du patriarche Michel sont racontés par lui-même dans sa chronique, éd. Chabot, p. 697-739, trad. t. iii, p. 341-413. Toutefois, le ms. unique qui nous en est resté étant mutilé des feuillets contenant les faits des années 1154-63 et 1165-70, *op. cit.*, introd., p. xl, il faut pour ces périodes recourir à Barhébræus, qui s'est largement inspiré de Michel, *Gregorii Barhebræi chronicon ecclesiasticum*, édit., J.-B. Abbeloos et T. J. Lamy, t. i, Paris et Louvain, 1874, col. 535-606. D'autres données se trouvent dans la partie relative à l'histoire ecclésiastique d'une chronique composée un peu avant le milieu du xiiie siècle par un moine, probablement originaire d'Édesse, qui avait vécu dans l'entourage d'Athanase, frère de Michel, et du maphrien Grégoire, son neveu. Le patriarche syrien-catholique d'Antioche, Mgr Ignace-Éphrem II Rahmani, qui a découvert cette importante chronique, n'en a imprimé que la première partie, histoire civile, *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris*, Charfeh, 1904; les passages relatifs à Michel se trouvent dans l'édition complète publiée, sans traduction, par J.-B. Chabot, *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, dans *Corpus script. christ. or., Scriptores syri*, ser. III, t. xv, Paris, 1916, p. 306-335. Malheureusement cette chronique aussi est défigurée par d'importantes lacunes.

Michel, qui semble s'être appelé ainsi dès son baptême, tandis que son frère et son neveu, suivant l'usage commun, changèrent de nom lors de leur consécration épiscopale, naquit à Malatyah, l'ancienne Mélitène, en 1126, d'une famille que Barhébræus dit avoir porté le nom de Qîndasî ou Qîndisî. Son père, Élie, était prêtre. Michel entra, sans doute de bonne heure, au monastère de Mār Barṣaumā non loin de sa ville natale. Il y était archimandrite depuis dix ans au moins, lorsque le patriarche Athanase, à la fin de 1165 ou au début de 1166, lui offrit le diocèse d'Amid. Barhébræus, t. i, col. 533. Michel, soit qu'il eût voulu se réserver en vue de la succession éventuelle du patriarche, dès lors gravement atteint, soit pour toute autre raison, refusa. De fait, le patriarche mourut le 14 juillet 1166, et les évêques se réunirent aussitôt au monastère de Peṣqîn, sur le bord de l'Euphrate, non loin de Malatyah. En présence des dissentiments qui se manifestaient entre eux, les évêques les plus zélés proposèrent de tirer au sort entre trois noms; et c'est ainsi que Michel fut élu. Il n'accepta d'ailleurs qu'avec difficulté sur l'insistance des évêques, et après leur avoir fait promettre par écrit qu'ils observeraient les canons, ne feraient pas d'ordinations simoniaques, ne s'annexeraient pas d'autres diocèses, ne changeraient pas de siège. La consécration de Michel eut lieu au monastère de Mār Barṣaumā le 18 octobre 1166, en présence de nombreux évêques, 28 d'après la *Chronique*, p. 767, trad., t. iii, p. 480, qui donne les noms, ou 32, Barhébræus, t. i, col. 541.

Le patriarche, après avoir adressé sa profession de foi à son collègue jacobite d'Alexandrie, en signe de communion, se rendit au monastère de Mar Ananie, ou Deir Zaʿfarān, près de Mardin, et y promulgua dix-neuf canons. Le premier d'entre les patriarches syriens jacobites, il se réserva le siège de Mardin, inaugurant une tradition qui a persisté, et transféra au siège d'Amid son compatriote et ami, Denys bar Ṣalibi. Barhébræus, t. i, col. 541-543. Puis, Michel, ayant fait porter une lettre de communion au catholicos Nersès le Gracieux, partit pour visiter les communautés jacobites de Syrie et Palestine. Touchant Antioche sans s'y arrêter, il arrivait à Jérusalem le jeudi saint, 28 mars 1168. Le patriarche latin de la ville sainte, Amaury, puis celui d'Antioche, Aimery, qu'il alla visiter à Quaṣyr, le reçurent avec honneur, ce que Barhébræus suppose avoir été fait par politique, en vue d'humilier les Grecs, de qui les Latins avaient à se plaindre. *Op. cit.*, col. 545. Michel demeura toute une année à Antioche, puis rentra dans son couvent de Mār Barṣaumā, où il réunit un synode en 1169.

La plupart des événements, qui sont racontés ensuite dans la *Chronique*, concernent soit l'administration de l'Église syrienne, soit les malheurs dont celle-ci fut accablée, surtout par suite des compétitions entre les différents princes qui se disputaient alors Arménie, Mésopotamie et Syrie. Nous ne retiendrons que quelques faits présentant un intérêt particulier du point de vue ecclésiastique. Michel eut de nombreuses difficultés dans son administration : d'une part le désordre du clergé était grand dans une époque si profondément troublée au point de vue politique, et l'intention manifestée dès son élection par le nouveau patriarche de mettre fin aux abus les plus criants n'était pas faite pour lui attirer des amis;

d'autre part, il se laissa aller au népotisme et ne sut pas s'entourer, de sorte qu'il fut trahi par ceux qu'il avait le plus favorisés. Deux fois en quelques années, 1171 et 1176, les moines de son couvent de Mār Barṣaumā se révoltent; le métropolitain Jean de Callinice, déposé en 1174, le fait arrêter par le préfet de Mardin, puis par les soldats de l'émir de Mossoul, Seif ad-din; en 1177, c'est un différend avec le maphrien de Takrit. Mais la plus grosse épreuve devait venir à Michel de son disciple préféré, Théodore bar Wahboun, qui se laissa ordonner comme antipatriarche par quelques évêques mécontents. Pris, excommunié et dégradé en 1181, le rebelle s'évade du couvent de Mār Barṣaumā et va intriguer à Damas auprès de Saladin, puis à Jérusalem, où il cherche l'appui des Latins contre le métropolitain Athanase, frère de Michel. A la mort du maphrien Jean, les évêques orientaux choisissent un moine du couvent de Mar Mattaï, Karim bar Masiḥ; mais Michel leur impose son neveu Jacques, consacré sous le nom de Grégoire. Bar Wahboun et Bar Masiḥ se réunissent contre le malheureux patriarche (1189). Puis Bar Masiḥ ayant été dégradé en 1191, Bar Wahboun retrouve un protecteur dans la personne du catholicos d'Arménie, et obtient d'être reconnu par le roi de Cilicie comme ayant juridiction sur les Syriens de son royaume. Michel excédé veut se démettre au synode qui se tient à la Pentecôte 1193, mais les évêques refusent sa démission. Il est d'ailleurs délivré peu de temps après par la mort de Bar Wahboun. Le trouble continue cependant dans les diocèses orientaux, où Bar Masiḥ intrigue de nouveau contre Grégoire. Enfin, dans les derniers jours de sa vie, Michel eut à lutter encore contre un de ses neveux, Josué Sephṭānā ou le Lippu, qui cherchait à s'assurer les votes des évêques pour la succession de son oncle.

Discuté par les siens, Michel semble avoir été plus considéré par les églises voisines. Le patriarche jacobite d'Alexandrie, à qui, dès son élection, il avait envoyé une lettre de communion, lui soumit son différend avec Marc ibn al-Qanbar, *Chronique*, p. 720, trad., t. III, p. 379 sq.; ses relations sont cordiales avec les catholicos arméniens de Hrom-klay, ses voisins, Nersès le Gracieux et Grégoire IV l'Enfant : il conseille ce dernier avec un ton de bienveillante protection. F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 254. Toutefois, Michel ne les suivit guère dans leurs efforts pour s'unir aux Grecs, pour des raisons théologiques sans doute, mais peut-être aussi parce qu'il voyait dans un rapprochement avec Byzance un péril politique pour lui-même et pour son Église; car le seul fait d'avoir reçu des lettres de l'empereur l'avait rendu suspect à certains émirs musulmans. *Chronique*, p. 704, trad., t. III, p. 351 sq. Ses relations avec les Latins furent meilleures, nonobstant les jugements portés dans la *Chronique* sur les Francs et leur action en Orient. Les dignitaires latins reçurent Michel avec honneur et il attachait du prix à leur bienveillance : déjà on a vu son empressement à visiter les églises de Syrie et Palestine dès le début de son pontificat; il les visita de nouveau les derniers mois de 1177 au printemps de 1179, et, entre temps, il eut soin de placer à Jérusalem, puis à Antioche, comme agent de liaison, un de ses frères, Ṣlibā consacré sous le nom d'Athanase. Il note avec complaisance les politesses ou faveurs que les Latins lui firent : réception dans l'église de Saint-Pierre, à Antioche, où on le fit asseoir sur la chaire de l'apôtre. *Chronicon* de Rahmani, éd. Chabot, p. 307, octroi de diplômes par les rois de Jérusalem, Amaury Ier et Baudoin IV, *Chronique*, p. 719 sq., trad., t. III, p. 379, invitation à se joindre au patriarche latin d'Antioche pour assister au IIIe concile du Latran, qu'Alexandre III réunissait contre les Albigeois, *ibid.*, p. 718, trad., t. III, p. 377 sq.

Michel devait son prestige à l'incontestable noblesse de son caractère, intègre et ferme; on peut penser qu'il le devait aussi à sa science. Un de ses contemporains, prêtre égyptien, répondant à une question de son neveu, le maphrien Grégoire, écrivait à son sujet, dans le style ampoulé de l'époque, mais non sans fondement : « ... le bon pasteur, pieux et saint, seigneur de ceux qui ont été consacrés patriarches, gloire des peuples jacobites et notre gloire à tous, Anbā Michel, ton oncle;... plongé, comme il l'est, dans les sciences ecclésiastiques et philosophiques, leurs vagues battent sa pensée de leur entrechoquement comme le puissant Gihon (Nil), car il a embrassé toute connaissance et toute sainteté, céleste et terrestre... », L. Villecourt, *Le livre du chrême, ms. Paris arabe 100*, dans *Le Muséon*, 1928, t. XLI, p. 51. Michel mérite donc le surnom de Grand; il faut noter cependant que Barhébræus, en accolant à son nom l'adjectif *rabbā*, traduit « grand » par les orientalistes, n'entendait pas lui décerner un épithète d'honneur, mais simplement l'opposer à son neveu, Josué Sephṭānā, consacré sous le nom de Michel, surnommé *ze'ourā*, ce qui ne doit pas être traduit « le Petit », mais « le Jeune », Michel le Grand devenant Michel l'Ancien, *major* et non *magnus;* cf. W. Wright, *A short history of syriac Literature*, Londres, 1894, p. 150. — Le patriarche Michel mourut au couvent de Mār-Barṣaumā, le 7 novembre 1199.

II. ŒUVRES. — « Michel, dit Barhébræus, laissa d'admirables ouvrages à l'Église de Dieu, » t. I, col. 606. Une *anaphore* est conservée sous son nom dans plusieurs mss., six au moins en Europe, dont un du XIIIe siècle, *Borgia Syr. 159 :* inédite, elle a été traduite par Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, Paris, 1716, p. 438-447, et observation, p. 448, où il est noté que les oraisons y forment une série alphabétique. C'est Michel qui donna sa forme définitive au pontifical de l'église syrienne jacobite, J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 155, encore inédit dans son ensemble, mais dont plusieurs parties ont été publiées ou traduites. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 299, n. 2. Quelques *sedrā* ou parties d'offices portent le nom de Michel; deux homélies métriques lui sont attribuées, dont une sur Jean de Mardin, dans un ms. de Deir Zaʿfarān, l'autre sur Mār Barṣaumā, ms. de Azekh, près Djézireh. Chabot, introd., p. XIX. Nous savons aussi qu'il publia plusieurs canons, tant au début de son pontificat que dans divers synodes, mais il n'en reste rien de défini : quelques citations dans le *Nomocanon* de Barhébræus en proviennent peut-être. On lui doit aussi une biographie, écrite d'après des textes anciens, du légendaire évêque Abḥay de Nicée, dont le Musée Britannique possède une copie faite de son vivant, en 1196, pour le couvent de Mār Barṣaumā. Enfin, Barhébræus, t. II, col. 351, mentionne une composition métrique à la louange d'une jeune chrétienne, qui avait été persécutée pour la foi à Mossoul en 1159. Ce poème n'a pas été conservé, non plus qu'un panégyrique de Denys bar Ṣalibi, que Michel lui-même signale dans sa *Chronique*, p. 699, trad., t. III, p. 345. Le *Chronicon* de Rahmani nous a conservé le début des instructions remises à Théodore bar Wahboun dont il sera question plus loin, l'acte de concession à titre personnel du diocèse de Mardin à son neveu, le maphrien Grégoire, éd. Chabot, p. 331-3, la sentence de déposition contre Bar Masiḥ, p. 316-8, enfin une apologie de son neveu Grégoire, que Michel écrivit peu de temps avant de mourir, p. 334-6.

Deux ouvrages de Michel sont proprement théolo-

giques : une réfutation des Albigeois, écrite à Antioche en 1178, pour servir au concile du Latran, dont il ne nous est rien resté, *Chronique*, p. 718, trad., t. III, p. 378, et un écrit sur la nécessité de la confession avant de communier, pour confondre Marc ibn al-Qanbar et redresser l'usage de l'Église égyptienne, p. 270, trad., t. III, p. 379 sq. Renaudot, *op. cit.*, p. 50 sq., a cru retrouver cet ouvrage dans les mss. arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris, *184* et *185* (ancien fonds *79* et *85*), mais il semble plutôt que cet *Opus de præparatione ad communionem* s'inspire de Michel sans en avoir reproduit tout le texte. Chabot, introd., p. XVIII. Mentionnons aussi la profession de foi du patriarche : Barhébræus raconte que, lors du premier séjour de Michel à Antioche en 1168, les Grecs ayant excité une controverse au sujet de la foi, il écrivit un libelle contenant l'exposé du symbole, libelle qui fut porté à Constantinople et loué par l'empereur. T. I, col. 549. En fait, nous possédons deux professions de foi au nom de Michel, mais aucune en syriaque. Une première, encore inédite, existe dans une traduction arabe faite sur le syriaque par un métropolite syrien du nom de Moïse, qui pourrait bien être le Moïse de Mardin dont il sera question plus loin. Le *Vatican. arab. 83*, volume formé de petits fascicules isolés et de fragments reliés entre 1681 et 1689, contient deux copies de cette traduction, dont l'une, fol. 67-76 v°, surchargée d'assez nombreuses ratures, paraît la minute de l'autre, fol. 52-66. Le titre porte seulement : « Foi orthodoxe, que Mār Michel, patriarche syrien, envoya en réponse à Manuel, empereur des Grecs. » C'est peut-être le libelle de 1168, mais rien ne permet de le déterminer. L'autre profession de foi n'existe qu'en grec, insérée dans la *Disputatio secunda Theoriani*, que le cardinal Maï a publiée d'après les mss. *Vatic. græc. 1105*, *1114*, *2220* et *Ottob. græc. 109*, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VI, Rome, 1832, p. 388-397, réimprimée dans *P. G.*, t. CXXXIII, col. 279-285. Il est possible que le texte de cette profession de foi ait été reproduit dans le *Chronicon* de Rahmani avec les instructions remises à Bar-Wahboun, tronquées malheureusement par une lacune de 8 feuillets. Quoi qu'il en soit, retenons que les deux professions de foi, la grecque et l'arabe, sont complètement différentes.

Aucun de ces ouvrages n'aurait apporté au patriarche Michel la renommée dont il jouit depuis quelques années. Son titre de gloire, pour notre époque avide de documents historiques, est sa *Chronique*, ignorée de Joseph Simon Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 154-156, bien qu'elle ait été explicitement citée par Barhébræus, qui lui doit beaucoup. C'est par un texte arménien, traduit partiellement par Dulaurier, *Journal asiatique*, IV[e] série, t. XII, p. 281-341; t. XIII, p. 315-376, intégralement par V. Langlois, *Chronique de Michel le Grand*, Venise, 1868, que l'on connut d'abord en Europe l'œuvre historique de Michel. Cette circonstance jeta dans un grand trouble l'excellent historien de la littérature syriaque que fut W. Wright ; ne trouvant pas dans la traduction de Langlois les passages que Barhébræus citait sous le nom de Michel, il en vint à supposer deux ouvrages différents, d'une part l'original de cette version arménienne, dont il existait, lui assurait-on, un exemplaire à Deir Za'farān, et, de l'autre, une chronique ecclésiastique entièrement perdue. *The Encyclopaedia Britannica*, 9[e] édit., t. XXII, Édimbourg, 1887, p. 851, col. 2, n. 50; *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 252, n. 1. Ce bruit qu'avait recueilli Wright se rapportait sans doute à la découverte que Mgr Rahmani venait de faire en l'église des Saints-Pierre-et-Paul à Orfa d'un exemplaire syriaque de la Chronique de Michel. En 1891, la Société asiatique de Paris décidait de lui fournir les moyens pour publier un texte si important, *Journal asiatique*, IX[e] série, t. III, 1894, p. 135 sq. A son défaut, l'édition a été réalisée par M. l'abbé J.-B. Chabot, d'après une nouvelle copie préparée pour lui en 1899. Le texte syriaque, formant un volume de 777 p. in-4°, est une reproduction photographique de cette copie; la traduction comprend trois volumes de respectivement 325, 547 et 538 pages, Paris, 1899-1910. Une table générale forme avec l'introduction un fascicule de LX, —79* p., Paris, 1924.

La chronique de Michel, qui s'étend de la création du monde à l'année 1195, revêt une importance exceptionnelle du fait qu'elle est fondée, pour la période postérieure au concile d'Éphèse, sur un nombre important d'ouvrages, tous jacobites, dont presque aucun ne nous est parvenu en tradition directe. M. Chabot a montré dans un schéma très clair l'influence des sources de Michel sur les diverses parties de sa chronique, introd., p. XXV. Les principales sont : Eusèbe, de la création à Constantin; Socrate et Théodoret, de Constantin au concile d'Éphèse; Zacharie le Rhéteur, de ce concile à Justin II (565); Cyrus de Batna jusqu'à la mort de Tibère II (582); Denys de Tell-Mahré, de Maurice à la mort de Théophile (842); Ignace de Mélitène, de Michel II à Alexis I[er] (1118); Basile d'Édesse, de 1118 à 1143; puis les contemporains de Michel, Jean de Kayšoum et Denys bar Ṣalibi. Les compléments ont été empruntés à Jean d'Asie pour la période Constantin-Tibère II, à Jacques d'Édesse et Jean de Litarba à partir du début, et Ignace de Mélitène depuis Constantin. Michel a d'ailleurs utilisé beaucoup d'autres documents pour des points particuliers, chroniques comme celle d'Andronicus, apocryphes comme la chronique d'Asaph, les vies des prophètes du pseudo-Épiphane, les *Plérophories* de Jean de Mayouma, les Τμήματα de Jean Philopon, des actes de conciles, des biographies, des chroniques locales, etc. En appendice, la chronique contient plusieurs listes chronologiques, qui sont très précieuses, en particulier celle des patriarches monophysites d'Antioche depuis Sévère, avec l'indication des synodes tenus par eux et les noms des évêques qu'ils ont ordonnés à partir de Cyriaque (793).

Si importante à nos yeux, la chronique de Michel semble n'avoir eu dans l'Église syrienne qu'un médiocre succès; il est vrai que les temps qui suivirent son pontificat furent particulièrement troublés par les invasions mongoles et tous les mouvements qui s'ensuivirent dans l'Asie antérieure. Quoi qu'il en soit, le ms. d'Orfa est unique, ayant été copié en 1598 sur un exemplaire écrit par l'évêque Moïse de Ṣaura, ou de Mardin, qui fut l'envoyé du patriarche Ignace à Paul III en 1548. Celui-ci avait entre les mains l'autographe du patriarche Michel, déjà illisible en certains endroits et mutilé. Nous savons par Barhébræus que l'original de la *Chronique*, ainsi que le pontifical de Michel, avait été emporté à Hrom-klay par le patriarche Ignace David, qui s'y était réfugié auprès du catholicos arménien, et qu'il fut remis après la mort de ce patriarche (1252) au couvent de Mār-Barṣaumā, où Barhébræus le consulta en 1255. T. I, col. 693, 728.

Au XVIII[e] siècle, le contenu du manuscrit d'Orfa fut traduit en arabe par le métropolite de Damas, Hanna-aṣ-Ṣadadi († vers 1782). Il existe plusieurs mss. karšounis de cette traduction, qui n'est à peu près d'aucun secours pour l'intelligence du syriaque : à Deir Za'farān, à Ṣadad, au couvent jacobite de Saint-Marc à Jérusalem, à Kharpout, enfin au Musée Britannique. Le *Vatican. arab. 929* est une copie en caractères arabes d'un ms. de Mgr Clément David, copié lui-même sur le ms. de Londres, lorsqu'il était encore à Mossoul.

Le remaniement arménien a été composé en 1248, tandis que l'original de Michel se trouvait à Hrom-

klay; deux moines de l'entourage du catholicos arménien y mirent la main, David et Isaac; puis, Vardan vardapet y ajouta le récit des événements écoulés jusqu'au pontificat de Constantin Ier Bardzerberdtsi. Les mss. de ce texte sont nombreux : on en connaît douze à Edschmiadzin, dix au patriarcat arménien de Jérusalem, un à l'Académie des sciences de Pétersbourg, un au patriarcat arménien de Constantinople, un à la Bibliothèque nationale de Paris. C'est sur ce dernier et sur deux mss. de Saint-Lazare à Venise que V. Langlois établit sa traduction. Deux éditions du texte arménien ont été publiées à Jérusalem, la première en 1870, qui présente un texte secondaire, l'autre en 1871, munie d'un index, dont le texte est correct. Le remaniement arménien a fait l'objet d'une étude critique de F. Haase, *Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen*, dans *Oriens christianus*, neue Serie, t. v, 1915, p. 60-82, 271-284. Les conclusions en sont que la chronique arménienne n'est pas une traduction, mais une adaptation, les traducteurs ayant traité très librement l'original, ajoutant ou retranchant à leur gré, suivant ce qui devait plaire davantage aux lecteurs arméniens. Ce remaniement n'a donc à peu près plus aucune importance pour la connaissance de l'œuvre de Michel, sauf pour les passages où le manuscrit d'Orfa fait défaut; c'est ainsi qu'il nous a préservé la liste des sources par laquelle Michel avait commencé sa *Chronique*.

III. Doctrine. — Patriarche jacobite, Michel a été un monophysite convaincu. Plusieurs faits de sa vie le démontrent, et principalement son attitude vis-à-vis des Byzantins, des chalcédoniens, comme il affecte de les appeler. Lorsqu'en 1169 il écrivit sa foi à propos des controverses soulevées par les Grecs à Antioche, l'empereur Manuel Comnène lui fit adresser par un dignitaire de Constantinople, nommé Christophe, une invitation à se rendre en cette ville. Barhébræus, t. i, col. 549. Non seulement Michel n'y accéda point, mais lorsque l'année suivante, Théorianos vint en Syrie et lui fit savoir qu'il avait une lettre de l'empereur à lui remettre, Michel se contenta d'envoyer Jean de Kayšoum. De même, au deuxième voyage de Théorianos, le patriarche syrien se déroba et envoya Théodore bar Wahboun, son syncelle, avec l'ordre d'aller jusqu'à Constantinople, si l'occasion le requérait, mais les instructions qu'il lui remit montrent son opposition foncière contre les Grecs : « Si Dieu veut que tu arrives à la capitale, n'aie de conversation avec aucun de ceux qui s'y trouvent, abstiens-toi de toute leur conversation, toutes les fois que tu le pourras, car elle est mauvaise. » *Chronicon* de Rahmani, éd. Chabot, p. 313. Et le patriarche lui recommandait encore, lorsqu'il rencontrerait son ancien correspondant Christophe, de lui rappeler les fautes ou les erreurs qu'il avait précédemment confessées. *Ibid.*, p. 314. On comprend que dans ces conditions Théodore ait fait échouer, dès sa première rencontre avec Théorianos, des pourparlers que le patriarche n'acceptait qu'à contre-cœur. *P. G.*, t. cxxxiii, col. 288. Aussi bien Élie de Kayšoum, qui vint saluer Théorianos le lendemain, refusa de continuer la discussion et se contenta d'affirmer le bien-fondé de la formule monophysite. *Ibid.*, col. 296. Et aux trois lettres successives que l'empereur lui envoya par la suite, Michel ne répondit que par cette hautaine déclaration :« Nous désirons beaucoup... l'union avec quiconque ne change pas la doctrine des Pères et confesse avec Athanase et Cyrille l'unique nature du Verbe incarnée. » Barhébræus, t. i, col. 557-559.

Telle est bien la doctrine de la profession de foi conservée en grec; il y est précisé que la doctrine des Syriens n'est pas celle d'Eutychès : en disant « une hypostase » et « une nature », ils entendent sauvegarder la divinité et l'humanité sans changements. *P. G.*, t. cxxxiii, col. 281. « Nous confessons, dit Michel, qu'il y a une seule hypostase, c'est-à-dire une seule nature du Christ. Car nous savons et croyons qu'elle est de deux (natures) sans confusion, sans division, sans changement, sans conversion. » *Ibid.*, col. 284. « C'est le dogme que nous avons reçu des mains apostoliques; confirmé par trois saints conciles œcuméniques. » Col. 285. La doctrine de la profession de foi arabe n'est pas différente : Michel y déclare se séparer de Nestorius, Eutychès, Mani et Marcion, Apollinaire, Julien (d'Halicarnasse); il se réfère à saint Athanase et saint Cyrille pour la formule « une seule nature du Verbe incarnée », et cite comme autorités de sa foi les conciles de Nicée, Constantinople et Éphèse, auxquels assistèrent ses compatriotes Jacques de Nisibe, Éphrem, Rabboula d'Édesse et Acace de Mélitène.

C'est cette foi aussi qui anime Michel dans le différend de quelques vardapets arméniens d'Édesse en lutte contre leur patriarche. Comme ils avaient cherché appui auprès des Grecs, Michel s'inquiète de les voir sur le chemin qui conduit au chalcédonisme, car ils disent déjà : Athanase et Cyrille « ont parfois affirmé deux natures dans le Christ et parfois une seule; donc nous pouvons aussi dire une ou deux (natures) ». Michel leur explique longuement comment il faut comprendre au sens monophysite les paroles de ces Pères : *Chronique*, p. 704 sq., trad., t. iii, p. 351-354. Et c'est encore sa conviction monophysite qui rend Michel si dévot aux saints de son église, en particulier au patron de son couvent, Mār Barṣaumā, dont il raconte les miracles avec un profond sentiment d'admiration. Michel est si bien apparu aux yeux de ses contemporains comme le chef et le soutien du monophysisme, que les Pères arméniens du concile de Sis en 1344, préparant une réunion de leur Église à l'Église romaine, anathématisèrent nommément Michel avec les deux théoriciens arméniens de l'hérésie, Jean Otznetsi et Paul de Daron. F. Tournebize, *op. cit.*, p. 371.

Le choix de Michel par le patriarche d'Alexandrie, comme arbitre dans son conflit avec Marc ibn al-Qanbar, nous a valu enfin un témoignage sur la confession auriculaire, qu'il importe de mentionner. L'usage de confesser ses péchés à un prêtre était en train de se perdre dans l'Église d'Égypte, remplacé par l'énumération des péchés à travers la colonne de fumée d'un encensoir. Ibn-al-Qanbar s'était élevé justement contre ce changement de discipline, mais il en était venu, dit Michel, à tomber dans l'erreur des messaliens et de Lampétius, professant que « quiconque confessait ses péchés était dans un corps en quelque sorte incorporel et arrivait à l'impassibilité ». Cette opinion « l'amenait à compter dans le Christ des natures, des volontés, des opérations ». Il n'en fallait pas plus pour que notre patriarche s'associât volontiers à l'excommunication portée par son collègue d'Alexandrie, et condamnât un homme qui chalcédonisait aussi effrontément. Pourtant, Michel déclare que, dans la question de la confession, c'est Ibn-al-Qanbar qui a raison. Dans l'Église syrienne, le même relâchement avait eu lieu, mais on y avait mis bon ordre; Michel prescrivait « aux fidèles de confesser leurs péchés, comme l'ordonnaient les canons apostoliques, » et sans doute l'hérétique d'Alexandrie s'était prévalu de ce précédent. En le réfutant, Michel montre que la confession est louable, entendue autrement qu'il ne le fait. Il écrit ensuite au patriarche, aux évêques et au peuple d'Égypte, pour leur montrer qu'il ne faut pas mépriser la confession à cause de l'erreur d'Ibn-al-Qanbar. *Chronique*, p. 720, trad., t. iii, p. 379 sq. Voir sur cette affaire G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, dans *Collectanea Hierosolymitana*, *Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem*,

t. II, spécialement, p. 28 sq., 61, 67, où il est inconcevable que les faits soient cités seulement d'après le texte étriqué de Barhébræus, t. I, col. 573-575, sans connaissance directe de Michel.

Sur des mss. et annotations autographes de Michel, F. Nau, *Sur quelques autographes de Michel le Syrien*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1914, t. XIX, p. 378-397, et *Corrections et additions au catalogue des mss. syriaques de Paris*, dans *Journal asiatique*, série XI, t. v, 1915, p. 489-491; sur la version arabe, *Al-Masriq*, t. XXI, 1924, p. 37; sur la traduction arménienne, H.-G. Zarbhanelean, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (en arménien), Venise, 1889, p. 564-571; sur les éditions du texte arménien, A. Ghazikean, *Nouvelle bibliographie arménienne et encyclopédie de la vie arménienne* (en arménien), Venise, 1909, t. I, col. 1996-2002; sur les relations avec les catholicos arméniens, Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, dans *Texte und Unters.*, N. F., t. XI, fasc. 4, p. 122-136.

E. Tisserant.

10. MICHEL DE THESSALONIQUE, rhéteur et théologien byzantin de la seconde moitié du XIIe siècle. — Krumbacher (*Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Classe der k. Bayer. Akademie der Wissenschaft.*, 1894, p. 410) en fait à tort un évêque de Thessalonique siégeant dès mai 1157; la même erreur a été commise par Mgr Anthime Alexoudis, dans la revue Ἀνατολικὸς Ἀστήρ, 1890, t. XXX, p. 22. A cette date, notre personnage n'était que simple fonctionnaire (διάκονος) de la Grande Église; il joignait à cette qualité le titre de *protekdikos* de Thessalonique. Cf. *P. G.*, t. CXL, col. 152 D. C'est en raison de cette dernière charge qu'il fut appelé, d'après une formule alors à la mode « ὁ τοῦ Θεσσαλονίκης ». Cf. B. Vasilievskij, *Éloge funèbre inédit de Basile d'Achrida*, dans *Vizantijskij Vrémennik*, 1894, t. I, p. 60, note 2.

Michel, venu à Byzance, avant 1147, fut attaché à l'École patriarcale des Χαλκοπρατεῖα. Cf. F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, 1926, p. 47-49. Après dix années de professorat, il en devint le plus haut dignitaire, οἰκουμενικὸς διδάσκαλος, et cumula les deux charges de μαΐστωρ τῶν ῥητόρων, et de διδάσκαλος τῶν εὐαγγελίων. Michel s'occupa dès lors simultanément d'éloquence et d'exégèse. Son œuvre oratoire a été décrite et en partie publiée par W. Regel, *Fontes rerum byzantinarum*, 1892, p. 131-182; voir deux autres discours dans le *cod. Scorial. Y-II-10*, fol. 123 r°-124 r°, et 317 r°-319 r°. Il ne nous est parvenu aucune œuvre théologique portant son nom; il joua cependant un rôle actif dans la polémique soulevée autour du texte de la liturgie « Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος ». Voir ci-dessus col. 1336 sq. Le sacrifice de la Croix a-t-il été offert à la Trinité toute entière ou bien au Père seul? Le professeur d'exégèse des Évangiles et son collègue, Nicéphore Basilakès, chargé de commenter saint Paul, y répondaient avec Sotérichos, patriarche élu d'Antioche, d'une façon évasive : οὔτε μόνῳ, οὔτε οὐ μόνῳ. L'acte d'offrir προσφέρειν, expliquaient-ils, est une propriété hypostatique du Fils; recevoir l'offrande (προσδέχεσθαι) est par contre un attribut propre au Père, au même titre que l'ἀγεννησία ; s'il en était autrement, l'offrande, προσαγωγή, n'ayant commencé qu'avec l'incarnation, Dieu ne serait pas éternel (d'après les actes du synode, éd. Maï, *Spicilegium romanum*, t. x, p. 73). Cette exégèse fut propagée par des *discours et par des écrits;* nous ne savons quelle fut la part prise par Michel à cette campagne; elle dut être importante; car le synode du 26 janvier 1156 qui condamna les novateurs le nomme expressément et le destitue de toute dignité. Cf. Nicétas Akominatos, *De Manuele Comneno*, VII, 5. Cette mesure toutefois ne dut pas être maintenue, car Michel, séance tenante, renia ses erreurs. Un second synode ayant été convoqué, 12 mai 1157, pour juger l'obstination de ses anciens partisans, il y lut une profession de foi solennelle. Voir le texte dans Allatius, *De Ecclesiæ occ. et or. perpetua consensione*, p. 691. On a pensé que, rentré en grâce, Michel, que les actes appellent θεοφιλέστατος, fut nommé au siège de Thessalonique. Cf. Petit, *Le synodicon de Thessalonique*, dans *Échos d'Orient*, 1918, t. XVIII, p. 243, et Anth. Alexoudis, dans la revue Ἀνατολικὸς Ἀστήρ, 1890, t. XXX, p. 22. Mais rien n'autorise cette hypothèse, si ce n'est la présence, à cette époque, d'un prélat de ce nom dans la liste du synodicon. Cf. Petit, *ibid.*, p. 240. Toutefois, la suscription de la Profession de foi d'après laquelle celle-ci aurait été prononcée *in extremis*, περὶ τὴν τελευτήν, ne s'y opposerait pas; car il est clair que cette note préliminaire contient ou bien une faute de lecture déjà contenue dans le *Paris. gr. 228*, fol. 17 v° (τελευτήν pour τελετήν), ou bien plutôt une erreur historique imputable au copiste qui l'a rédigée; il est étonnant que les nombreux auteurs qui ont parlé de Michel ne s'en soient pas aperçu.

Sources — Nicétas Akominatos, *Hist.*, VII, 5, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 561 A; Jean Kinnamos, IV, 16, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 520 ; Ephrem, *Cæsares*, vers 4749 sq., *P. G.*, t. CXLIII, col. 181 D, 184 A; les actes des deux synodes dont il a été question ont été publiés par Maï, *Spicilegium romanum*, t. x, p. 16-93 (réédition dans *P. G.*, t. CXL, col. 137-282); on trouve les actes du second dans Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, p. 316-328; cf. aussi une note du codex athonite *3102*, fol. 30 r°, dans Lampros, Ἁγιορειτικοὶ κώδικες, t. I, p. 277.

Travaux. — Allatius, *Vindiciæ synodi Ephesinæ*, p. 583 sq.; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. x, p. 231 (la date, 1660, qu'on y lit, est sans doute due à une erreur de typographie); F. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel Ier Comnène*, p. 640-643 et Introduction, p. XLVIII; L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. v, p. 29; P. Ouspenskij, *Le mouvement théologique à Byzance aux XIe et XIIe siècle* (en russe), dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique russe*, sept.-oct. 1891, p. 294; J. Dräseke, *Zu Michael Glykas*, dans *Byz. Zeitschrift*, 1896, t. v, p. 57; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., p. 93, 124, 473, 475; Du Cange, *Notæ in Joannis Cinnami histor.*, dans *P. G.*, t. CXXXIII, col. 517-519, notes 15 et 16.

V. Laurent.

MIECHOW (Justin de), dominicain polonais né dans la ville de ce nom en 1594, mort en 1642. Alors qu'il était prieur à Dantzig en 1634 et recteur du collège théologique de Cracovie à partir de 1637, il entreprit et mena à bonne fin un ouvrage considérable, plein de vues intéressantes concernant la théologie, et particulièrement la mariologie : *Discursus prædicabiles super litanias lauretanas B. B. virginis Mariæ in duos tomos distributi, in quibus omne id quod vel ad cultum B. Virginis vel ad hominis christiani animum præclaris doctrinis exornatum vel ad hæreses marriomachorum confutandas pertinet...*, édité à Lyon en 1640 et à Paris en 1642; réédité à Naples en 1857 par l'abbé Pelella; traduit en français par l'abbé Antoine Ricard (6 vol., 1re édit. 1868, 2e édit. 1870).

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 529.

M.-M. Gorce.

MIGÉTIUS, hérétique espagnol de la fin du VIIIe siècle. — Ce personnage, dont le nom se trouve aussi écrit Mingentius, est fort mal connu. D'une part Élipand de Tolède (le père de l'adoptianisme espagnol), dans une lettre à Fidélis, se vante d'avoir jugulé l'hérésie des migétiens en un concile tenu à Séville : *Ego et cæteri fratres mei in Ispalitanis... tam in festis paschalium quam in cæteris erroribus Migetianorum hæresim emendavimus*, *P. L.*, t. XCVI, col. 918 D. Du même Élipand il s'est conservé une lettre ou plutôt

une violente invective, adressée à Migétius lui-même, *ibid.*, col. 859-867; elle énumère les erreurs diverses du personnage. Enfin d'Espagne encore nous vient un renseignement sur Migétius dans la lettre écrite par les évêques de ce pays aux évêques francs, après la première condamnation par ceux-ci de l'adoptianisme espagnol. Voir ici, t. I, col. 404-405. Pour discréditer Béatus, l'adversaire d'Élipand, les prélats espagnols le comparent à Migétius : *Cui similem dixerimus antiphrasium Beatum nisi Migetio Cananorum et Salibanorum* (?) *magistro*. Cela leur donne l'occasion de raconter sur ce dernier quelques anecdotes propres à le discréditer. *P. L.*, t. CI, col. 1330 BC. — D'autre part le pape Adrien Ier a été mis au courant des erreurs de Migétius. Bien qu'il soit hostile aux vues d'Élipand, il ne laisse pas de signaler les erreurs de Migétius, auxquelles s'est laissé prendre l'évêque missionnaire Égila : *Non recte ille Egila prædicat, sed errores quosdam Mingentii magistri sui sequens extra catholicam disciplinam, ut fertur, conatur docere*. Dans *Codex carol., 97* (al. 95), *P. L.*, t. XCVIII, col. 376 A, et *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, p. 637. — Si l'on ajoute enfin une allusion aux *Migentiani*, qui sont rapprochés des donatistes et des lucifériens dans une lettre de l'évêque Saul de Cordoue (dans Florez, *España sagrada*, t. XI, p. 166), on aura fait le tour des documents qui se rapportent à notre personnage.

Le plus clair, c'est encore ce que dit Élipand dont la passion malheureusement obscurcit bien les expressions. A Migétius il reproche une conception fausse de la Trinité, sur laquelle nous reviendrons; puis un rigorisme moral qui se traduit par des exigences trop grandes en ce qui concerne la sainteté des prêtres, par la prohibition de certains aliments, par l'interdiction de manger avec les infidèles; enfin une tendance à exalter outre mesure la dignité et l'importance de l'Église et de la ville de Rome. Ce dernier point explique bien comment l'évêque missionnaire Égila, envoyé en Espagne par l'archevêque Willicar de Sens, pour y travailler à la réforme ecclésiastique, s'est lié avec Migétius chez qui il trouvait une « dévotion » à l'endroit du Siège romain bien rare dans l'Espagne de cette époque. Ensemble aussi Égila et Migétius auront protesté contre divers abus d'ordre moral ou disciplinaire qui s'étaient multipliés depuis la conquête arabe; surtout ils auront lutté contre le laisser-aller général qui portait les chrétiens à se conformer aux habitudes des Sarrasins. Ils l'ont dû faire avec quelque véhémence et en érigeant en principe des maximes contestables. Ils auront dû remarquer aussi que le comput pascal différait de celui qui était désormais suivi à Rome. Sur cette activité d'Égila, voir deux lettres fort louangeuses d'Adrien Ier, *Cod. carol.*, *96* et *95* (al. 97) *P. L.*, t. XCVIII, col. 336 et 333, *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, p. 643, 647. Tout cela les a signalés à la susceptibilité des évêques espagnols et tout spécialement du primat de Tolède, qui ont fini par les dénoncer à Rome.

Mais Élipand n'insiste pas seulement sur cette agitation indiscrète, mais aussi sur les incongruités théologiques de Migétius. A l'en croire, celles-ci auraient été énormes : *Tres personas corporeas in divinitate esse protestaris*. Il aurait dit (ou insinué) qu'il y avait dans la divinité trois personnes corporelles : la personne du Père, ce serait David, celle du Fils serait l'homme-Jésus; celle du Saint-Esprit l'apôtre Paul. *P. L.*, t. XCVI, col. 860 D. Les critiques modernes ont essayé de donner un sens pensable à ces expressions; ils ont imaginé chez Migétius une sorte de sabellianisme ou de samosaténisme, qui aurait décrit l'activité divine s'exerçant, dans l'histoire, par trois hommes tout spécialement inspirés de Dieu : David, Jésus, Paul. Pour appuyer cette accusation de sabellianisme, ils traduisent par *Sabellianorum* l'étrange *Salibanorum* de la lettre des évêques espagnols. Quelques-uns ont trouvé un souvenir du priscillianisme, la vieille hérésie espagnole, une influence des mahométisme. Tout cela est peut-être bien raffiné. N'y aurait-il pas ici, tout simplement, un procédé de polémique d'Élipand de Tolède, prêtant, sur des indices très ténus, des énormités à son adversaire? Il aurait profité par exemple d'une exégèse trop littérale que donnait Migétius du psaume *Eructavit* ou du *Conserva me*, pour lui faire dire une absurdité sur David, d'un mot sur Paul, organe de l'Esprit-Saint, pour inventer cette fable que Paul est la troisième personne de la Trinité. Et quant à l'enseignement de Migétius sur la seconde personne, il est conforme à l'orthodoxie, et les accusations que porte contre lui Élipand trahissent tout justement les insuffisances de sa propre christologie. Tout ceci est si conforme aux procédés de la polémique en général et de la polémique théologique en particulier, qu'il faut attendre d'autres preuves pour prêter, même à l'ignorant et à l'illuminé que put être Migétius, les absurdités dont l'accuse Élipand.

Les sources ont toutes été citées dans l'article. En fait de travaux, voir J.-B. Einhüber, *Dissertatio dogmatica de hæresi Elipandi et Felicis*, reproduite dans *P. L.*, t. CI, col. 337-438, sur Migétius, voir col. 355 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III b, col. 985; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e-4e édit., t. II, Leipzig, 1912, p. 298-301.

É. Amann.

MIGNE Jacques-Paul, prêtre français publiciste et éditeur, né à Saint-Flour (Cantal), le 25 octobre 1800, mort à Paris, le 24 octobre 1875. I. Biographie. II. Œuvre (col. 1725). III. Appréciation (col. 1738).

I. Biographie. — Après une enfance quelque peu turbulente, Jacques Paul Migne fut emmené, en 1817, par l'abbé Salesse du collège de Saint-Flour à Orléans, où il fit ses études de théologie. Quand il eut terminé sa formation cléricale, trop jeune encore pour recevoir les ordres, il fut envoyé, comme professeur de quatrième, au collège de Châteaudun, où il fit montre de telles qualités pédagogiques, que le principal lui proposa de se démettre en sa faveur. Après un stage de trois ans, il reçut l'ordination sacerdotale, en 1824; mais auparavant, voulant revoir sa théologie, il consacra à cette étude, pendant six mois, quinze heures par jour. Il fut alors immédiatement chargé de l'administration de trois paroisses du canton de Châtillon-sur-Loing, Aillant-sur-Milleron, la Charme et Dammartin; puis, comme le climat marécageux de cette région était contraire à sa santé, il fut envoyé à Auxy que, à peine installé, il quittait pour Puiseaux, gros chef-lieu de canton du Gâtinais.

Son ministère fut très fructueux : il partageait son temps entre l'étude et le soin des âmes, se faisant déjà remarquer par une infatigable activité, montrant les qualités caractéristiques de ses compatriotes, l'énergie, l'endurance et une indomptable ténacité qui devaient assurer le succès de ses entreprises. La révolution de 1830 eut sa répercusion à Puiseaux : un incident se produisit le jour de la Fête-Dieu 1831; il fut grossi et exagéré. L'abbé Migne répondit à ses détracteurs dans une brochure intitulée *De la liberté, par un prêtre*. Élargissant le débat, il traitait des questions importantes du droit ecclésiastique, dans ses rapports avec l'autorité séculière. Mgr Brunault de Beauregard, ayant appris la prochaine publication de cet opuscule, demanda à l'auteur de lui en communiquer les épreuves. Celui-ci les lui apporta. Sans avoir, dit-on, pris le soin d'examiner la brochure, l'évêque s'opposa à sa publication. Le curé de Puiseaux se soumit et garda le silence. Cf. *Biographie du clergé contemporain*, Paris, 1841, t. III, p. 305-306.

Quelque temps après cet incident, préoccupé de

l'heureuse influence que pouvait exercer la presse, il voulut fonder un journal et demanda, pour se rendre à Paris, son *exeat* à Mgr de Beauregard. Il l'obtint, le 9 novembre 1833, rédigé en termes très flatteurs. Il partit donc à Paris, emmenant avec lui M. Dufour de La Tuilerie, receveur de l'enregistrement, et M. Toupenay, instituteur de sa commune, qu'il avait intéressés à son projet.

Mais le journalisme ne devait pas le retenir longtemps, au moins de façon exclusive. Dès 1836, il abandonnait *L'Univers* pour entreprendre une œuvre d'une autre envergure que, dans le langage hyperbolique qui lui sera familier, il comparera au percement du mont Cenis, à la construction de dix cathédrales et qu'il appellera l'entreprise la plus colossale du siècle. Cette œuvre, qu'il intitulait *Bibliothèque universelle du clergé*, devait comprendre 2 000 volumes in-4°. N'était-ce pas une entreprise chimérique? Il arrivait à Paris sans argent ni protecteurs; il avait une instruction ordinaire. Mais par contre, « il était actif, entreprenant, très entendu en affaires, fécond en ressources, ne haïssant pas au besoin la réclame, mais la mettant au service des bonnes causes; l'imagination toujours en travail d'œuvres gigantesques, possédant à un haut degré l'art de découvrir les talents ignorés, d'en tirer habilement parti et de les faire concourir à son but; doué de cette patience qu'aucune résistance ne lasse, d'une force de volonté qui faisait tout plier devant elle, créant œuvres sur œuvres, et arrivant à mener à bonne fin, sans autres capitaux que sa confiance en lui-même et son énergie, une des entreprises les plus considérables de notre siècle, l'édition d'une encyclopédie théologique qui comprendra plusieurs milliers de volumes. » Dom F. Cabrol, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1893, p. 108.

De fait, il travailla à ses publications, sans aucune interruption, jusqu'à l'incendie de ses *Ateliers catholiques*, en février 1868. Il rencontra au début de graves difficultés. S'il fut encouragé de toutes parts, s'il reçut dix mille lettres de conseils et de félicitations, il n'en devait pas moins se heurter à l'opposition de l'archevêque de Paris. Mgr de Quélen, tout en reconnaissant l'excellence des publications entreprises par l'abbé Migne, estimait que son œuvre, ayant un caractère commercial, ne pouvait être dirigée par un clerc. Il ordonna donc à l'éditeur de suspendre ses travaux. Migne crut voir, dans cette mesure qui le frappait, le résultat de l'intervention de libraires poussés par la jalousie; de grands intérêts étaient engagés dans l'entreprise; enfin l'abbé Migne pouvait arguer qu'il n'était ni imprimeur ni libraire, les deux brevets appartenant à Victor Migne, son frère et son collaborateur. Il refusa de se soumettre. L'archevêque lui retira ses pouvoirs et lui interdit de dire la messe. Quelques mois avant de mourir, Mgr de Quélen avait proposé à l'abbé Migne de convertir cette spéculation particulière en une œuvre diocésaine, dont l'archevêque serait le supérieur et lui le directeur. Voulant garder toute sa liberté, Migne rejeta cette proposition. Mgr Affre suivit d'abord la même ligne de conduite que son prédécesseur. Il se vit même dans l'obligation de condamner, à deux reprises, la *Voix de la Vérité*, nouveau journal publié par Migne. Mais, touché par les franches explications de l'éditeur et par le tort que pouvait faire à ses publications la suspicion de l'autorité ecclésiastique, il leva enfin, le 10 novembre 1847, la défense qui le frappait : Migne n'était plus obligé pour dire sa messe de se rendre à Versailles, où Mgr Gros l'avait paternellement accueilli. Le 2 juin 1849, il prenait à son nom le brevet d'imprimeur-typographe, au Petit-Montrouge. Mgr Sibour l'encouragera, en lui donnant une subvention de 5 000 francs pour l'achat de livres et en lui confiant l'édition des *Actes de l'Église de Paris*.

L'empressement du public catholique ne répondit pas toujours aux efforts de l'éditeur. Rendant compte du t. CV de la *Patrologie latine*, A. Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, écrivait en 1853 : « Cette œuvre devrait être protégée plus qu'elle ne l'est par les gouvernements, par les évêques et par tous les catholiques. » *Ann. de philos. chrét.*, t. XLVII, p. 162. Une remarque semblable est faite quatre ans plus tard par le même écrivain, à propos de la *Patrologie grecque* : « Nous avons le regret de dire qu'il s'en faut de beaucoup que la plupart de ces maisons (bibliothèques des évêchés, des grands et petits séminaires, principales cures, communautés religieuses...) aient souscrit à cette belle et bonne publication. L'éditeur est encore fort au-dessous de ses avances et, s'il n'avait pas consacré à cette œuvre tout son crédit et tous les bénéfices de ses précédentes publications, il aurait été obligé d'en interrompre l'impression. » *Op. cit.*, t. LV, p. 250.

Cependant, les marques de sympathie ne manquèrent pas, dès le début, à l'œuvre de Migne. De Rome, de l'univers catholique, affluèrent les encouragements de cardinaux, d'évêques, de prêtres et de laïques instruits. En France, les *Annales de philosophie chrétienne* par la plume de leur directeur, l'abbé A. Bonnetty, lui firent une puissante réclame, reproduisant ses prospectus, analysant ses publications, répondant aux contradictions soulevées contre certains ouvrages par la *Bibliographie catholique*. En 1856, le concile provincial de Périgueux, tit. I, c. 9, recommandait au clergé les *Patrologies latine et grecque*, ainsi que les autres ouvrages sortis des presses des *Ateliers catholiques*. *Ann. de philos. chrét.*, t. LVII, p. 163-164. Un autre éloge public fut décerné à Migne au Sénat: dans la séance du 20 juin 1862, par le baron Ch. Dupin, « Un simple curé de campagne, M. Migne, a entrepris, à lui seul et avec le concours financier du clergé inférieur, de publier, à bas prix, sans luxe, une collection savante et complète, collection où les textes les plus fidèles sont mis en présence des versions les plus autorisées, une collection où figurent les Livres saints, les Pères de l'Église latine et grecque, tous les grands théologiens, tous les orateurs sacrés, tous les commentaires, et aussi les meilleurs écrits des évêques de nos jours. Telle sera la Bibliothèque universelle de l'Église catholique. 850 volumes ont déjà paru qui ont coûté dix-sept millions; 1150 volumes restent encore à paraître, qui coûteront vingt-trois millions, et, pour mener à bout cette entreprise, on n'a rien demandé au gouvernement, rien que la paix publique et la sécurité du travail... C'est avec ses modestes ressources que le clergé français a inauguré cette grande entreprise catholique. Puis des laïques généreux leur sont venus en aide.... » *Ann. de philos. chrét.*, t. LXV, p. 243-244.

Les reproches faits par Bonnetty à l'indifférence du clergé français paraissent donc un peu exagérés. Ce dernier a soutenu l'éditeur par de nombreuses souscriptions. Il sortait en moyenne, chaque année, quarante volumes in-4° de l'imprimerie du Petit-Montrouge; dans un prospectus de 1864, Migne notait que quatre cents volumes étaient en réimpression; que cent volumes nouveaux avaient été composés dans les deux années précédentes et qu'ils seraient mis sous presse, dès que la réimpression en cours serait terminée : « La rapidité de leur tirage, ajoutait-il, étonnera autant qu'elle réjouira les soixante-dix mille clients des Ateliers catholiques. » *Ann. de philos. chrét.*, t. LXIX, p. 77. Malgré la modicité des prix, on ne pouvait pas demander un effort plus grand au clergé français.

Si l'œuvre monumentale entreprise est demeurée inachevée, l'incendie du 12 février 1868 en est seul responsable. Le feu prit dans le bâtiment des presses typographiques et, en un instant, gagna tous les ateliers et presque tous les magasins. Les dégâts furent considérables, irréparables pour la plupart. Les clichés des grandes collections, au nombre de 667 855, furent détruits et l'on ne retira des décombres qu'une masse de près de six cents tonnes de plomb. La fabrique d'ameublement d'églises, d'orgues, de statues, de tableaux, de bas-reliefs, que Migne avait ajoutée à son imprimerie, fut également atteinte par l'incendie : un grand orgue de trente mille francs, prêt à être livré, fut entièrement fondu. Sur douze millions que représentaient le matériel et les marchandises, d'après le dernier inventaire, on sauva à peine six millions. Cf. *Journal général de l'imprimerie et de la librairie*, 15 février 1868, p. 25. La perte était énorme; les assurances n'offrirent qu'une somme dérisoire : le 29 janvier, elles versaient à l'éditeur 1 348 327 francs, refusant de faire davantage. Il s'en suivit un long et pénible procès qui ne se termina que le 20 décembre 1871. Migne obtint une somme de 3 044 152 francs. C'était à peine la moitié des dégâts occasionnés par l'incendie. Cf. *Le droit*, 22 décembre 1871; *Gazette des tribunaux*, 22 décembre 1871.

L'indemnité reçue de l'assurance fut insuffisante pour permettre à Migne de reprendre les publications interrompues. Il voulut, malgré tout, lutter contre le sort. Ruiné, il chercha à se procurer de nouvelles ressources, par des expédients qui n'étaient pas irréprochables aux yeux de l'autorité ecclésiastique. Il reprit son commerce de mobilier sacré, et organisa un trafic d'intentions de messes. Pour prix des marchandises ou des volumes livrés, il percevait des honoraires de messes. L'archevêché s'émut de ces pratiques. Il donna à Migne l'ordre formel de les cesser. Celui-ci résista et encourut une suspense. Peu après, par un décret du 25 juillet 1874, Rome déclarait illicite tout arrangement du genre de ceux qu'il avait imaginés. Cf. *Acta S. Sedis*, t. VIII, p. 107-109; Many, *Prælect. de missa*, Paris, 1903, p. 193.

Ces épreuves, s'ajoutant aux fatigues et aux soucis que lui avait imposés la direction de sa vaste entreprise, eurent raison des forces de l'abbé Migne : sa vue avait considérablement diminué, il était devenu presque aveugle. Le 24 octobre 1875, il mourait à Paris, laissant le souvenir d' « un des polygraphes et des compilateurs les plus extraordinaires que mentionne l'histoire de l'érudition. » C. V. Langlois, *Manuel de bibliographie historique*, Paris, 1904, p. 399.

II. L'ŒUVRE DE MIGNE. — 1° *Le publiciste.* — Arrivé à Paris en 1833, Migne se préoccupa immédiatement de l'organisation du journal qu'il voulait fonder. Il lança deux prospectus, celui de l'*Univers religieux* et celui du *Spectateur*. Le premier était le plus complet : il manifeste déjà le goût de réclame tapageuse qui caractérisera plus tard les annonces des volumes de la *Bibliothèque universelle* : « Nous présenterons, disait-il, les notions les plus catholiques sur les questions les plus intéressantes par leur actualité, danses, bals, théâtres, romans, prêt à intérêt, impôts divers, divorce, salaire du clergé, des prêtres... le tout avec la plus extrême réserve. » Eug. Veuillot, *Louis Veuillot*, Paris, 1913, t. I, p. 358. Il se proposait de choisir ses collaborateurs au sein « des deux opinions religieuses qui se partagent la France catholique ». C'était dire qu'il rompait avec l'ancien gallicanisme et qu'il ouvrirait largement la porte aux défenseurs des droits de Rome et de l'Église. Il ne devait servir aucun parti, ni politique ni religieux. Il était catholique, voilà tout.

Le succès répondit à l'attente du fondateur, La *Tribune catholique*, qui avait été fondée, en 1833, par M. Bailly pour défendre les idées de l'*Avenir*, dans ce qu'elles avaient de légitime, fusionna avec l'*Univers*. En trois semaines, celui-ci avait obtenu plus de dix-huit cents abonnés. Quant au *Spectateur*, il n'exista jamais que de nom. Ses souscripteurs reçurent l'*Univers*.

Le premier numéro du journal parut le 3 novembre 1833. Il avait pour titre : *L'Univers religieux, politique, scientifique et littéraire*, et pour devise : *Unité dans les choses certaines, liberté dans les douteuses, charité, vérité, impartialité dans toutes*. Le directeur-fondateur avait obtenu la promesse de collaboration « des hommes les plus marquants de la capitale » : MM. Bailly, propriétaire et principal rédacteur de la *Tribune catholique*, Cayol, Choron, Clarion, Fontaine, Gauthier de Claubry, Gerbert, qui rédigea les premiers articles, sous la signature de Migne, Guilbert, Hennequin, Lauras, Charles Nodier, d'Ortignes, de Paravey, Pardessus, Récamier, Rendu. En fait, très peu de ces « hommes marquants » donnèrent une collaboration assidue à l'*Univers*. Par contre l'abbé Migne sut attirer à son œuvre un nombre considérable de jeunes gens zélés qui devaient exercer plus tard une influence considérable, tels que les frères Foisset, Ozanam, Lallier, Lamarche, Du Lac, Lacarrière, Léon et Eugène Boré, Desdouits, H. de Bonald, H. de Viel-Castel, Turquéty, de Montrond, etc.

Le succès du début ne se confirma point. Voulant se concilier tous les partis, l'*Univers religieux* se les aliéna tous. Il fut en butte aux attaques de l'*Ami de la Religion*, organe presque officiel du monde catholique. Migne abandonna le journal où, absorbé par les travaux de la direction et de l'administration, il avait peu écrit. Ses articles sont signés L. M., ce qui les fit parfois attribuer à La Mennais. En 1836, il céda son journal à M. Bailly qui le conserva jusqu'au jour où L. Veuillot en prit la direction. Cf. Eug. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. I, p. 357-364.

Cet abandon du journalisme n'était pas définitif. En 1846, Migne fondait la *Voix de la Vérité*, aidé par l'abbé Clavel et avec la collaboration d'un jurisconsulte éminent, l'abbé Romain Prompsault, qui devait composer, pour l'*Encyclopédie catholique*, un *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence, en matière civile et ecclésiastique*. Le but du journal était de donner aux membres du clergé et aux communautés religieuses des consultations juridiques. Mais il ne s'occupa pas exclusivement des conflits avec l'autorité civile; il prit en mains la défense des prêtres en désaccord avec leur évêque. Cette attitude déplut à l'autorité : Mgr Affre censura et interdit le journal par deux mandements, en date du 20 août et du 29 octobre 1847; la mesure fut levée le 7 novembre. En 1854, Mgr Sibour frappa de nouveau la *Voix de la Vérité*; pour une consultation donnée sur le cas de deux prêtres, interdits par l'archevêque. Ces interventions archiépiscopales rendirent les rédacteurs plus prudents. Lorsqu'en 1860 l'*Univers* fut supprimé par décret impérial, le propriétaire de ce journal, Taconet, entra en relations avec Migne qui lui céda la *Voix de la Vérité*; celle-ci fit place au *Monde* qui devait, plus tard, se réunir à l'*Univers*. Cf. Ed. Leterrier, *L'abbé Migne*, dans *Les Contemporains*, p. 12-15; Eug. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 345-347.

La *Voix de la Vérité* fut remplacée par une autre feuille, uniquement destinée au clergé, *La Voix canonique, liturgique, historique, bibliographique, anecdotique*, qui parut à partir de 1861. Victor-Étienne Migne avait fondé et dirigé de 1850 à 1854, le *Journal des faits* : « Tous les journaux en un. » L'abbé Migne transforma ce journal et lui donna un nouveau titre, *La Vérité* : il ne dura que quelques jours, 12-20 février 1854. Il le vendit à M. Prost, banquier, et lui substitua, en 1857, le *Courrier de Paris*. Cf. Hatin,

Bibliographie de la Presse périodique française, Paris, 1866, p. 533; Vapereau, *Dictionnaire universel des contemporains*, Paris, 1880, p. 1290.

2° *L'éditeur.* — Migne abandonna la direction de l'*Univers religieux* pour se jeter dans une entreprise beaucoup plus considérable. Son but était de rassembler dans de grandes collections tous les trésors de la tradition catholique. Aussi ne devra-t-on pas chercher dans ces publications des œuvres nouvelles, des travaux originaux : on ne les trouvera qu'en nombre restreint. « Avec son esprit pratique et simplificateur et l'ignorance un peu naïve des débutants, il concevait toute science sous forme de dictionnaire ou d'encyclopédie. » D. Cabrol, *Hist. du card. Pitra*, p. 109. Il se contentera de rassembler les anciens produits de l'érudition ecclésiastique, pour mettre facilement à la disposition du clergé des instruments de travail. De ces travaux anciens, quelques-uns étaient restés à l'état de manuscrits, d'autres connus par de simples fragments, la plupart, enfouis au fond des bibliothèques, étaient inabordables par leur rareté et leur prix élevé. Migne veut les réunir en une immense *Bibliothèque universelle du clergé, ou Cours complet sur chaque branche de la science ecclésiastique*, devant comprendre deux mille volumes, d'un format commode et uniforme, petit in-4° sur deux colonnes, et d'un prix modeste, l'ensemble de la collection ne devant coûter que dix mille francs, ou seulement sept mille six cents francs, pour ceux qui verseraient intégralement le prix des collections, dès la réception des premiers volumes qui en font partie.

Comment réaliser un tel tour de force? Le peu de ressources dont disposait Migne avait été englouti dans l'*Univers religieux*. Il sut intéresser à son entreprise un certain nombre d'ecclésiastiques et de laïques qui lui fournirent les premiers fonds nécessaires. Il fit d'abord appel à l'imprimerie de M. Bailly, place de la Sorbonne; mais bientôt il fondera au Petit-Montrouge, près des barrières d'Enfer et du Maine, le plus bel établissement d'imprimerie et de librairie qui existât alors. On trouvait dans ses *Ateliers catholiques* à côté des salles de composition, cinq presses à vapeur, une fonderie, une stéréotypie, des ateliers de satinage, de brochage, de reliure, uniquement destinés aux ouvrages qu'il publiait. Réunissant ainsi entre ses mains toutes les branches de la librairie, il pouvait arriver à une production extrêmement rapide, jusqu'à faire sortir de ses presses un volume par semaine, et surtout diminuer les frais d'édition, baisser considérablement le prix des volumes. Trois cents ouvriers étaient attachés à l'établissement du Petit-Montrouge. Parmi eux se trouvaient un certain nombre de prêtres malheureux, que l'éditeur accueillit dans son imprimerie et qui lui furent d'un grand secours pour la composition et la correction des épreuves.

Migne voulait que, au point de vue typographique, ses publications fussent aussi parfaites que possible. A ses presses mécaniques, il substitua bientôt des presses à bras, moins rapides, mais procurant de meilleurs résultats. Des soins tout particuliers furent apportés à la correction des épreuves, au point que les dépenses ainsi occasionnées égalaient celles exigées par la composition. Les corrections étaient revues successivement sur cinq épreuves. Ainsi corrigées et revisées, les feuilles étaient livrées au clicheur, transformées en pages de métal qui les rendaient immuables. Une dernière feuille, tirée sur le cliché, était encore revue. Toutes les grandes collections furent ainsi stéréotypées afin d'éviter de nouvelles fautes dans les réimpressions. Enfin, en 1865, il engagea quarante correcteurs, pour dix ans, à des conditions très onéreuses, pour la révision minutieuse des planches stéréotypées. De pareilles précautions devaient aboutir à un travail soigné.

Des deux mille volume annoncés, plus de mille ont été publiés. Il est difficile de suivre exactement l'ordre chronologique, dans l'examen de ces publications; plusieurs collections parurent d'ailleurs simultanément. Nous grouperons donc l'ensemble de ces œuvres sous trois titres : 1° les principales collections, (sauf les patrologies); 2° les patrologies; 3° les œuvres diverses; 4° interruption des publications, leur continuation après la mort de Migne.

1. *Les principales collections.* — *a*) De 1838 à 1840 parut le Cours complet d'Écriture sainte : *Scripturæ sacræ cursus completus, ex commentariis omnium perfectissimis ubique habitis, et a magna parte episcoporum necnon theologorum Europæ catholicæ universim ad hoc interrogatorum designatis, unice conflatus; plurimis annotantibus presbyteris ad docendos levitas, pascendosve populos alte positis, annotavit vero simul et edidit J. P. M.*, 25 vol. in-4°. Ces commentaires et traités sont ceux des jésuites J. Bonfrère, Corneille de Lapierre, du dominicain Noël Alexandre, du bénédictin dom Calmet, des abbés de Vence et Glaire, de Fr. Vatable et de Le Maistre de Sacy, illustrés de notes et de dissertations empruntées non seulement aux commentateurs catholiques, mais aux meilleurs auteurs juifs, luthériens, calvinistes, anglicans, etc... Trois volumes de compléments furent ajoutés à la collection; le dernier renferme seize *Indices* et un *Atlas géographique et iconographique du Cours complet d'Écriture sainte*, in-fol. de 76 planches.

b) Immédiatement après le cours complet d'Écriture sainte, était publié le *Theologiæ cursus completus...* sous un titre identique à celui du *Cursus Scripturæ sacræ*, en 25 vol. in-4°. Ainsi que l'énonce le titre, la méthode suivie fut la même que pour le Cours d'Écriture sainte. Les ouvrages sont donnés dans le texte latin ou la traduction française, dans un ordre méthodique, sans aucune préoccupation chronologique. A part le *De præscriptionibus* de Tertullien et le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins, tous les traités de théologie reproduits dans cette collection datent du XVIe au XIXe siècle, avec quelques parties composées par les éditeurs. Le nombre des volumes qui devait être de vingt-cinq fut porté à vingt-huit. Le dernier comprend cinq tables, très utiles pour la consultation du Cours de théologie : 1° une indication méthodique de toutes les matières traitées; 2° la nomenclature des auteurs par ordre de tomaison; 3° la liste alphabétique des auteurs et titres des ouvrages; 4° une table combinée et statistique curieuse des noms, professions, pays et mort des 238 auteurs qui sont contenus dans les deux cours d'Écriture sainte et de théologie; 5° une table universelle analytique donnant, sous chaque mot essentiel, une analyse complète de la matière qu'il contient. Les deux cours d'Écriture sainte et de théologie ont conservé leur valeur; il faut évidemment faire un choix parmi ces commentaires et ces traités, dont plusieurs sont excellents, d'autres de valeur moindre. Il est certainement très commode, pour l'exégète et pour le théologien, de trouver réunis les principaux auteurs qui ont traité telle question biblique ou théologique.

c) On peut en dire autant des *Démonstrations évangéliques des plus célèbres défenseurs du christianisme, traduites pour la plupart des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites, reproduites intégralement, non par extraits, annotées et publiées par l'abbé Migne*, 18 vol. in-4°, plus un volume d'introduction et un de conclusion. Les seize premiers volumes parurent en 1842 et 1843; les quatre autres, quelques années plus tard. Le but de l'éditeur était de réunir ce qu'il y avait de plus convaincant et de plus important pour la défense de notre foi, ce qui permettait de suivre pas à pas les différentes phases de la polémique catho-

lique. Il choisit pour cela des fragments de cent dix-sept auteurs. Malheureusement, après avoir donné quelques ouvrages de Tertullien, Origène, Eusèbe de Césarée et saint Augustin, il passe immédiatement à Montaigne. Quelques auteurs bien choisis, allant du ve au xvie siècle, auraient permis de suivre tous les progrès de la polémique chrétienne. C'est avec raison qu'une place importante a été faite aux apologistes modernes, tels que Wiseman, Milner, Chassey, etc...; Migne fait même appel au témoignage de protestants, tels que Leibniz, Jacquelot, Saurin, Keith, et à celui de philosophes antichrétiens, comme J.-J. Rousseau. Le t. xviii contient avec des tables très soignées, un traité, *Révision des Démonstrations évangéliques*, par les éditeurs, comprenant les doctrines hérétiques des auteurs non orthodoxes dont on s'est servi, et, de l'abbé Chassay, un *Tableau des apologistes chrétiens depuis la Renaissance jusqu'à la Restauration*, indiquant le degré de confiance dont ils jouissent auprès des critiques accrédités, en spécifiant leurs ouvrages.

d) En 1844, commençait une nouvelle publication, celle des *Orateurs sacrés*, en deux séries, dont il suffit de donner le titre, pour en faire saisir l'importance, au point de vue de l'histoire de la prédication en France, du xvie au xixe siècle. La première série comprend 66 volumes : *Collection intégrale et universelle des Orateurs sacrés du premier et du second ordre, et collection intégrale ou choisie de ceux du troisième ordre, publiés selon l'ordre chronologique, afin de présenter, comme sous un coup d'œil, l'histoire de la prédication en France, pendant plus de trois siècles, avec ses commencements, ses progrès, son apogée, sa décadence et sa renaissance.* La seconde série, de 33 volumes, parut de 1856 à 1866. Elle renferme : 1° *les œuvres oratoires des prédicateurs qui ont le plus illustré la chaire française depuis 1789 jusqu'à nos jours;* 2° *les plus remarquables mandements ou discours de la plupart de nos seigneurs archevêques ou évêques de France, de Savoie et de Belgique;* 3° *les sermons de vingt-cinq des prédicateurs contemporains les plus distingués;* 4° *la collection des meilleurs prônistes anciens et modernes;* 5° *une série d'ouvrages sur les règles de la bonne prédication.* La collection complète devait comprendre cent deux volumes; le 100e était sous presse, quand se produisit l'incendie de 1868.

e) En même temps que la première série des *Orateurs sacrés*, paraissait la première des Encyclopédies théologiques, ainsi annoncée : *Première encyclopédie théologique ou série de Dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse, offrant en français et par ordre alphabétique, la plus claire, la plus facile, la plus commode, la plus variée et la plus complète des théologies*, 50 tomes en 52 volumes, 1844-1852. De 1851 à 1859, parut une *Nouvelle encyclopédie théologique* de 52 tomes en 53 volumes, et de 1855 à 1859 une *Troisième et dernière encyclopédie théologique*, en 66 volumes; soit, en tout, 171 volumes de Dictionnaires sur toutes les branches des sciences tant humaines que divines. D'anciens ouvrages sont reproduits dans cette collection, mis au courant des découvertes et des résultats récents de la science, par des notes ou appendices : c'est le cas du *Dictionnaire de théologie dogmatique* de Bergier, mis en rapport avec les progrès des sciences actuelles, par l'abbé Pierrot. Mais la plus grande partie est due à des auteurs contemporains. C'est la partie la plus neuve de l'œuvre de Migne; mais c'est aussi celle qui a le plus perdu de sa valeur : des travaux de ce genre ont fréquemment besoin d'être revisés et mis à jour. Certains de ces dictionnaires peuvent cependant rendre encore de grands services, tel le *Dictionnaire des Apocryphes de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament*, t. xxiii et xxiv de la *Troisième Encyclopédie*.

f) Pour illustrer ces collections relatives à la science religieuse, Migne fit entrer dans ses publications un *Cours complet d'histoire ecclésiastique*, en 27 volumes. Les dix-sept premiers volumes sont l'œuvre de Henrion, et vont de la période des origines jusqu'au pontificat de Pie IX. Après la mort de Henrion, en 1862, l'abbé Vervoost continua la publication, à partir de 1849.

g) Enfin aux collections de quelque importance se rattache la *Summa aurea de laudibus B. Mariæ virginis*, en 13 volumes, dont la publication commença en 1866. Ce recueil comprend les écrits importants sur la Mère du Sauveur, qui n'avaient pas leur place dans les Patrologies, comme ceux d'Albert le Grand, de Canisius, de Suarez, de Trombelli, de Benoît XIV et de Malou.

Ainsi, en quelques années, de 1838 à 1844, Migne avait commencé, sinon terminé, la publication de collections qui devaient contenir ensemble près de quatre cents volumes, sans compter les éditions d'intérêt moindre, dont nous parlerons plus loin (cf. œuvres diverses). Entre temps, il avait dressé le plan de ce qui devait être son œuvre la plus importante à tous égards et la meilleure, sa Patrologie, dont les premiers volumes devaient paraître en 1844. Une première publication patristique, en dehors de la Patrologie, avait déjà paru en 1842, concernant les ouvrages de saint Augustin et de saint J. Chrysostome : *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices gallicanos, vaticanos, belgicos... necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, editio novissima, emendata et auctior, accurante M****, 11 volumes divisés en 16 tomes. L'édition de saint Jean Chrysostome, 10 volumes divisés en 13 tomes, porte un titre identique : *Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia...* Cette édition ne comprend que la traduction latine. L'éditeur utilise le texte des bénédictins, en tenant compte des critiques qui avaient été faites, mettant les notes au bas des pages, donnant, en quelques endroits, un ordre nouveau aux matières contenues dans les anciens volumes.

2. *Les Patrologies.* — *a*) *But et plan de l'éditeur.* — Pourquoi une nouvelle édition des Pères de l'Église? Dans un prospectus de 1864, Migne répond à cette question : « Le prix démesuré et toujours croissant des anciennes éditions, le besoin de plus en plus sérieux de recourir aux sources, surtout dans les investigations religieuses, le réveil de la science ecclésiastique et la restauration catholique du passé, rendent indispensable une nouvelle édition des Pères. » *Ann. de philos. chrét.*, t. lxix, p. 78. Il veut donc mettre à la disposition des travailleurs l'ensemble des documents qui constituent la tradition catholique, œuvres des écrivains ecclésiastiques des douze premiers siècles.

Pour atteindre ce but, il réunira dans une première collection les écrivains latins et, dans une seconde, les écrivains grecs. Bonnetty a critiqué cette division, laissant supposer qu'il y a deux traditions, celle de l'Église latine et celle de l'Église grecque. Il aurait préféré une division fondée sur le lieu où ces écrivains ont écrit et enseigné, et non sur la langue qui nous a conservé leur enseignement. Cf. *Ann. de philos. chrét.*, t. xxxiii, p. 395-396. Le plan adopté par Migne se justifie très bien : c'est celui qui est adopté actuellement pour les publications patristiques de Berlin et de Vienne, la première consacrée aux écrivains grecs, la seconde aux écrivains latins.

L'ordre suivi sera l'ordre chronologique. Aux œuvres des Pères, l'éditeur ajoutera les travaux, les disserta-

tions utiles qui ont été faites sur ces écrivains, ainsi que les variantes, notes, remarques nécessaires pour l'intelligence du texte.

Enfin, pour que la nouvelle publication puisse être réellement à la portée de tous, elle est faite à un prix très bas : cinq francs pour les volumes de la Patrologie latine, huit francs pour ceux de la Patrologie grecque, pour ceux qui souscriront aux deux séries. « Nous le disons ici, écrit Bonnetty, sans partialité et après tous les organes de la presse, c'est un phénomène qu'un seul homme, sans être aidé par aucun gouvernement, ait pu réaliser de semblables résultats. » *Ann. de philos. chrét.*, t. XXXIII, p. 349. Ce résultat est d'autant plus extraordinaire et tout à l'honneur de Migne que, peu d'années auparavant, un projet semblable, entrepris par Castelli, qui avait reçu les encouragements de Grégoire XVI et de plusieurs souverains catholiques, qui avait obtenu que l'on mît à sa disposition les presses de la Propagande, avait complètement échoué.

b) La mise en œuvre. — Pour mener à bien une telle entreprise, Migne avait besoin de collaborateurs. Il s'adressa à dom Guéranger. L'abbé de Solesme lui signala le nouveau prieur de Saint-Germain-des-Prés, formé à Solesme, dom Pitra. Dom Pitra était préparé à collaborer activement, sur cette partie, avec l'éditeur catholique. Il avait fait des Pères, durant son séminaire, son étude favorite, et son goût pour la patristique s'était encore développé à Solesme. Il accepta sans hésitation et, trois jours après, il apportait un prospectus qui donnait, « en quelques pages, une vue très nette de l'ensemble du projet, la liste des auteurs, des éditions et des dissertations qui devaient entrer dans cette collection. » Dom Cabrol, *Histoire du card. Pitra*, p. 111.

Il était impossible de songer à faire, pour chaque auteur, une édition critique : un projet aussi vaste n'aurait jamais été réalisé. Le mieux était donc de choisir les éditions des Pères et des écrivains ecclésiastiques que l'on jugeait les meilleures, les notes que l'on y ajouterait, les dissertations les plus rares et les plus remarquables qui accompagneraient le texte, sans cependant s'interdire de corriger le texte d'après les meilleurs manuscrits, d'indiquer les variantes importantes des principales éditions, de donner quelques fragments inédits, en faisant, en un mot, une véritable *editio variorum*, comme ce fut le cas pour Tertullien, Minutius Félix, saint Cyprien, etc... Dom Pitra assuma une grande partie de la tâche. Migne, dans l'*Index XI*, sous la rubrique *Editores Patrologiæ*, « *inter quos præcipuus R. P. Pitra, O. S. B.* », *P. L.*, *Tables*, t. I, col. 338, ne cite pas d'autre nom que celui du prieur de Saint-Germain. Il eut donc dans l'édition de la Patrologie une part importante, y consacrant un travail considérable. De fait, il collabora à toute la Patrologie latine et à la Patrologie grecque, jusqu'à Photius. En 1865, devenu cardinal, il envoyait à Migne des notes pour la continuation des écrivains latins jusqu'en 1450.

A côté de dom Pitra et des bénédictins de France, d'autres collaborateurs méritent d'être signalés : Mgr Malou, évêque de Bruges, Forbes, de Glasgow, Floss, professeur à l'Université de Bonn, Œhler, professeur à Halle, Nolte, de Vienne, Denzinger, professeur à l'Université de Wurzbourg, qui fournit différents fragments inédits, Caillau, qui fit profiter Migne des manuscrits bénédictins dont il était dépositaire.

Après la préparation des matériaux qui devaient entrer dans les Patrologies, il fallait passer à la composition. Migne voulut que sur ce point son œuvre fût irréprochable. Les prêtres qu'il avait accueillis à l'imprimerie du Petit-Montrouge étaient tout désignés pour les rôles de compositeurs et de correcteurs des ouvrages latins. Pour la Patrologie grecque, la tâche était moins aisée. Afin d'obtenir un texte net et élégant qui pût lutter avec les plus belles éditions modernes, il fit d'abord graver par Friry deux sortes de caractères, dont l'un, italique, devait mettre en évidence les mots et les citations que l'on voulait faire distinguer du texte; c'est un perfectionnement que Migne est le premier à avoir introduit dans l'impression de la langue grecque. Ces caractères furent fondus dans ses ateliers. Il chercha ensuite, en dehors de France, des compositeurs et des correcteurs, qui non seulement connaissaient les lettres grecques, mais comprenaient ce qu'ils composaient. Il eut ainsi plusieurs grecs comme compositeurs, Sympsomo, Pantazidès et Dobriadès. Il s'attacha comme correcteurs Lehmann, de Leipzig, Reitchard, de Stuttgard, Sidon, de Cologne, Beyerlé, de Hanovre, Guardia, de Palma, Laas d'Aguerr, de Hollande, Tarlet, de Bruxelles, l'hébraïsant Drach, etc... ; une attention particulière fut donnée aux accents, fort négligés par les anciens bénédictins. L'éditeur ne recula pas devant les plus grands sacrifices pour aboutir à une perfection typographique aussi grande que possible : il en fut ainsi pour les *Hexaples* d'Origène. Dix-huit feuilles de cet ouvrage étaient déjà clichées; Drach qui était chargé de la direction et de la correction du volume, voulut mettre à leur place les variantes du manuscrit de Coislin, que les bénédictins avaient renvoyées à la fin. On jeta à la fonte les dix-huit clichés et tout le volume fut repris par Drach. De même, il fit ajouter au volume déjà imprimé de la *Préparation évangélique d'Eusèbe* 260 colonnes; pour utiliser le travail de Séguier de Saint-Brisson, variantes et notes.

Ces détails suffisent pour donner une idée précise de la somme extraordinaire de travail et des efforts soutenus qui s'imposèrent à l'éditeur et à ses collaborateurs pour terminer, en vingt-deux ans, la publication des 388 volumes que contiennent les deux Patrologies. Mais, plus encore que le travail matériel, ce qu'il faut admirer ici, c'est l'initiative hardie, le sens de l'organisation, l'esprit d'ordre que supposent chez l'éditeur la mise en œuvre et la réalisation d'une entreprise aussi colossale.

c) Les sources. — La source la plus importante où devait puiser Migne est la *Maxima bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, publiée en 27 vol. in-fol., à Lyon, en 1677, sixième remaniement de la *Bibliotheca SS. Patrum*, éditée, un siècle plus tôt, par Marguarin de la Bigne, 8 vol., in-fol., Paris, 1575, complétée successivement à l'aide de la *Bibliothèque des Pères*, publiée par l'Université de Cologne, en 1616, du recueil liturgique de Hittorp et des publications du P. Fronton du Duc, 1618-1624. Une autre source importante est la *Bibliothèque des Pères* du P. Galland qui reprit, pour la compléter, la Bibliothèque de Lyon, en y ajoutant les Pères grecs et orientaux dans leur texte original; cette publication était demeurée inachevée, 12 vol., in-fol , Venise, 1765-1788.

En dehors de ces grandes collections, Migne recourut à un grand nombre de bibliothèques particulières : aux bibliothèques polémiques de Simler, *Scripta veterum latina*, Zurich, 1571, de Gesner, *Theologorum aliquot græcorum veterum orthodoxorum...*, Zurich, 1559-1560, de Foggini, *Opera selecta SS. Patrum*, Rome, 1754-1771, de Gilbert Mauguin, *Veterum scriptorum qui IX° s. de prædestinatione scripserunt opera et fragmenta*, Paris, 1650, d'Oberthür, *Opera polemica SS. Patrum*, Wurzbourg, 1777-1794; aux bibliothèques ascétiques de Chantelou, *Bibliotheca Patrum ascetica*, Paris, 1661-1673, de Poussines, *Thesaurus asceticus*, Paris, 1684, de Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, Ratisbonne, 1723-1740; à l'*Homiliarium patristicum* de

Pelt, Rheinwald et Voigt, Berlin, 1829-1834; aux éditions des Pères apostoliques de Cotelier, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt*, Paris, 1672, d'Ittig, *Bibliotheca Patrum apostolicorum*, Leipzig, 1699-1700, de Lud. Frey, *Epistolæ SS. Patrum apostolicorum*, Bâle, 1742, de Rich. Russel, *SS. Patrum apostolicorum... opera genuina*, Londres, 1746, d'Hornemann, *Scripta genuina græca Patrum apostolicorum*, Copenhague, 1828-1829, de Hefele, *Patrum apostolicorum opera*, Tubingue, 1839, de Jacobson, *Patres apostolici*, Bâle, 1840; aux collections des poètes chrétiens d'Arevalo, Rome, 1740, à celle des Pères de l'Église d'Angleterre, publiée par les docteurs d'Oxford.

Plusieurs fragments ont été empruntés à la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani, Rome, 1719-1728; à la *Bibliotheca latina* et à la *Bibliotheca græca* de Fabricius, Hambourg, 1697 et 1705-1728; aux *Bibliothèques* de Photius et de Zaccaria; au *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum* de Canisius, complété par Basnage, Amsterdam, 1725; au *Thesaurus novus anecdotorum* de Martène et Durand, Paris, 1717; au *Veterum aliquot scriptorum... spicilegium* de Luc d'Achery, Paris, 1655-1677; au *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum...* de Grabe, Oxford, 1698-1714; au *Spicilegium Patrum...* de Fabricius, Hambourg, 1716-1718; au *Spicilegium* de Maï, Rome, 1839-1844; aux *Analecta vetera* de Mabillon, Paris, 1675-1685; aux *Analecta græca* de Montfaucon, Paris, 1688; aux collections semblables de Kollarius, d'Amaduzzi; au *Thesaurus anecdotorum novissimus* de Pez, Augsbourg, 1721-1729; aux *Anecdota græca* de Muratori, Padoue, 1709, de Wolf, Hambourg, 1724; à l'*Anecdotorum fasciculus* de Mingarelli, Rome, 1756; aux *Anecdota sacra* de Levis, Turin, 1789; aux *Anecdota græca* de Boissonnade, Paris, 1832; aux *Opuscula dogmatica*, *Opuscula varia*, *Opera varia* de Sirmond, Paris, 1630, 1675, 1695; à la *Bibliotheca concionatoria* de Combéfis, Paris, 1682; aux *Miscellanea* de Baluze, Paris, 1678-1715; aux *Sacra antiquitatis monumenta* de Hugo, Étival, 1732; aux *Deliciæ eruditorum* de Lami, Florence, 1736-1755; à la *Collectio prima* des *Vindemiæ litterariæ* de Schannat, Leipzig, 1732; aux *Reliquiæ sacræ* de Routh, Oxford, 1814-1818; aux *Fragmenta Patrum græcorum* de Münter, Copenhague, 1788; aux *Catenæ* de Leipzig, d'Oxford, de Venise, de Cologne; aux diverses collections de dom Martène, de Casimir Oudin, de Hoffmann, de Lorenzana, de Zacagny, de Quirini, de Calaardi, de Trombelli, de Maï, etc.

Pour les lettres des Souverains Pontifes, les *Epistolæ romanorum Pontificum* de dom Coustant, Paris, 1721, ont été reproduites intégralement.

Enfin les textes de certains Pères ont été empruntés à des éditions particulières : l'édition de Tertullien, entièrement neuve, est l'œuvre de dom Pitra; celle de saint Cyprien a été empruntée à Baluze et dom Morand, Paris, 1726; celle d'Arnobe, à Orelli, Leipzig, 1816-1817; celle de Lactance, à Lenglet du Fresnoy, Paris, 1748; celles de Juvencus, Dracontius, Sédulius, Prudence et saint Isidore, à Arevalo, Rome, 1792; celle de Lucifer de Cagliari, aux frères Coleti, Venise, 1778; celle de saint Damase, à Merenda, Rome, 1754; celle de saint Optat, à Ellies du Pin, Paris, 1700; celle de Sulpice-Sévère, à de Prado, Vérone, 1741-1754; celle de saint Chromace, à Braïda, Udine, 1816; celles de saint Jérôme et Rufin, à Vallarsi, Venise, 1766-1772; celle de saint Paulin, à Muratori, Vérone, 1736; celle de Marius Mercator, à Garnier, Paris, 1673; celle de Salvien à Baluze, Paris, 1663, 1684; celles de saint Léon et de saint Zénon, à P. et J. Ballerini, Venise, 1753-1757; celle de saint Hilaire, à dom Coustant, Paris, 1693; celle de saint Ambroise, à du Frische et Le Nourry, Paris, 1650-1690; celle de saint Augustin, à Blampin, Coustant..., Paris, 1679-1700; celle de saint Grégoire le Grand, à Sainte-Marthe, Paris, 1705; celle de saint Grégoire de Tours, à Ruinart, Paris, 1699, celle de Cassiodore, à J. Garet, Rouen, 1679; celle des Apologistes du IIe siècle, à Maran, Paris, 1720; celle de saint Irénée, à Massuet, Paris, 1710; celle de saint Cyrille de Jérusalem, à l'édition de Touttée publiée par Maran, Paris, 1720; celle de saint Basile, à Garnier et Maran, Paris, 1721-1730; celle de saint Grégoire de Nazianze, à Clémencet et Caillau, Paris, 1778 et 1840; celle de saint Prosper, à Le Brun des Marettes et Mangeant, Paris 1711; celle de saint Grégoire de Nysse, à Forbes, Burntisland, 1855; celle de saint Épiphane, à Œhler, Berlin, 1859.

d) La publication. — Le Cours de Patrologie commença de paraître en 1844. Il porte un de ces immenses titres que Migne affectionnait beaucoup, énumérant avec complaisance les qualités de la publication : *Patrologiæ cursus completus, sive Bibliotheca universalis integra, uniformis, commoda, œconomica, omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum qui ab ævo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt; recusio chronologica omnium quæ exstitere monumentorum catholicæ Traditionis per duodecim priora Ecclesiæ sæcula, juxta editiones accuratissimas, inter se cumque nonnullis codicibus manuscriptis collatas, perquam diligenter castigata; dissertationibus, commentariis lectionibusque variantibus continenter illustrata; omnibus operibus post amplissimas editiones quæ tribus novissimis sæculis debentur absolutas detectis, aucta; indicibus particularibus analyticis, singulos sive tomos, sive auctores alicujus momenti subsequentibus, donata; capitulis intra ipsum textum rite dispositis, necnon et titulis singularum paginum marginem superiorem distinguentibus subjectamque materiam significantibus, adornata; operibus cum dubiis tum apocryphis, aliqua vero auctoritate in ordine ad Traditionem ecclesiasticam pollentibus, amplificata...; editio accuratissima, cœterisque omnibus facile anteponenda, si perpendantur : characterum nitiditas, chartæ qualitas, integritas textus, perfectio correctionis, operum recusorum tum varietas, tum numerus, forma voluminum perquam commoda sibique in toto operis decursu constanter similis, pretii exiguitas, præsertimque ista collectio, una, methodica et chronologica, sexcentorum fragmentorum opusculorumque hactenus hic illic sparsorum, primum autem in nostra Bibliotheca, ex operibus ad omnes ætates, locos, linguas formasque pertinentibus, coadunatorum.*

La *Patrologie latine* fut publiée la première : ses 217 tomes en 218 volumes in-4° parurent de 1844 à 1855, en deux séries, la première, de Tertullien à saint Grégoire le Grand (t. I à LXXIII), 1844-1849, la seconde, de saint Grégoire le Grand à Innocent III (t. LXXIV à CCXVII), 1849-1855, reproduisant les écrits ou fragments d'écrivains ecclésiastiques, au nombre de 2614. De 1862 à 1865, parurent quatre volumes d'*Indices* de la Patrologie Latine, comprenant 235 tables générales ou spéciales qui devaient servir de clés. La composition de ces tables suppose un travail considérable. Elles n'ont pas coûté à rédiger, suivant Migne, moins d'un demi-million de francs, ni moins de cinq cents ans de travail à cinquante hommes. Malgré le labeur extraordinaire qu'elles ont exigé, elles ne rendent pas tous les services désirables : leur trop grand morcellement oblige souvent à recourir à plusieurs de ces 235 tables pour trouver le renseignement cherché. On peut cependant regretter que le cinquième volume d'*Indices*, qui avait coûté deux années de travail typographique et qui était cliché, ait été détruit par l'incendie de 1868 et n'ait pu être recontitué dans la suite. Il devait contenir, entre autres, un *Index gene-*

ralis Scripturæ et, surtout, un *Index patristicus*, composé par le cardinal Pitra, donnant un aperçu des Pères et écrivains de l'Église latine d'Innocent III au concile de Trente, et une notice bibliographique sur tous les ouvrages ecclésiastiques imprimés ou manuscrits depuis les temps apostoliques, jusqu'au XVIe siècle.

La *Patrologie grecque* parut en deux éditions : une édition gréco-latine et une édition latine. L'édition gréco-latine fut publiée de 1857 à 1866, comprenant 161 tomes en 166 volumes, partagée en deux séries, la première allant de saint Barnabé à Photius, t. I à CIV, 1857-1861, la seconde de Photius au concile de Florence, t. CV à CLXI, 1863-1866. Les deux parties renferment les ouvrages d'environ huit cents auteurs ou écrivains anonymes. L'édition des Pères grecs en latin seulement comprend 81 tomes en 85 volumes, 1856-1867. Comme il avait fait pour les Pères latins, Migne avait préparé pour la *Patrologie grecque* des tables qui auraient formé avec les ouvrages de Michel Apostolicus, dont plusieurs étaient inédits, le t. CLXII. Ce volume était composé et cliché, lorsque survint l'incendie. Les efforts faits dans la suite pour retrouver les textes utilisés par Migne dans ce volume sont demeurés sans résultat, malgré la présence de leur traduction dans le t. LXXXI de l'édition latine des Pères grecs. Bien qu'il en ait eu le désir, Migne ne put reprendre la publication de ce volume. Cette lacune a été comblée, pour les tables, par différents auteurs : Kreisberg, *Index alphabeticus in Patrologiæ ab J. P. Migne editæ seriem græcam*, gr. in-8°, Saint-Pétersbourg, 1881; J.-B. Pearson, *Conspectus auctorum quorum nomina indicibus Patrologiæ græco-latinæ a J. P. Migne editæ continentur*, gr. in-8°, Cambridge, 1882; Dor. Scolarios, Κλεὶς Πατρολογίας καὶ βυζαντίνων συγγραφέων ἤτοι εὑρετήριον τῶν συγγραμμάτων τῶν Πατέρων κτλ... περιεχομένων ἐν τῇ τοῦ Μιγνίου Πατρολογίᾳ .... in-4°, 611 p., Athènes, 1879; Τάμειον τῆς Πατρολογίας ἤτοι συλλογὴ τῶν ἐν τῇ Πατρολογίᾳ τῇ ὑπὸ Μιγνίου περιεχομένων κυριωτέρων ἐννοιῶν, φράσεων καὶ ὑποθέσεων, 2 vol. in-4°, XIX-622 p., Athènes, 1879-1887. Le meilleur complément a été donné par F. Cavallera dont le volume d'*Indices* rend désormais facile l'emploi des 161 tomes de cette collection et fournit à quiconque veut étudier les Pères un précieux instrument de travail : *Patrologiæ cursus completus, accurante J. P. Migne. Series græca. Indices digessit Fernandus Cavallera, lector Theologiæ positivæ in Instituto catholico Tolosano*, in-4°, 218 p., Paris, Garnier, 1912. Cf. *Rev. d'hist. ecclés.*, 1913, p. 443-444; *Bullet. d'anc. littér. et d'arch. chrét.*, 1913, p. 155-156. Cette table, très pratique, est divisée en trois parties, la première donnant la liste, volume par volume, des auteurs contenus dans tout l'ouvrage, la seconde, les œuvres de tous les écrivains grecs, classés par lettre alphabétique, avec indication des notices, dissertations et tables les concernant, la troisième, méthodique, groupant les ouvrages sous les rubriques générales : dogmatique, apologétique, polémique, Écriture sainte, hagiographie et homilétique, liturgie, morale et ascétisme, droit, lettres et sciences, poésie. Dans sa concision, cette table rend plus de services que les quatre gros volumes des *Indices* de la *Patrologie latine*.

Pour servir d'introduction aux ouvrages contenus dans les deux Patrologies, ont été insérées des notes biographiques et littéraires, empruntées à d'excellents critiques, à Fabricius, à Cave, à Ughelli, à Mansi, aux Bollandistes, à Mabillon, aux auteurs du *Gallia christiana*, à ceux de l'*Histoire littéraire de la France*. Ces notes ont parfois une grande valeur, comme les *Conjecturæ et emendationes* de J. H. Nolte, précieux travail de critique textuelle sur les apologistes grecs du IIe siècle, *P. G.*, t. VI, col. 1705-1816; les *Quæstiones criticæ et historicæ de Macariorum Ægyptii et Alexandrini vitis* de H. J. Floss, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1-176; les *Origeniana* de Huet qui s'étendent sur 651 colonnes, *P. G.*, t. XI, col. 633-1284.

3. *Œuvres diverses.* — Les grandes collections qui viennent d'être signalées ne sont qu'une partie de l'œuvre de Migne. De 1840 à 1856, en même temps que les différents *Cursus*, il publiait près de cent volumes; de 1856 à 1868, une cinquantaine.

En 1841, il éditait les *Œuvres de sainte Thérèse*, en 4 vol., accompagnées de méditations sur les vertus de la sainte par le cardinal Lambruschini, des Actes de sa canonisation et de plus de 150 lettres et de 180 pièces qui n'avaient jamais été publiées ou traduites, ainsi que des œuvres de saint Jean de la Croix, de saint Jean d'Avila, de saint Pierre d'Alcantara et d'Alvarès, donnant ainsi un ensemble des doctrines de la plus haute école mystique espagnole. La même année paraissait, en 4 vol., la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique : sur l'eucharistie*, par Nicole, Arnauld, Renaudot, etc.; *sur la confession*, par Denis de Sainte-Marthe; *sur les principaux points qui divisent les catholiques et les protestants*. Le premier de ces ouvrages se trouvait difficilement; cette publication avait son intérêt à l'époque du mouvement d'Oxford pour attirer l'attention des protestants sur les points controversés. Nous ne pouvons que signaler les autres publications faites durant la période de 1840 à 1856 : *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, 4 vol.; *Catholicum lexicon*, ou *triple grammaire et triple dictionnaire hébraïques ou chaldaïques*, par Gesenius, Drach, Tempestini et du Verdier, 1 vol., ouvrage critiqué par L. Bargès, dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1848, p. 211, comme inabordable pour les commençants, inutile pour les personnes instruites, dangereux pour les catholiques (A. Bonnetty, fit justice de ces attaques dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. XXXVIII, p. 62-77); *Quatre années pastorales ou Prônes pour quatre ans*, par Badoire, 1 vol.; *Bibliothèque canonique, juridique, morale...*, par Lucius Ferraris, 8 vol.; *Actes et histoire de l'Église de Paris*, publiés par ordre de Mgr Sibour, 1 vol.; *Histoire du concile de Trente*, par Pallavicini, 3 vol.; *Les catéchismes philosophique, polémique, historique*, de Feller, Rohrbacher, Fleury, Bellarmin, Olier, 2 vol.; les *Prælectiones theologicæ*, de Perrone, 2 vol.; les *Monuments inédits*, de Faillon, 2 vol.; la *Polyglotte catholique en douze langues*, 1 vol.; le *Manuel pratique ou répertoire ecclésiastique*, 1 vol.; les *Institutiones catholicæ in modum catecheseos*, de Pouget, 12 vol.; les *Missæ pontificales*, 1 vol.; les *Œuvres complètes de Bossuet*, 11 vol.; *Bérulle*, 1 vol.; *Boudon*, 3 vol.; *de la Tour*, 7 vol.; *Baudrand*, 2 vol.; *de Pressy*, 2 vol.; *Lefranc de Pompignan*, 2 vol.; *Bergier*, 8 vol.; *Thiébaut*, 8 vol.; *de La Luzerne*, 6 vol.; *Arvisenet*, 1 vol.; *Riambourg*, 1 vol.; *Frayssinous*, 1 vol. Enfin les *Œuvres complètes de S. Thomas*, en 26 volumes, étaient annoncées comme étant sous presse en 1856.

De 1856 à 1868, sortirent de l'Imprimerie catholique : l'*Abrégé du droit canonique universel*, par Maupied, 2 vol.; les *Livres sacrés de toutes les religions*, par Pauthier et Brunet, 2 vol.; le *Rituel des Rituels*, 2 vol.; la *Somme ou Abrégé de la théologie de Suarez*, par le P. Noël, 2 vol.; l'*Accord de la raison, des faits et des devoirs sur la vérité du catholicisme*, par Houteville, Gauchat et Carra de Vaux, 1 vol.; le *Bossuet des gens du monde*, par l'abbé Macé, 1 vol.; les *Indices de la Somme de saint Thomas*, pouvant s'adapter à toutes les éditions, 8 vol.; la *Somme philosophique de saint Thomas contre les Gentils*, reproduction du manuscrit de la Vaticane, par Uccelli, 2 vol.; le *Lexicon manuale ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, par Maigne

d'Arnis, 1 vol.; les *Recherches historiques sur les peuples anciens et leurs cultes*, de l'abbé Desroches, 1 vol.; *Satan, ses œuvres et ses pompes*, du P. Héliodore de Paris, 1 vol.; les *Œuvres complètes de saint François de Sales*, 9 vol.; *Gérard*, 4 vol.; *de Bonald*, 3 vol.; *Fléchier*, 2 vol.; *La Chétardie*, 2 vol.; *Lefrançois*, 2 vol.; *Tronson*, 2 vol.; *Fénelon*, 1 vol.; *du Voisin*, 1 vol.; *Émery*, 1 vol.; *Gerdil*, 1 vol.; *Lantages*, 1 vol.; *Régnier*, 1 vol.

Ainsi près de onze cents volumes étaient publiés de 1838 à 1868; et le plan de Migne devait porter à deux mille le nombre des volumes de la Bibliothèque universelle du clergé.

4. *Interruption des publications; leur continuation après la mort de Migne.* — L'incendie de 1868, dont nous avons parlé précédemment, mit fin aux publications de l'abbé Migne.

Plusieurs ouvrages, dont les manuscrits avaient été conservés, purent être repris par la suite et terminés, telle l'*Histoire ecclésiastique* dont le t. XXIII était sous presse. D'autres ne purent être complétés : il en fut ainsi de la *Patrologie latine*, pour le CCXXII^e tome, de la *Patrologie grecque*, pour le CLXII^e tome; des *Orateurs sacrés*, pour les trois derniers volumes (t. C à CII). D'autres enfin, prêts à paraître, ou dont l'impression était commencée, ne virent jamais le jour. Ce fut le cas des *Statuts des Statuts*, qui devaient comprendre 6 volumes et renfermer les *Œuvres théologiques* de Mgr Dupanloup; d'un ouvrage de l'abbé Maupied, *Theologia positiva;* des *Points fondamentaux de la foi catholique*, en 16 vol.; d'un grand nombre d'ouvrages qui, pour la plupart, étaient déjà clichés.

En même temps s'évanouissaient les projets d'autres collections dont Migne rêvait depuis longtemps la réalisation. La première de ces publications qui demeurèrent en projet, était l'*Orbis christianus*, annoncé depuis 1847 : *Orbis christianus in provincias ecclesiasticas distributus, quo series et historia Summorum Pontificum, cardinalium, patriarcharum, primatum, archiepiscoporum, episcoporum, abbatum, parœchiarum, uno verbo, personarum, rerum et institutionum religiosarum omnis generis, ab origine Ecclesiarum ad nostra tempora deducuntur et probantur ex authenticis instrumentis ad calcem voluminum appositis.* L'ouvrage devait comprendre 80 volumes in-4°, pour le prix de 480 francs; il aurait été pour l'univers catholique ce qu'est le *Gallia christiana* pour la France. Les quatorze volumes de cette collection y auraient pris place, avec d'autres publications analogues pour les différents pays, ces anciennes collections étant corrigées, complétées, actualisées. Pour les régions où le travail n'aurait pas encore été fait, la composition en avait été confiée à de « véritables bénédictins pour la science ». Pour la mise en œuvre, Migne réclamait un minimum de cinq cents souscriptions. Cf. *Ann. de phil. chrét.*, t. XXXVI, p. 403-404.

Peu de temps après, Migne annonçait comme devant être bientôt mise sous presse, une *Collection universelle et complète des conciles généraux, nationaux, provinciaux et synodaux, en 80 volumes in-4°*, au prix de cinq cents francs. Cette collection devait être « plus que quadruple de celle de Labbe et Cossart, et plus que double de celle de Mansi et Coleti, dont les 31 vol. in-fol. sont à peine trouvables au prix de douze cents francs ». *Ann. de phil. chrét.*, t. LIII, p. 324.

L'éditeur avait en outre l'intention de compléter ses Patrologies par une collection de tous les Pères et auteurs ecclésiastiques latins d'Innocent III au concile de Trente, dont les ouvrages ont été imprimés en différents formats et dont les œuvres sont presque impossibles à trouver, et par une autre collection de tous les auteurs latins et grecs dont les ouvrages, fort nombreux, se trouvent encore manuscrits.

Le manque de ressources avait retardé la réalisation de ces projets : l'édition de la *Patrologie grecque* et des *Tables* de la *Patrologie latine* avait exigé une avance de fonds considérable. A. Bonnetty avait formulé le désir que l'épiscopat catholique, aidé par le gouvernement, se rendît acquéreur des clichés des deux Patrologies, qui constituaient une immense bibliothèque de métal. Le produit de cette vente aurait permis à Migne de commencer immédiatement ses nouvelles collections, qui auraient été aussi précieuses que ses publications patristiques. Cf. *Ann. de phil. chrét.*, t. LXXIII, p. 412-413. Ce désir ne fut pas écouté.

Il importait cependant que ce qui restait de l'œuvre de Migne après l'incendie ne disparût pas. Le magasin des bonnes feuilles avait été en partie préservé; quelques collections pouvaient être complétées; on pouvait réimprimer ce qui était épuisé. La librairie Garnier acheta, en 1876, aux héritiers de Migne, ce qui restait de l'imprimerie et de la maison d'édition : elle termina l'*Histoire ecclésiastique*, les *Orateurs sacrés*, donna des *Tables* à la *Patrologie grecque* et réédita les ouvrages épuisés. Les premiers ouvrages réédités furent soumis à une nouvelle composition laquelle au point de vue de la correction s'est révélée fort médiocre : il en résulta aussi des différences de pagination entre les anciennes et les nouvelles éditions, ce qui était un inconvénient très grave pour des ouvrages d'usage courant, comme les deux *Patrologies*. Dans ses *Tables* de la *Patrologie grecque*, Cavallera a pris soin de mettre entre crochets, la pagination nouvelle, à côté de l'ancienne. Cette précaution ne supprime qu'en partie la difficulté. Heureusement, les nouvelles éditions se font maintenant par un procédé d'une exactitude absolue, par la photographie.

Dans la *Patrologie grecque*, les ouvrages recomposés, qui ont subi un changement de pagination, sont les suivants : S. Denys l'Aréopagite, t. III; Apologistes du IIe siècle, t. VI; S. Basile, t. XXXI et XXXII; S. Grégoire de Nazianze, t. XXXVI; Photius, t. CII (la nouvelle édition a omis les *Addenda seu Epistola ad Ecclesiam Antiochenam*) et CIV; tradition catholique du Xe siècle, t. CXVII; Œcumenius, t. CXIX. Plusieurs tomes de la *Patrologie latine* ont été également recomposés et ont pu, de ce fait, subir un changement de pagination. Ce sont les œuvres de S. Jérôme, t. XXII, de S. Augustin, t. XXXII et XLVII, d'Ennodius-Boèce, t. LXIII; de S. Germain-Pélage II, t. XLXVII; de Walafrid Strabon, t. CXIII; de Ratramne, t. CXXI; d'Anastase le Bibliothécaire, t. CXXVII et CXXIX; de Burchard de Worms, t. CXL; de S. Bruno, t. CLII; de Guibert, t. CLVI; de S. Bruno d'Asti, t. CLXIV; d'Abélard, t. CLXXVIII; de S. Bernard, t. CLXXXII; de Ste Hildegarde, t. CXCVII (renseignements donnés par le *Librairie Garnier*). Les autres ouvrages des deux Patrologies qui, épuisés, ont été réimprimés, soit par nouvelle composition, soit par photographie, procédé employé actuellement, concordent avec l'édition originale de l'abbé Migne, dont l'œuvre se trouve ainsi continuée telle qu'il l'avait réalisée.

Ses ouvrages ont encore la faveur du public : leur vente annuelle atteint le chiffre moyen de 500 000 francs. Il est vrai que la Librairie Garnier ne peut plus vendre ses volumes au prix infime auquel Migne les donnait, pour ainsi dire, à ses souscripteurs.

III. Appréciation. — *L'œuvre de Migne et la critique.* — Une publication aussi considérable et aussi rapide des documents de la Tradition catholique ne pouvait être de tous points parfaite; elle devait susciter bien des critiques. Il est certain qu'il y a dans cette immense compilation, bien du fatras, bien des choses inutiles, à côté d'autres qui ont résisté au temps. Certains critiques ont été trop sévères pour l'œuvre de Migne, considérée dans son ensemble,

Krüger, dans la *Realencyklopaedie* de Hauck, t. xv, p. 6, voit dans la *Patrologie* un obstacle pour la science : « Les savants, dit-il, sont tentés par ces volumes commodes de négliger les excellentes éditions anciennes que Migne a reproduites avec négligence et avec de nombreuses fautes. » D'autres lui ont « reproché, dit dom Cabrol, de n'avoir pas suivi un plan bien nettement défini, d'avoir admis dans sa collection des pièces qui ne s'y rapportaient pas : chartes, diplômes, liturgies; quelques attributions sont erronées; les *spuria* sont souvent composés sans soin ; certaines éditions auraient pu être mieux choisies... On a aussi parlé de fautes d'impression. » D. Cabrol, *Histoire du card. Pitra*, p. 112, n. 2. On peut encore regretter certaines omissions, ou la présence de doublets, ainsi la *Chronique d'Idace* est donnée deux fois, d'après Galland, *P. L.*, t. LI, col. 873-980, et d'après Garzon et de Ram, *P. L.*, t. LXXIV, col. 701-750.

Beaucoup de ces défauts étaient inévitables : ils s'expliquent, en grande partie, par l'époque où vivait l'éditeur. Migne crut ne pouvoir mieux faire qu'en se mettant à l'école et à la suite des bénédictins qui se guidaient d'après leur sentiment, d'après leur connaissance des auteurs, d'après l'ancienneté des manuscrits. Il serait injuste d'exiger d'un éditeur du milieu du XIX[e] siècle la méthode critique appliquée, de nos jours, à l'édition des Pères. D'ailleurs Migne voulait mettre immédiatement à la portée des savants tous les trésors de la Tradition catholique. A quoi aurait-il abouti, s'il avait fallu se livrer pour chaque Père à une étude critique des manuscrits, faire pour chacun une *editio variorum?* Nous serions encore à attendre l'achèvement de cette publication. Et s'il nous fallait, comme le veut Krüger, recourir toujours aux anciennes éditions, combien seraient actuellement dans l'impossibilité de consulter les Pères? Migne n'a pas fait une édition critique; mais « il n'était pas philologue, et il ne faut pas oublier qu'en 1844, on aurait été bien en peine de trouver, à l'étranger comme en France, des hommes au courant des méthodes, qui devaient porter leurs fruits quelques années plus tard seulement. Si Lachmann avait déjà publié la plupart de ses éditions, son *Lucrèce* est pourtant de 1850; Ritschl a publié son *Plaute* en 1848. Il ne faut pas demander à Migne plus qu'il ne pouvait et ne voulait donner. » Lejay, *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 98. Encore ne faut-il pas exagérer cette absence de critique dans l'œuvre de Migne, surtout dans les Patrologies : plusieurs de ses éditions sont vraiment des éditions critiques. « Il a trouvé plus d'une fois l'occasion de montrer qu'il n'était pas étranger, tant s'en faut, aux meilleures habitudes de l'érudition. » *Bibliothèque de l'École des Chartes*, IV[e] série, t. I, p. 62-67.

Pour ce qui est des fautes d'impression, Migne a lui-même répondu aux reproches qu'on lui adressait. Cf. vol. I des *Tables* de la *P. L.*, verso du titre. Il avoue que les premières éditions sorties de ses presses n'étaient point parfaites, et c'est encore exact pour les premiers volumes de la *Patrologie latine ;* mais il a pris, pour la correction des épreuves, revues jusqu'à cinq fois, de telles précautions que ces reproches ont perdu, en grande partie, leur fondement. « Il est de fait, dit-il, que la correction n'a jamais été portée si loin dans aucune édition, ancienne ou contemporaine. » Il ne craint point de promettre une prime de vingt-cinq centimes pour chaque faute d'impression qu'on lui signalera dans la *Patrologie grecque*. En tous cas, il y a moins de fautes dans les deux Patrologies que dans les collections de Lyon, de Combéfis, de Labbe et Mansi. D'ailleurs des savants qui ont amplement utilisé les éditions de Migne, le P. de Buch, Denzinger, dom Pitra, témoignent de leur excellente correction typographique. Cf. *Tables de la P. L.*, t. I, verso du titre.

Ce qu'il faut voir, dans cet amas prodigieux de publications, c'est l'utilité de l'œuvre considérée dans son ensemble. Malgré ses imperfections, l'œuvre de Migne a rendu et rend encore d'immenses services à la science religieuse. L'éditeur catholique a donné aux travailleurs la possibilité d'avoir sous la main, dans un format commode, pour un prix peu élevé, toutes les œuvres de l'antiquité chrétienne, les ouvrages les plus intéressants des exégètes, des apologistes, des théologiens et des orateurs ecclésiastiques. « Aujourd'hui encore, malgré l'indiscutable supériorité de la plupart des éditions du *Corpus* de Vienne, pour les auteurs ecclésiastiques latins, et du *Corpus* de Berlin, pour les auteurs grecs, les Patrologies restent utiles, ou même indispensables, ne fût-ce qu'à cause des études érudites qui y sont profitablement réunies. » P. de Labriolle, *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1913, p. 206.

Aussi comprend-on les sentiments de satisfaction que Migne exprimait, le 15 janvier 1861, dans la lettre où il annonçait l'achèvement de la première série des Pères grecs : « Nous pouvons chanter gaiement notre *Nunc dimittis*, parce que, sans grand secours ni grande vertu, il nous aura été donné d'être plus utile à l'Église que bien des savants et des saints, et que, posant ce livre fondamental de toute bibliothèque sérieuse, à l'édition duquel nous n'avons pu déterminer ni libraire ni communauté, ni gouvernement, nous pouvons, en quelque sorte, dire comme saint Paul : *Cursum meum consummavi;* puis nous présenter avec confiance devant Dieu, notre Cours de Patrologie à la main. » *Ann. de phil. chrét.*, t. LXI, p. 79.

La collection des *Annales de Philosophie chrétienne*, de 1841 à 1868, donne un grand nombre de documents, l'analyse de la plupart des publications de Migne et des appréciations très favorables de Bonetty; *Biographie du clergé contemporain*, par un solitaire (l'abbé Barbier), Paris, 1841, t. III, p. 289-423, et p. XXVII-XXIX ; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1861, t. XXXV, col. 488; Vapereau, *Dictionnaire des contemporains*, Paris, 1880, p. 1290; Streber, *Migne*, dans *Kirchenlexikon*, 2[e] édit., Fribourg, 1893, t. VIII, col. 1510-1513; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1880, t. IX, p. 163; J.-P. Kirsch, *The catholic Encyclopaedia*, New-York, 1911, t. X, p. 190; Ed. Leterrier, *L'abbé Migne*, dans *Les Contemporains*, Paris; Th. Nisard, *La Patrologie latine de Migne considérée au point de vue de l'archéologie musicale, de la métrique, de la liturgie et de la bibliographie de la musique*, dans *Vérité canonique*, t. XII (1866), p. 404, 441 ; E. Hatier, *Bibliographie de la presse périodique française*, Paris, 1866; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3[e] édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 1605-1607; P. de Labriolle, *Quelques documents sur J. P. Migne*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1913, p. 203-209; du même, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924, p. 45-49; *Journal de l'imprimerie et de la librairie*, 16 février 1868; *Le droit*, 22 décembre 1871; *Gazette des tribunaux*, 22 décembre 1871 ; *Semaine religieuse de Paris*, 30 octobre 1875; Hergenröther, *Theol. Literaturblatt*, 1867, p. 440-447; *Polybiblion*, t. I, p. 59, t. XIV, p. 459; *Bibliothèque de l'École des Chartes*, IV[e] série, t. I, p. 62-67; Graesse, *Trésor des livres rares et curieux*, Dresde, 1860, t. I, p. 411-412; Langlois, *Manuel de bibliographie historique*, Paris, 1904, p. 399-400; *Intermédiaire des chercheurs et des curieux*, 10 mai 1913, p. 595; dom Cabrol, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1893; Battendier, *Le cardinal J.-B. Pitra*, Paris, 1895; Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert*, t. II, Paris, 1896; Alazard, *D. A. Affre, archevêque de Paris*, Paris, 1905; E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. I et III, Paris, 1913.

L. Marchal.

1. MIGNOT Étienne, (1698-1771) né à Paris le 17 mars 1698, obtint la première place à la licence en Sorbonne, et s'adonna à l'étude des sciences ecclésiastiques et des monuments de l'antiquité profane; il fut reçu docteur en Sorbonne, le 24 novembre 1728. Il publia un très grand nombre d'écrits, presque tous

imprégnés de jansénisme, et il resta toujours uni aux opposants à la Bulle. Il fut reçu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1761, et il publia dans le *Recueil* de cette Académie 29 *Mémoires* importants. Il mourut le 23 juillet 1771.

Le premier écrit d'Étienne Mignot souleva de vives discussions; il a pour titre : *Traité des prêts de commerce où l'on compare la doctrine des scolastiques sur ces prêts avec celle de l'Écriture sainte et des Saints Pères*, in-4°, Lille, 1738; en tête, se trouve une *Consultation* sur les prêts de commerce ou sur les rentes rachetables des deux côtés, datée du 1er décembre 1735 et signée par plusieurs docteurs de la Faculté de Paris (d'après Picot, cette première édition serait l'œuvre, non de Mignot, mais d'Aubert, curé de Chânes, diocèse de Mâcon). Mignot publia une seconde édition, beaucoup plus complète en 1759, sous le titre : *Traité des prêts de commerce ou de l'intérêt légitime et illégitime de l'argent*, 4 vol., in-12, Amsterdam, 1759 (*Mémoires de Trévoux* d'août 1759, p. 1925-1948, et *Nouvelles ecclésiastiques* du 4 avril 1769, p. 56). Dans un chapitre préliminaire, Mignot examine les définitions que les scolastiques ont données du prêt et de l'usure; puis il étudie le prêt par rapport aux pauvres et aux riches, et il se demande si tout intérêt, même celui qu'on retire de l'argent prêté à un riche qui a fait usage de l'argent prêté pour augmenter sa fortune, est condamné par le droit divin; toute usure est-elle condamnée par le droit ecclésiastique et par les lois civiles? enfin, il examine l'origine du système scolastique et il prouve sa nouveauté. Mignot fut attaqué par l'abbé Barthélemy de la Porte, dans ses *Principes théologiques, économiques et civils sur l'usure*, 3 vol. in-12, Paris, 1769; Mignot répondit dans un cinquième volume qui fut publié en 1770; il y étudie le prêt et l'usure qu'il s'applique à définir exactement et il défend sa première thèse sur la légitimité du prêt; la Porte répliqua par *Six nouvelles lettres à un curé*, in-12, 1772, et il ajouta un quatrième volume à son œuvre de 1769; mais, à cette date, Mignot était mort. Mignot eut des défenseurs, et c'est depuis cette époque que parurent un grand nombre d'écrits en faveur du prêt à intérêt (voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. IV, p. 102-105).

Les autres écrits de Mignot, bien que remplis d'idées personnelles, provoquèrent moins de critiques. Il faut citer, *Les traités historiques et polémiques de la fin du monde, de la venue d'Élie et du retour des Juifs*, 3 vol. in-12, Amsterdam, 1737-1738; cet écrit, attribué souvent à de Bonnaire et à Boidot, les deux amis de Mignot, sont plus probablement l'œuvre de Mignot lui-même (voir Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, n° 18 414). Un petit volume in-4°, 1739, dirigé contre d'Etemare et le parti des figuristes, contient quelques brochures qui paraissent être l'œuvre de Mignot. Ce sont : *Trois lettres contre le juste milieu à tenir dans les disputes de l'Église par Besoigne*, 1736; *Réponse à une lettre de Soanen; Examen des règles du figurisme; Lettres aux évêques de Senez et de Montpellier.* Mignot a encore publié un *Discours sur l'accord des sciences et des belles-lettres avec la religion*, in-12, Paris, 1753; *Paraphrase sur le Nouveau Testament*, 4 vol. in-12, 1754; *Paraphrase et explication des Proverbes de Salomon, de l'Ecclésiaste, de la Sagesse et de l'Ecclésiastique*, 2 vol., in-12, Paris, 1754. Cet écrit, d'après Barbier, est l'œuvre de Mignot et de l'abbé Joly de Fleury; il en est de même de l'écrit suivant : *Paraphrase sur les Psaumes*, avec le texte latin de la Vulgate et les variantes hébraïques, in-12, Paris, 1755. Mignot publia deux ouvrages d'apologétique : *Réflexions sur les connaissances préliminaires au christianisme*, in-12, Paris, 1755; c'est un traité dogmatico-moral où l'auteur étudie Dieu dans son existence et dans ses attributs, l'homme dans sa liberté et ses devoirs. L'*Analyse de toutes les vérités enseignées et professées dans la religion chrétienne*, in-12, Paris, 1755, est la suite des *Réflexions sur les connaissances*.

Les derniers écrits de Mignot sont particulièrement importants : *Traité des droits de l'État et du Prince sur les biens possédés par le clergé, où il est parlé des Assemblées des États généraux tenus à Paris et autres lieux, de la dîme et des décimes, des impositions auxquelles ils ont été soumis et de celles dont ils ont été exempts, de ses contributions sous Henri IV, Louis XIII, Louis XIV et Louis XV, de ses assemblées et de ses emprunts et dons gratuits*, etc... 6 vol. in-12, Amsterdam, 1755-1757, autres éditions en 1766 et 1787. Dans ce travail, Mignot rejette les prétentions du clergé au nom du droit naturel, du droit divin, du droit canonique et du droit civil: l'État peut exiger que le clergé contribue à ses besoins et le clergé doit participer aux charges publiques; l'auteur note les divers impôts auxquels le clergé s'est soumis, d'après les Assemblées du clergé de 1560 à 1750. — Les *Mémoires sur les libertés de l'Église gallicane*, in-12, Amsterdam, 1755, indiquent successivement en quoi consistent ces libertés et quelle est leur source. L'auteur veut montrer que la primauté de droit divin n'est pas prouvée; le pape n'est pas le pasteur de l'Église universelle, car chaque évêque est de droit divin; d'ailleurs les évêques sont juges de la foi, de la discipline, et le pape n'est pas leur juge, donc il ne peut pas excommunier les évêques ou leurs diocésains, ni évoquer à Rome les causes qui intéressent la France; la translation d'un évêque d'un siège à un autre n'appartient pas au pape, qui n'est point le maître des évêchés et des bénéfices. Le pape est inférieur au concile et on peut appeler du pape au concile; enfin le pape n'est pas infaillible et il n'a aucun pouvoir sur le temporel des rois. Mignot reprend les mêmes idées dans l'*Histoire de la réception du Concile de Trente dans les divers États catholiques avec les pièces justificatives servant à prouver que les décrets et règlements ecclésiastiques ne peuvent et doivent être exécutés sans l'autorité des souverains*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1756 et 1766 (*Mémoires de Trévoux* de mars 1767, p. 566 sq.); Mignot étudie surtout la France et montre l'opposition des différentes assemblées du clergé, depuis les États de Blois en 1576 jusqu'à l'assemblée de 1615; cet écrit, ainsi que le *Traité des droits de l'État*, fut mis à l'Index, le 21 novembre 1757. — *Histoire du démêlé d'Henri II, roi d'Angleterre, avec Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry, précédé d'un discours sur la juridiction des princes et des magistrats séculiers sur les personnes ecclésiastiques*, in-12, Amsterdam et Paris, 1756; on trouve, dans cet écrit, l'histoire de l'Église d'Angleterre depuis la conversion des Anglo-Saxons et l'histoire détaillée des rapports d'Henri II et de Thomas Becket, avec les relations de l'Église et de l'État en Angleterre de 1154 à 1171. — Enfin les *Réflexions sur les édits du duc de Parme*, in-8°, s. l., 1768, que Barbier attribue à Mignot, justifient ce prince qui, en introduisant dans ses États les réformes que Joseph II avait faites en Allemagne, a fait ce que sa puissance souveraine lui donne droit de faire.

Comme membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Mignot composa un grand nombre de *Mémoires* curieux : cinq sont consacrés aux Indiens qui ne sont redevables aux Égyptiens et aux Grecs, ni de leur doctrine, ni de leur culte, ni de leur législation (t. XXXI, 1768); vingt-quatre Mémoires sont consacrés aux Phéniciens qui existaient avant les Égyptiens et dont Mignot étudie l'origine, le développement, le gouvernement et les diverses révolutions, et il décrit leurs cérémonies idolâtriques (t. XXXIV, XXXV, XXXVIII, XLII, 1770-1786).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 280-281; Hoefer, *Biographie générale*, t. xxxv, col. 493-494; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 126-127; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. viii, p. 380; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. xi, p. 530-532; Hébrail-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 1769, t. ii, p. 338; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol., in-12, Paris, 1800-1803, t. iv, p. 376-377; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 7 vol., in-8°, Paris, 1853-1857, t. iv, p. 469-471; *Éloge de Mignot*, par Lebeau dans le *Recueil des Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. xxxviii, p. 248 sq.; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. vii, 1910, p. 45-55.

J. Carreyre.

2. MIGNOT, Eudoxe-Irénée (1842-1918), archevêque d'Albi. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Né le 20 septembre 1842 à Brancourt (Aisne), au diocèse de Soissons; fils unique de l'instituteur de cette localité. Élevé au petit séminaire Saint-Léger à Soissons et au grand séminaire de Saint-Sulpice à Issy et à Paris. Disciple de M. Le Hir, qui lui inspire le goût des études scripturaires, et de M. Hogan qui lui révèle la théorie du développement doctrinal de Newman; condisciple et ami de M. Vigouroux, à la prière duquel il écrira la préface du *Dictionnaire de la Bible* (1893) et celle de la *Bible polyglotte* (1899). Ordonné prêtre en 1865, il ne fait que traverser la carrière du professorat au petit séminaire de Notre-Dame de Liesse; vicaire à Saint-Quentin pendant la guerre franco-allemande de 1870, subit l'occupation. Successivement, curé de Beaurevoir, à l'époque de son voyage en Terre sainte (1875), doyen de Coucy, puis de La Fère où il compose ses *Études morales sur l'Évangile*, inédites, vicaire général de Mgr Thibaudier, évêque de Soissons; évêque de Fréjus, le 6 juin 1890; archevêque d'Albi, le 7 décembre 1899; décédé à Albi, le 18 mars 1918.

II. Œuvres. — 1° *Caractère général.* — Ayant fait sa carrière dans le ministère pastoral et non dans l'enseignement, Mgr Mignot ne s'est cantonné dans aucune branche des sciences profanes et sacrées. Il s'est intéressé à toutes, notamment aux sciences naturelles, à l'histoire et à l'Écriture sainte qui fut spécialement de sa compétence. Même en cette matière, il s'appliqua surtout aux questions générales. Des notes sur l'inspiration, sur la doctrine des prophètes, sur le développement religieux d'Israël, qui auraient pu compter dans l'histoire du mouvement biblique, n'ont malheureusement jamais vu le jour. Un commentaire des Psaumes, qu'il a écrit en 1910 et qui n'a pas été publié, n'a d'original que les réflexions morales dont il accompagne la glose littérale. Curieux de tous les problèmes, ouvert à toutes les choses de l'esprit, il lit les exégètes catholiques de toutes les écoles, mais aussi les critiques libres penseurs ou protestants libéraux, notamment et en premier lieu Ernest Renan et Auguste Sabatier. Il entre en contact direct avec les Anglais, tels que Driver, Kirkpatrick et d'autres dont la modération éclairée convient à son propre tempérament intellectuel. Ensuite de quoi il traduit pour son usage privé l'anglican Frédéric William Farrar, emprunte des arguments et des méthodes d'apologétique à Lyddon et à Bruce, se nourrit habituellement de Newman. Il ne connaît les Allemands et les Hollandais qu'à travers les Anglais et les Français.

De ses méditations et lectures il n'est sorti aucune œuvre achevée. Celles qu'il a publiées, au reste d'étendue restreinte, sont des écrits de circonstance : articles de revue, lettres pastorales et mandements, discours et oraisons funèbres; elles tendent toutes à repousser les plus modernes attaques dirigées contre les prétentions de la religion chrétienne à une origine surnaturelle.

Quant à la forme littéraire, on ne peut manquer de s'apercevoir que l'auteur s'affranchit trop souvent, dans sa composition, des règles classiques. Son exposition, coupée de digressions, tourne habituellement à la libre causerie. C'est un penseur qui exprime des vues personnelles, plutôt qu'un logicien soucieux de conclure. Il n'écrit que des essais. Au reste, sa plume sait s'adapter aux exigences du grand public et son souffle s'élève sans effort jusqu'à l'éloquence.

2° *Publications principales.* — 1. *Contre le protestantisme libéral.* — Le nom de l'évêque de Fréjus s'imposa à l'attention du monde éclairé dès la publication par le *Correspondant* (10 avril 1897) d'un article intitulé : *L'évolutionnisme religieux*, consacré à l'examen du fameux manifeste du libéralisme protestant : *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire* (1897) par Auguste Sabatier. Le critique, passant en revue les bases psychologiques de la religion, la révélation, le miracle, la prophétie, le Christ, les dogmes, montrait que le système de Sabatier, renouvelé de Schleiermacher et des récents théologiens d'outre-Rhin, constituait un « épuisement méthodique de tout le contenu de la révélation judéo-chrétienne » et concluait à « une identification du christianisme à une philosophie naturelle de la plus haute inspiration, mais vide de ce qui a constitué historiquement le mystère propre de Jésus ». En même temps, il y esquissait, çà et là, l'exposé de ses propres vues sur la manière d'aborder aujourd'hui ces problèmes. Deux qualités rares frappèrent les esprits dans cette étude : une intelligence pénétrante de la crise religieuse contemporaine, le ton de respect et de courtoisie dans la polémique. Cette publication, qui témoignait de la longue préparation antérieure de Mgr Mignot, fit sa réputation auprès des hétérodoxes et dans les milieux cultivés : elle lui attira des relations de choix.

2. *Au sujet des études ecclésiastiques.* — Transféré peu après sur le siège métropolitain d'Albi, le prélat adressa à son clergé une série de cinq *Lettres sur les études ecclésiastiques* (1900-1901), qui furent aussitôt reproduites dans la *Revue du clergé français*. A la même époque, il prononçait à l'Institut catholique de Toulouse, le 13 novembre 1901, un discours sur « la méthode de la théologie », qui fut remarqué en France et au dehors. Pour l'Angleterre, voir une controverse avec M. Herbert Williams du *Weekly Register* : réponse de Mgr Mignot insérée en note dans l'édition du discours. Une traduction en fut donnée en allemand par les soins de R. Eucken dans l'*Allgemeine Zeitung* de Munich.

L'occasion de ces lettres était l'encyclique du 8 septembre 1899 sur ce même sujet, adressée par Léon XIII à l'épiscopat de France. La matière était partiellement empruntée aux *Clerical studies* de M. Hogan, dont la traduction française avait reçu de lui une préface. Il avait par là l'occasion de toucher par les sommets à toutes les branches du savoir ecclésiastique. Qu'il s'agisse des « études littéraires et scientifiques », de « la philosophie », de « l'apologétique contemporaine », de « l'histoire », de « l'apologétique et la critique biblique », c'est à peu près toujours le thème de l'accord de la raison et de la foi qui revient sous ses diverses faces. L'auteur part de ce postulat qu'entre la foi catholique, dûment interprétée, et les acquisitions des sciences modernes sévèrement contrôlées, il ne peut pas y avoir de conflit profond et durable. Mais pour que l'accord se manifeste, il faut empêcher que des murs s'élèvent entre les diverses disciplines, et, si l'on ne peut obtenir que les savants et les critiques étudient la théologie, il faut amener les théologiens à devenir des scientifiques et des historiens.

3. *Au moment du modernisme.* — Il était surtout

attentif au problème biblique. Cette préoccupation le fit sympathiser de bonne heure avec la personne et l'œuvre de M. Alfred Loisy. Leur confiance réciproque fut telle que le manuscrit de *L'Évangile et l'Église* passa sous les yeux de l'archevêque, et de lui seul, avant sa publication (1902). Le prélat écrivait, à son sujet, au P. Hyacinthe, le 19 avril 1903 : « C'est une remarquable réfutation de Harnack. On l'attaque violemment; on le défend de même; et l'on a raison de l'attaquer parce qu'il expose la doctrine d'une façon insuffisante. Mais on a raison aussi de le défendre, car je ne sais rien de plus remarquable depuis l'*Esquisse d'une philosophie* [d'Auguste Sabatier]. »

Cette insuffisance dans l'exposition de la doctrine consistait, à ses yeux, en ce que l'auteur ne faisait pas une part assez grande à l'argument de la tradition orale comme base historique de la croyance de l'Église. Il essaya de combler cette lacune dans un article du *Correspondant* (10 janvier 1904) : *Critique et tradition.* « J'ai voulu, écrivait-il à son même correspondant, le 25 janvier suivant, rassurer les consciences inquiètes sans sacrifier les droits de la critique. » Il ne doutait pas alors que l'auteur du « petit livre » ne s'inclinât « avec respect devant les décisions de l'autorité religieuse » qui venait de frapper ses ouvrages. En fait, au témoignage de son confident et ami, le baron von Hügel, « si joyeux étaient-ils, l'un et l'autre, du caractère fortement catholique de l'œuvre », à savoir de l'instinct social et du sens de la communion ecclésiastique, qu'elle mettait si vigoureusement en relief, qu'ils n'en discernèrent point l'individualisme latent, cette analyse ne tendant, en fait, qu'à un approfondissement de la personnalité de l'auteur, sans égard à la poursuite des réalités positives et ultimes.

Mgr Mignot revint plus tard sur ces questions fondamentales dans deux études publiées par le *Correspondant* (1907) : *L'Église et la science, la Bible et les religions.* En 1908, l'effervescence s'étant calmée, il publia en volume ses *Lettres sur les études ecclésiastiques* auxquelles il joignit le discours sur « la méthode de la théologie », et, en 1910, ses articles du *Correspondant*, qu'il grossit de deux panégyriques, sous le titre : *L'Église et la critique.* Un troisième volume était alors annoncé : *Jésus-Christ et l'Église*, où il avait l'intention de rééditer quelques lettres pastorales : *L'Église* (1901), *Le Pape* (1902), *L'Église médiatrice de vie surnaturelle* (1903), *Quelques accusations portées contre l'Église* (1904), *La divinité de Notre-Seigneur d'après le témoignage de l'Écriture* (1905), *d'après les témoignages de la primitive Église jusqu'au* IIIe *siècle* (1906). Ces instructions familières, au dire de leur auteur, « laissent de côté les problèmes que la critique moderne a soulevés ». La guerre de 1914 en a retardé indéfiniment la réédition.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer son activité pastorale et la part qu'il prit aux grandes affaires ecclésiastiques de l'époque. Tout en déplorant la séparation de l'Église et de l'État, il n'a jamais caché qu'il était partisan de l'essai loyal des associations cultuelles, établies par la loi. En 1910, il fut au nombre des cinq ou six évêques français qui s'appliquèrent à couvrir le *Sillon.* Il souffrit, dans sa personne parfois et toujours pour l'Église, des violences de l' « intégrisme », et profita de l'avènement de Benoît XV pour exprimer ses doléances à ce sujet dans un *Mémoire au cardinal Ferrata* qui n'a été publié qu'après sa mort. En même temps qu'ils attestent son tempérament irénique, à qui déplaisaient tous les extrêmes, ces divers actes témoignent de la conviction qui a fait l'unité de sa vie et de son œuvre, savoir la nécessité de ne rien négliger pour maintenir le contact entre l'Église et les aspirations de beaucoup de nos contemporains.

III. Doctrines. — 1° *Tendance générale.* — Sans avoir laissé d'œuvre méthodique, Mgr Mignot n'en a pas moins réfléchi sur les plus grands problèmes religieux du jour et exprimé sur chacun d'eux des observations pénétrantes et judicieuses.

La tendance de sa pensée est apologétique. Il se préoccupe de réaliser l'accord de la raison et de la foi, telles qu'elles se manifestent à l'heure actuelle. Disciple de Newman, il tient que la foi ne procède pas uniquement d'arguments rationnels. La raison n'en doit pas moins écarter les obstacles qui s'opposent à la foi, plus que cela, établir les motifs de crédibilité qu'authentique le savoir de notre temps. C'est la mission de l'apologétique, dont il s'est plu à tracer le programme et à déterminer les conditions. Il estimait qu'elle doit se renouveler tous les vingt ans : il n'écrit donc que pour ses contemporains immédiats. Notre époque a été témoin d'un renouvellement admirable des sciences auxiliaires ou annexes de la théologie. Les esprits, éblouis par ces lumières versées à flot, sont tentés de se défaire du patrimoine des idées traditionnelles. L'apologiste a le devoir de les rassurer, et, pour ce faire, il leur montrera « les limites que ne peut pas dépasser la science humaine »; il placera « les doctrines essentielles hors de la portée des attaques de la critique rationaliste »; il prouvera « que les données soi-disant scientifiques, critiques, historiques sont impuissantes à détruire le dogme ».

L'attitude du théologien apologiste varie selon que l'attaque vient de la philosophie, des sciences positives ou de l'histoire. En philosophie, il n'y a guère d'accommodement possible : au demeurant, Mgr Mignot n'y insiste guère; il oppose un aristotélisme rajeuni au subjectivisme kantien. Quant aux sciences : cosmographie et cosmogénie, géologie et biologie, anthropologie et ethnologie, archéologie préhistorique, il n'exige d'elles qu'un minimum de renoncements, qu'elles ne pourraient d'ailleurs refuser qu'en reniant les principes de leurs méthodes toutes positives, et en franchissant les frontières de leur domaine propre — savoir d'admettre la création, le péché originel, l'unité de l'espèce humaine — les opinions inspirées d'un concordisme biblique aujourd'hui dépassé devant faire les frais de l'accord durable et pacifique. Par ailleurs, l'Église n'a aucun traitement de faveur à solliciter de l'histoire qui la raconte. Elle ne réclame « ni une louange, ni une apologie, mais la vérité, rien que la vérité; la justice, rien que la justice. » C'est pourquoi Léon XIII n'a pas eu d'autre loi à rappeler aux historiens catholiques que celle proclamée par l'orateur de l'antiquité latine : *Quis nescit primam esse historiæ legem ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat?*

2° *Application au problème biblique.* — C'est la critique qui a soulevé la « question biblique ». Le résultat de son analyse chez les savants incroyants a été de dénier un caractère strictement historique à plusieurs des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, notamment à ceux qui visent à livrer le secret des origines tant du christianisme que du monothéisme israélite. La preuve scripturaire, sur laquelle on a prétendu fonder la révélation, est donc une base ruineuse : partant, tout l'édifice de la religion judéo-chrétienne s'écroule. C'est la thèse que Mgr Mignot s'emploie à réfuter dans presque tous ses écrits.

1. *Rôle de la tradition.* — D'une manière générale, Mgr Mignot aime à rappeler, à l'encontre du protestantisme, que la Bible n'est pas et ne peut pas être, à cause de ses obscurités, la source principale de notre foi. Ce lieu commun de l'apologétique lui fournit un principe de solution des problèmes actuels. A l'endroit de la critique, sa préoccupation est de montrer que la foi de l'Église tient moins à des textes qu'à une

tradition vivante. En mettant les choses au pire, à supposer — *dato, non concesso* — que la composition de l'Octateuque et des Évangiles doive être retardée jusqu'à la date indiquée par les critiques les plus radicaux, la conclusion que l'on voudrait tirer de ces faits n'est pas pour autant justifiée. Elle ne le serait que si la foi ne reposait que sur les textes écrits. Or, si c'est bien là un postulat de l'opposition protestante, le catholicisme ne l'a jamais canonisé.

Le catholicisme se fonde sur la foi de l'Église, sur son dépôt de faits et de formules révélées, transmis par les apôtres, en termes techniques, sur sa « tradition ». L'Église était une plante vivace, pourvue de ses organes essentiels, avant qu'aucun livre sacré du Nouveau Testament n'eût été, sinon composé, du moins universellement reconnu comme inspiré. Loin d'être autorisée par les Écritures, c'est elle qui les autorise. Abstraction faite de leur valeur spécifique en tant que pages inspirées, elles sont, elles aussi, des témoins authentiques de la foi primitive de l'Église et appartiennent à sa tradition. Il importe donc peu à la foi que tel évangile ou telle épître n'ait pas été rédigé par l'un des Douze, et que la date de sa composition doive être rabaissée jusqu'à la fin du premier siècle. Aucun livre du Nouveau Testament n'eût-il été écrit ou seulement tenu pour inspiré, l'Église chrétienne n'en eût pas moins été d'institution divine. « Nous ne croyons pas à l'Église parce que nous croyons à la Bible, mais nous croyons à la Bible parce que nous croyons à l'Église. Saint Augustin ne pensait pas autrement : *Ego nec Evangelio crederem nisi catholicæ Ecclesiæ me commoveret auctoritas.* » *L'Église et la critique*, p. 100.

2. *Garanties de la tradition : rôle apologétique du « fait » de l'Église.* — Mais si la foi de l'Église a pour véhicule authentique et premier son enseignement traditionnel, antérieur à l'Écriture, qu'est-ce qui garantit d'erreur, d'altération, de déformation légendaire cette tradition? « La tradition, objecte Émile Faguet, toujours flottante, toujours égarée en mille méandres et quelquefois très ensablée, est assiette bien mouvante et bien faible à soutenir un tel édifice. La tradition ce n'est jamais qu'une succession d'opinions dont on voit bien l'accord général, mais dont il ne faut pas beaucoup de mauvaise volonté pour démêler les discordances.... Voilà pourquoi toutes les religions ont cherché un *inconcussum quid* dans un texte très ancien, très court aussi... » *La Revue*, mai 1910, p. 92.

La garantie du témoignage que l'Église, par son enseignement traditionnel, rend au Christ, ce n'est pas l'Écriture, ce n'est pas cette tradition elle-même — on ne commet pas une telle pétition de principe, — c'est l'Église vivante, « ce prodige de l'histoire », ce miracle permanent d'aujourd'hui et d'hier qu'est l'Église catholique, supérieure à l'usure du temps, toujours en quête de nouvelles frontières, jamais abattue par ses défaites, immuable dans sa croyance, mobile dans ses adaptations opportunes aux races, aux institutions, aux formules philosophiques. « Nous croyons à l'Église.... parce que l'Église existe... L'Église se prouve elle-même, c'est-à-dire que les motifs de crédibilité les plus saisissants se tirent de sa propre existence. » *L'Église et la critique*, p. 101-102.

De l'Église, qui se suffit comme preuve, nous acceptons ensuite l'interprétation de sa propre tradition, c'est-à-dire les dogmes. Nous croyons à son infaillibilité parce qu'elle nous l'enseigne. Ses erreurs doctrinales engageraient la véracité même de Dieu qui l'accrédite auprès des hommes, par le miracle providentiel de sa conservation et de ses progrès.

Ainsi Mgr Mignot répond aux critiques du XXe siècle, comme Lacordaire aux voltairiens d'il y a cent ans ,par l'argument historique de l'Église. « Des tous les arguments, écrit-il, dont nous puissions nous servir, l'argument historique sera le plus puissant, parce que, sans parler de sa nécessité intrinsèque, il est le plus approprié aux exigences de la polémique contemporaine. » *Lettres sur les études eccl.*, p. 172. Cette méthode se rattache aux principes de saint Augustin, consacrés par le concile du Vatican (Constitution *Dei Filius* cap. III, *De fide*) et repris de nos jours par les abbés de Broglie et de Tourville.

A ce premier motif de crédibilité qu'est le miracle chrétien et catholique, s'ajoute l'autre miracle historique, le « miracle juif ». Israël témoigne péremptoirement en faveur de Jahvé, Dieu unique, et du Messie futur. Les résultats actuels, fussent-ils éphémères, de la critique ont ébranlé, aux yeux de beaucoup, l'autorité de certains livres de l'Ancien Testament. Pour prendre un point de départ inattaquable, Mgr Mignot propose de s'établir sur le témoignage des prophètes. Dès leur temps, en effet, le monothéisme strict est incontestablement acquis. La comparaison de l'évolution religieuse d'Israël avec celle des peuples contemporains et environnants fait apparaître en sa faveur une transcendance tellement exceptionnelle que l'esprit non prévenu ne peut s'empêcher d'y reconnaître une intervention surnaturelle. Au reste, que l'on fasse remonter un peu plus tôt ou un peu plus tard le monothéisme et l'espérance messianique, leur caractère miraculeux n'en sera pas moins éclatant. Si, pour les besoins de l'apologétique, on se place à la période relativement tardive des prophètes écrivains, on ne renonce point par là à acquérir quelques clartés sur celle des origines. Il reste pour cela à exploiter les plus vieux récits comme des souvenirs traditionnels du judaïsme, et à en dégager le contenu général désormais garanti par la tradition postérieure. « Cette méthode, écrit Mgr Mignot, indiquée déjà par un apologiste anglais, Bruce, nous paraît de tous points excellente. » *Ibid.*, p. 282.

3. *Position à l'égard de la critique.* — La critique cependant soulève les objections en foule contre la Bible. La solution de ces difficultés n'est ni dans un concordisme forcé ni dans un rationalisme complaisant, mais dans la détermination du genre littéraire dont tel ou tel livre est justiciable.

Sur ce problème, la pensée de Mgr Mignot a marqué une notable évolution. En 1893, dans la préface du *Dictionnaire de la Bible*, il déclarait que « sacrifier la vérité historique des dix premiers chapitres de la Genèse » lui paraissait « un immense danger », et que la soumission préalable à l'autorité de l'Église infaillible était une garantie insuffisante. « Quoi qu'on en dise, ajoutait-il, on ne saura où s'arrêter. » Ce qui semble bien indiquer, à propos de ce cas particulier, une attitude tout au moins réticente. Moins de dix ans après, il reconnaissait que la critique littéraire « est la base de tous les problèmes qui s'agitent dans le monde de la critique historique ». *Lettres sur les études eccl.*, p. 158 en note. Il précise dans *L'Église et la critique*. « Que l'écrivain ait emprunté tout ou partie de son récit à un fond de traditions courantes... il n'en résulte pas de difficulté doctrinale. L'Église en dégage la vérité primitive et se l'assimile : elle rejette le reste. » C'est que Mgr Mignot avait mis à profit le travail de l'École de Jérusalem. Il n'en faisait pas mystère et déclarait que, par ses opinions en exégèse, il rejoignait le P. Lagrange, le P. Genocchi et le P. Fleming, « tous trois membres distingués de la Commission biblique ». Lettre au P. Hyacinthe, 16 mai 1907.

En résumé, Mgr Mignot se refuse à voir dans la critique une ennemie. Elle n'est redoutable que pour les confessions séparées. La foi catholique est hors de a portée; car elle n'est pas fondée sur le livre, mais,

sur la tradition vivante de l'Église, et l'Église suffit à sa propre justification, *mole sua stat.* C'est une telle position que Faguet caractérisait d'« ultra-catholique... extrêmement forte pour le *solvantur objecta* ». S'il ajoutait qu'elle est « faible en raison de sa force », c'est qu'il ne prêtait pas attention à la garantie que l'Église offre de son autorité et de sa mission, savoir le témoignage vivant de ses œuvres.

3° *Application à la théologie.* — 1. « *Science conditionnée* ». — L'objet propre de la théologie, la vérité révélée, remarque Mgr Mignot, est donné dans la tradition tant scripturaire qu'ecclésiastique, donc dans la nature, alors même qu'il est surnaturel. Aussi, « à ce point de vue, la théologie dogmatique dépend-elle de l'histoire générale, de l'exégèse, de la philosophie, de l'épigraphie... » Quant aux formules dogmatiques, la théologie a mission de les justifier, voire de les élaborer en prévision de leur définition, ce qu'elle ne peut faire qu'à l'aide d'idées générales que lui fournit la philosophie, et des analogies que lui révèle l'étude des sciences et de la nature. « La théologie se trouve [donc] également à ce titre, dans la dépendance des sciences philosophiques et naturelles. » D'un mot très plein, Mgr Mignot la tient pour « une science conditionnée, précisément parce qu'elle occupe le sommet du savoir humain ».

Cet état de « science conditionnée » est devenu plus manifeste depuis la substitution progressive, dans les recherches scientifiques, de la méthode expérimentale et analytique à la méthode déductive et synthétique. « La théologie qui était au point de départ de la science déductive, ne peut être qu'au point d'arrivée de la science analytique. » Cela explique en partie pourquoi « la théologie catholique n'a pas encore atteint le degré de précision auquel sont parvenues d'autres sciences de moindre importance. »

A l'endroit de l'objet révélé s'impose au théologien un double travail : un travail d'information positive, consistant dans le groupement et l'étude des textes bibliques, patristiques, conciliaires; un travail d'interprétation systématique, tendant « à rattacher ces données à une conception plausible de l'humanité et de l'univers ». Mgr Mignot a exprimé ses vues au sujet de la méthode qui doit présider à cette double tâche.

2. *Base d'information positive. Tradition et progrès doctrinal.* — La théologie est, par excellence, « la science de la tradition ». Ce dépôt de foi qui constitue son trésor documentaire, elle ne le trouve pas seulement dans le texte obvie de l'Écriture, mais dans le sens que l'Église a donné, dans la suite des temps, à ce texte même.

Ce fond s'est parfois enrichi de développements ou même de dogmes nouveaux, en germe dans la foi traditionnelle. L'histoire révèle, en effet, un certain progrès doctrinal dans le *Credo* catholique, « en quelque sorte une vérité croissante ». « Une certaine façon d'entendre l'évolution », dont on trouve l'idée dans saint Augustin, canonisée déjà par Vincent de Lérins, lorsqu'elle est « appliquée à l'histoire religieuse, peut apporter de grandes clartés en des problèmes qui seraient restés insolubles. » Mgr Mignot avait expérimenté la bienfaisance de cette conception à l'occasion de la définition de l'infaillibilité pontificale. « J'avais lu, à l'époque du Concile, écrit-il au P. Hyacinthe, le 1er avril 1904, le livre de Janus... Ma foi aurait été troublée... si M. Hogan ne m'avait ouvert l'esprit pendant mon séminaire et si je n'avais cru au développement réel de la doctrine chrétienne. Ce que Janus-Döllinger appelle les empiétements de l'Église, j'y vois un développement de la vie d'autorité, nécessaire à l'Église. » La théologie positive doit donc mettre ses soins à tracer exactement la courbe de développement des dogmes catholiques.

3. *Interprétation systématique. Rôle respectif de l' « Ecclesia discens », et de l' « Ecclesia docens ».* — Les écoles de théologiens constituent proprement l'*Ecclesia discens.* Mgr Mignot fait siennes à ce sujet les réflexions du *Weekly Register*, 19 juillet 1901 : *Docens discendo.*

On se gardera bien de prétendre que « le rôle de l'*Ecclesia docens* se borne à sanctionner les opinions communes de l'*Ecclesia discens* », pour employer les termes de la VIIe proposition condamnée du décret *Lamentabili.* C'était l'erreur de Döllinger. « Le rôle de l'*Ecclesia docens* est doublement souverain : d'abord, en ce que seule elle est dépositaire authentique du dépôt révélé; ensuite, en ce que seule elle détermine la formule par laquelle il s'exprime. Elle poursuit les données du problème, et finalement le tranche. Dans cette définition, l'*Ecclesia docens* utilise ordinairement le travail de l'*Ecclesia discens.* » Celle-ci, l'élite intellectuelle de l'Église enseignée, « pose des questions, suggère de nouveaux points de vue, lance toute sorte de ballons d'essai sous forme de nouveautés sociales, théologiques ou politiques ». Il faut même lui accorder « le droit très humain de se tromper quelquefois ». Son concours est indispensable. La conception d'une Église dont la vie serait enfermée dans la pensée d'un seul homme, même lorsque cet homme est revêtu d'un pouvoir d'infaillibilité, « est incompatible avec la nature de l'esprit humain et les caractères de la science... Dans un corps, les membres sont aussi nécessaires à la tête que la tête l'est aux membres, et, s'il appartient au chef de l'Église de fixer sous sa forme canonique la pensée chrétienne, il nous appartient à tous d'en préparer les éléments. »

Au reste, que l'*Ecclesia discens* attende sans impatience ni inquiétude les verdicts de l'*Ecclesia docens.* « Tant que l'Église rejette ou tient pour suspecte une théorie nouvelle, tenez pour certain que, si séduisante qu'elle soit, elle n'est point achevée; la preuve n'en est point faite; il reste des antinomies à résoudre dans la trame du système. Si la lumière s'achève, si la théorie revêt une forme, sinon définitive, du moins conciliable avec les vérités acquises, les écoles les plus conservatrices ne tarderont pas à l'accueillir... »

Mgr Mignot jouit, de son vivant, d'une rare considération, non seulement parmi les catholiques cultivés de notre pays, mais encore dans des milieux étrangers et même hostiles au catholicisme. Le rayonnement de son influence tenait peut-être moins à la diffusion de ses écrits qu'au nombre et à la qualité de ses relations privées. Il entretint une correspondance plus ou moins assidue avec des personnalités telles que le baron Frédéric von Hügel, Hyacinthe Loyson, George Tyrrell, Alfred Loisy et Paul Sabatier. N'eût été son désistement spontané, il aurait succédé au cardinal Mathieu à l'Académie française. Par ailleurs, son libéralisme politique et intellectuel lui valut parfois, de la part des « intégristes », d'injurieux soupçons, et il n'est pas rare que son nom soit inscrit au catalogue des « modernistes », du moins chez les historiens étrangers. Voir l'anthologie de J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus*, Berlin-Schöneberg, 1912, p. 101-110. Personne ne fut, en réalité, plus attaché à la foi catholique; mais personne aussi n'eut le sentiment plus vif de ce qu'il y avait à faire pour en tenir l'interprétation à jour, en raison des exigences scientifiques de notre époque. Aujourd'hui, son souvenir reste comme celui d'un des prélats les plus éclairés qu'ait connus l'Église de France au tournant du XXe siècle, et son œuvre écrite peut toujours servir d'utile initiation aux grands problèmes religieux qui hantèrent son esprit et qui ne cessent pas de se poser.

1° Ouvrages de Mgr Mignot. — *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908; *L'Église et la critique*, Paris,

1910; *Lettres pastorales*, à Fréjus et à Albi, dont *Lettres sur la guerre*, Paris, 1915; *Rapport humblement soumis à S. S. le pape Pie X par l'archevêque d'Albi au sujet de l'attitude à prendre après le vote du projet de loi sur la Séparation des Églises et de l'État*, Albi, 22 nov. 1905, in-4° de 38 pages, tiré à dix exemplaires seulement; *Mémoire envoyé au cardinal Ferrata*, daté d'Albi, octobre 1914, sur les besoins et les intérêts actuels de l'Église en général et de l'Église de France en particulier, publié après la mort de l'auteur, par le *Mouvement* (Paris, 22, rue de la Clef, in-8° de 21 pages); *Notes autobiographiques, de l'enfance à la prêtrise*, dans *Bull. des anciens élèves de Saint-Sulpice*, août-novembre 1920 et février 1921; lettres à Hyacinthe Loyson, dans Albert Houtin, *Le Père Hyacinthe, prêtre solitaire*, Paris, 1924, p. 270-319. — Dactylographié : *Études sur l'Évangile* (La Fère, 1886); *Les Psaumes, traduits et commentés* (Albi, 1916).

2° *Études sur Mgr Mignot.* — Baron Frédéric von Hügel, *Eudoxe-Irénée Mignot*, dans *Contemporary Review*, 1er mai 1918, t. CXIII, p. 519-526, traduit et publié avec coupures par L. de Lacger, dans *Revue du clergé français*, 1er juin 1918, t. XLIV, p. 347-357; E. Faguet, *Église et religion*, dans *La Revue*, mai 1910, t. LXXXVI, p. 88-93, reproduit dans *Sem. relig. d'Albi*, 1910, p. 287-291; L. de Lacger, *Notice et souvenirs : Eudoxe-Irénée Mignot*, Albi, 1918; *Oraison funèbre*, par le cardinal de Cabrières; Nicolas Fontaine, *Saint-Siège, Action française et Catholiques intégraux*, Paris, 1928 (l'ouvrage est dédié aux défunts Mgr Mignot et abbé Lemire; il reproduit dans la partie documentaire le *Mémoire* du prélat au cardinal Ferrata).

L. DE LACGER.

3. MIGNOT Jean André (1688-1770), naquit à Auxerre, le 13 janvier 1688 et devint docteur de Sorbonne. En 1708, l'évêque d'Auxerre, Caylus, le nomma chanoine de sa cathédrale dont il fut le grand chantre; désormais, il partagea tous les sentiments de son évêque contre la bulle *Unigenitus* et il prit une part active aux discussions religieuses, à côté de Caylus. Il contribua à l'établissement de l'Académie d'Auxerre, dont il fit partie; il mourut à Auxerre, le 14 mai 1770.

De concert avec l'abbé Lebeuf, Mignot rédigea la *Tradition de l'Église d'Auxerre*, qui fut insérée dans le *Cri de la foi* ou *Recueil de témoignages rendus par plusieurs facultés, chapitres, curés, communautés ecclésiastiques et régulières au sujet de la Constitution* UNIGENITUS, 3 vol., in-12, s. l., 1719, ouvrage anonyme attribué à l'abbé Nivelle. Il participa à la rédaction du *Bréviaire* d'Auxerre en 1726, du *Missel* et du *Processionnal*, en 1739, enfin du *Martyrologe* particulier du diocèse d'Auxerre publié en 1751; l'abbé Lebeuf prit part également à la composition de ce Martyrologe, comme le prouve la lettre qu'il écrivit le 30 août 1748 à Mignot (*Lettres de Lebeuf* publiées sous la direction de Quantin et Cherest, 2 vol., in-8°, Auxerre, 1868, t. II, p. 536-538). Mignot édita le *Discours de saint Victor évêque de Rouen, à la louange des saints et de leurs reliques*, in-8°, Auxerre, 1763; il publia des *Observations critiques sur les deux premiers volumes de l'histoire de France par l'abbé Vally* (*Journal de Verdun* de janvier 1763, t. XCIII, p. 43-53) et des *Mémoires historiques sur les statues de saint Christophe et particulièrement sur celle de la cathédrale d'Auxerre*, dans le *Journal de Verdun*, d'août 1768, t. CIV, p. 119-131.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 280-281; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 126; Hoefer, *Biographie générale*, t. XXXV, col. 493; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 380; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 531; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 30 janvier 1771, p. 18-20.

J. CARREYRE.

MILANTE Pie-Thomas, frère-prêcheur napolitain, mort évêque de Castellamare en 1749. Outre divers ouvrages d'érudition, il a écrit des *Explicationes dogmatico-morales in propositiones proscriptas a S. S. P. P. Alexandro VII*, Naples, 1740, in-4°, 400 pages. Son ton y est celui d'un controversiste en matière âprement disputée; son style atteint à une vigoureuse aisance; cependant sa théologie de la conscience s'efforce d'éviter tout excès soit rigoriste, soit laxiste.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1413.

M.-M. GORCE.

MILET Vit (1536-1615), controversiste allemand de la fin du XVIe siècle, naquit à Gmünd (Wurtemberg), qui pour lors appartenait au diocèse d'Augsbourg. Il fut l'un des premiers élèves du Collège germanique à Rome, où il fit ses études de 1567 à 1575. Rentré en Allemagne, il seconda avec beaucoup de zèle les efforts faits par Rome, pour rétablir le catholicisme en Thuringe; en particulier il fit à Erfurt, de 1579 à 1582, des prédications très fructueuses et dont les succès irritèrent vivement les luthériens. En 1582 le nouvel archevêque de Mayence, Wolfgang de Dalberg, sut l'attirer dans sa ville épiscopale qu'il ne quittera plus guère que pour deux voyages rapides à Rome en 1601 et 1604. Il avait reçu, peu après sa rentrée en Allemagne, un canonicat à Breslau dont il ne prit pas possession; à Mayence on lui donna les dignités de prévôt de Saint-Maurice et de doyen de Sainte-Marie *ad gradus*. Il mourut le 11 septembre 1615 Son œuvre imprimée est surtout de controverse. A l'époque des prédications d'Erfurt, il avait été fort attaqué par les protestants que le dénonçaient comme jésuite; il répondit par deux petits ouvrages : *Speculum jesuiticum; Speculum catholicum.* De la même époque, sont les *Conciones de festo corporis Christi*, Mayence, 1580, peut-être aussi les *Theses de justificatione.* Un peu plus tardif est un ouvrage considérable : *Liber de sacramentis, mille sexcenti errores, vaniloquia et cavittationes eorum qui hoc tempore ab Ecclesia recesserunt catholica* (*præsertim Chemnitii*), *cum brevi eorum confutatione*, Mayence, 1593, et un autre de même genre : *Brevis discussio et refutatio sexcentorum errorum pontificiorum quos Tilmanus Heshusius* (Hesshusen) *et ejus gener Olearius catholicis affinxerunt*, 1604.

Jöcher, *Gelehrten Lexikon*, au mot *Gamundianus*, t. II, 1750, col. 853; Jöcher-Rotermund, *id.*, au mot *Millet (Vit)*; J. P. Schunck, *Beiträge zur Mainzer Geschichte*, 1790, t. III, p. 176-177; Cal A. Steinhuber, *Geschichte des Kollegiums germanicum hungaricum in Rom*, Fribourg-en-B., 1906, t. I, *passim* et spécialement p. 204, 210-216; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 1515.

É. AMANN.

MILÈVE (CONCILES DE). — Les collections conciliaires imprimées à partir du XVIIe siècle donnent deux conciles de Milève, l'un en 402, l'autre en 416, entre lesquels elles s'efforcent de répartir divers textes canoniques que les vieilles collections manuscrites inscrivaient sous la rubrique *Concilium Milevitanum.* C'est à Quesnel et aux frères Ballerini que revient le mérite d'avoir débrouillé cette question passablement obscure. Sans vouloir reprendre l'analyse qu'ils ont faite, nous exposerons de manière synthétique les résultats aujourd'hui acceptés par tous. Il y a eu en effet deux conciles pléniers d'Afrique tenus à Milève, dans la province de Numidie, l'un en 402, qui n'a d'intérêt qu'au point de vue canonique; l'autre en 416, important au point de vue dogmatique; mais les canons dogmatiques, relatifs au péché originel et à la grâce, qui figurent sous le nom de ce concile, sont en réalité du concile de Carthage de 418.

I. LE 1er CONCILE DE MILÈVE (402). — Voir Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1139, avec renvoi à col. 783 A. Réuni le 26 août 402 (*Arcadio et Honorio V coss.*), sous la présidence d'Aurèle, primat de Carthage, il avait pour objet de soumettre à l'approbation générale de l'Église d'Afrique des décisions prises ante-

rieurement (401) à Hippone et à Carthage. Il s'agissait du règlement de deux affaires particulières, celles de l'évêque Quodvultdeus de Centurie et de l'évêque Maximien de Bagaï, et de trois mesures d'ordre général, l'une relative à l'ordre de préséance des évêques d'après leur date d'ordination, la seconde sur les certificats à donner aux évêques ordonnés, la troisième sur la défense de laisser passer un clerc, même simple lecteur, de l'Église où il a été ordonné dans une autre.

II. Le IIe concile de Milève (416). — 1° *Lettre synodale.* — Pélage, en décembre 415, avait été absous par le concile de Diospolis (Lydda), par suite des fausses manœuvres de ses accusateurs, saint Jérôme et Paul Orose. Voir l'art. Pélagianisme. Portée en Afrique, la nouvelle de cette absolution suscitait un très vif émoi. En septembre 416, deux conciles pléniers se réunissaient, l'un de la Byzacène à Carthage, l'autre de la Numidie à Milève. Cette dernière assemblée décida d'écrire au pape Innocent Ier une lettre, qui figure encore, et à juste titre, dans la correspondance de saint Augustin. *Epist.*, CLXXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 762 sq. Après avoir rappelé la nécessité de soumettre au Siège apostolique les difficultés doctrinales elle indiquait comment Pélage, par sa doctrine minimiste de la grâce et sa négation du péché originel, allait à l'encontre des textes scripturaires les plus clairs et de la pratique de l'Église. Elle signalait la présence de Célestius en Asie, de Pélage en Palestine; exprimant d'ailleurs l'espoir que les coupables seraient amenés à résipiscence par l'action douce et ferme du pape. C'était le souhait que faisait le concile de Numidie, s'associant aux vœux du concile qui un peu auparavant avait groupé à Carthage les autres évêques africains. Texte de cette lettre dans Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 1221 sq.; Mansi, t. III, col. 334 E sq.

2° *Canons dits de Milève, en réalité de Carthage.* — On voit qu'il n'est nullement question dans cette lettre de canons doctrinaux élaborés par le concile. Si l'assemblée avait rédigé quelques textes de ce genre, elle n'aurait pas manqué de les soumettre à l'approbation du pape, au lieu de se contenter des affirmations un peu vagues de la lettre, et il y aurait trace de cet envoi dans l'épître. Pourtant l'*Hispana* attribue à ce concile de Milève, sous une préface d'ailleurs empruntée au concile de 402, une série de 27 canons, les huit premiers d'ordre dogmatique et relatifs aux doctrines pélagiennes, les autres d'ordre disciplinaire. C'est comme canons de Milève qu'ils sont cités jusqu'au XVIIe siècle. Mais en réalité c'est là un conglomérat de textes canoniques ramassés de divers côtés. Il suffit pour s'en assurer de parcourir les notes mises à la marge par Hardouin et Mansi; une démonstration plus complète se trouve dans H. Noris, *Historia pelagiana*, l. I, c. X, Louvain, 1702, p. 42 sq. Si, laissant de côté les canons disciplinaires, on recherche l'origine des canons dogmatiques, on voit qu'ils se retrouvent dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* de Denys le Petit, où ils figurent, n. CVIII et sq., sous le protocole suivant : (Hardouin, t. I, col. 926; Mansi, t. III, col. 810) : *Gloriosissimis imperatoribus Honorio XII et Theodosio VIII coss., kal Maï, Carthagine in secretario basilicæ Fausti, cum Aurelius episcopus in universali concilio consedisset... placuit omnibus episcopis... in sancta synodo Carthaginensis Ecclesiæ constitutis.* etc. Il s'agit du concile de toute l'Afrique tenu le 1er mai 418 à Carthage, sous la présidence d'Aurèle, après que furent arrivées en Afrique les nouvelles relatives au changement d'attitude du pape Zosime dans l'affaire pélagienne. Croyant en danger les doctrines du péché originel et de la grâce, les Africains éprouvaient le besoin de les affirmer et de les préciser. Voir dans Mansi, t. IV, col. 377, cf. *P. L.*, t. LVI, col. 486 B, un autre protocole du même concile, qui mentionne la présence de deux cent trois évêques venus de la Byzacène, de la Maurétanie Sitifienne, de la Tripolitaine, de la Numidie, de la Maurétanie Césarienne, et de l'Espagne.

3° *Nombre des canons.* — Ces canons, dont il n'est pas douteux que saint Augustin n'ait été l'inspirateur, sont-ils au nombre de huit ou de neuf? C'est là une question qui a été jadis assez vivement débattue, mais qui doit être, malgré le mauvais exemple que donnent le nouveau Denzinger, n. 102, et le *Thesaurus* de Cavallera, n. 843, considérée comme résolue.

Dans certaines collections anciennes, le canon 2, sur la nécessité du baptême des enfants, est doublé par un canon relatif au sort des enfants morts sans baptême. Voir l'énumération de ces témoins dans Maassen, *Geschichte*, p. 169. Si ce canon est considéré comme authentique, il faut compter 9 canons. Or la démonstration des Ballerini emporte pièce dans le sens de l'authenticité : *Append. ad S. Leonis M. opera*, t. III, p. XCVI, reproduite dans *P. L.*, t. LVI, col. 112 sq. En voici l'essentiel : La collection canonique ancienne, publiée d'abord par Quesnel sous le titre de *Codex canonum ecclesiasticorum et constitutorum S. Sedis apostolicæ* (par abréviation : Collection Quesnel) et rééditée à nouveau par les Ballerini, donne sous la rubrique : *Concilium plenarium apud Carthaginem habitum contra Pelagium et Cælestium*, les 9 canons dogmatiques. Édit. Ballerini, col. 165; *P. L.*, col. 486 sq. Le compilateur de cette collection est un Gaulois, qui travailla très peu après la controverse pélagienne, dans l'idée d'en rassembler tout le dossier. Son témoignage est hors pair et préférable à celui des compilateurs postérieurs. Par ailleurs un exemplaire grec de ces canons a été aux mains de Photius qui en donne l'analyse, *Biblioth.*, cod. *53*, *P. G.*, t. CIII, col. 92 : Photius compte 9 canons, rendus par le concile d'Aurèle à Carthage, et donne l'indication des 3 premiers; le 3e est précisément celui que nous étudions : Τοὺς λέγοντας μέσον τόπον κολάσεως καὶ παραδείσου, εἰς ὃν καὶ τὰ ἀβάπτιστα βρέφη μετατιθέμενα ζῆν μακαρίως, τούτους ἀναθεματίζει. Enfin la manière de compter du diacre Ferrand (VIe siècle) dans sa *Breviatio canonum* est tout à fait favorable à l'existence de 9 canons dogmatiques. Cet auteur, à la vérité, n'en cite aucun (cela n'allait pas à son but), mais les numéros d'ordre qu'il donne aux canons disciplinaires suivants supposent avant eux 9 et non pas 8 autres textes. Son *tit. 10 conc. Carthag.*, (*Breviatio*, n. 190) correspond bien au n. 9 du *Codex canonum* (= n. 117) parce que cette collection a supprimé le can. 3; de même le *tit. 11* (*Breviatio*, n. 191) correspond au n. 10 (= 118) de la même collection.

Devant ces trois témoignages disparaissent les témoignages contraires des collections postérieures. L'*Hispana* ne saurait compter; sa façon de grouper, sous la rubrique *Conc. Milevit.* les divers textes dont nous avons parlé, est tout à fait arbitraire. Denys le Petit, à la vérité, ne connaît que 8 canons dogmatiques, mais, chose curieuse, pour conserver le chiffre de 9, il donne un numéro d'ordre et cote comme canon le protocole conciliaire (= n. 108) ce qu'il ne fait jamais dans les circonstances analogues. Voir *P. L.*, t. LXVII, col. 217. Pour rejeter l'authenticité de ce canon 3, on a allégué une preuve plus considérable : La série des propositions antipélagiennes connue sous le nom de *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates*, fait mention de plusieurs des *Decreta Carthaginiensis synodi*, *P. L.*, t. L, col. 531; elle signale par leur numéro d'ordre, les canons 3, 4, 5, et ces canons correspondent aux numéros de la série à 8 canons. Avant de tirer argument de ceci, il conviendrait de s'assurer par une étude critique que le texte susdit,

tel que nous le lisons, n'a pas été harmonisé par un copiste postérieur. Si la lecture actuelle devait être acceptée comme authentique, il resterait encore à se demander, avec Quesnel, si l'auteur (inconnu) de la pièce en question ne comptait pas pour un seul canon les n. 2 et 3, comme ayant en somme, un contenu analogue. En tout cas, il s'ensuivrait seulement que de bonne heure il y a eu une double rédaction des canons, l'une à 9 termes (connue de la Collection Quesnel, de Ferrand, de Photius), l'autre à 8 termes (la série *Præteritorum;* la dyonisienne). L'hypothèse d'une suppression d'un terme paraît infiniment plus vraisemblable que celle de l'addition. En effet, un texte de saint Augustin, cité à l'art. LIMBES, t. IX, col. 763, déclare nettement « que les nouveaux hérétiques pélagiens ont été très justement condamnés *par l'autorité des conciles catholiques* et *du Siège apostolique;* pour avoir osé donner aux enfants morts sans baptême un lieu de repos et de salut en dehors du royaume des cieux ». *De anima et ejus origine*, l. II, c. XII, n. 17, *P. L.*, t. XLIV, col. 505. C'est le sens très exact du canon litigieux.

4° *Texte des canons.* — A cause de leur importance dans la controverse pélagienne, nous donnons ici le texte de ces canons, dont l'exégèse viendra à l'art. PÉLAGIANISME. Nous suivrons le texte de la Collection Quesnel (édit. Ballerini), *P. L.*, t. LVI, col. 486-490.

1. Placuit omnibus in sancta synodo Carthaginensis Ecclesiæ constitutis, ut quicunque dixerit de Adam hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.

Tous ceux qui siégeaient au concile de l'Église de Carthage ont approuvé la motion suivante : Quiconque dit d'Adam qu'il a été créé homme mortel, en sorte que, pécheur ou non, il serait mort corporellement, qu'ainsi sa sortie du corps aurait été non le salaire du péché, mais une nécessité de la nature; qu'il soit anathème.

2. Item placuit, ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in *remissionem* quidem *peccatorum* eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur : unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis *In remissionem peccatorum* non vere, sed false intelligatur, anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*, nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in seipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quod generatione traxerunt.

De même, quiconque dit qu'il n'est pas nécessaire de baptiser les nouveau-nés, ou qu'on les baptise sans doute pour la rémission des péchés, mais que du péché originel d'Adam ils n'apportent rien qui doive être lavé par le bain de régénération, en sorte que, pour eux, la formule du baptême « pour la rémission des péchés » n'a qu'un sens impropre : qu'il soit anathème. Car les paroles de l'Apôtre : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi est-il passé dans tous les hommes, qui ont tous péché en lui », ces paroles ne peuvent s'entendre que de la manière dont les a toujours entendues l'Église catholique partout répandue. C'est bien à cause de cette règle de foi que les petits enfants mêmes, lesquels n'ont pu commettre aucune faute personnelle, sont en toute vérité baptisés pour la rémission des péchés, afin que la régénération purifie en eux ce que la génération leur a fait contracter.

3. Item placuit, ut si quis dicit ideo dixisse Dominum : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, etc., ut intelligatur quia in regno cælorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum cælorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, anathema sit. Nam cum Dominus dicat : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum cælorum*, quis catholicus dubitet participem diaboli fore eum qui cohæres non meruerit esse Christi? Qui enim dextera caret, sinistram procul dubio [partem] incurret.

De même : si quelqu'un dit que les paroles du Seigneur : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père » doivent s'entendre en ce sens qu'il existe dans le royaume des cieux ou ailleurs un lieu intermédiaire où les enfants morts sans baptême vivent heureux, tandis que sans le baptême ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, c'est-à-dire dans la vie éternelle : qu'il soit anathème. Car le Seigneur a dit : « Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit, n'entrera point au royaume des cieux. » Dès lors, quel catholique hésiterait à dire cohéritier du démon celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ? Celui qui ne sera pas à la droite de celui-ci sera inévitablement à sa gauche.

4. Item placuit, ut quicunque dixerit gratiam Dei qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, anathema sit.

De même, quiconque dit que la grâce de Dieu qui nous justifie par Jésus-Christ Notre-Seigneur, procure seulement la rémission des fautes déjà commises, mais n'est pas un secours pour éviter les fautes à venir : qu'il soit anathème.

5. Item placuit, ut si quis dixerit eamdem gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis aperitur et revelatur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus; non autem per illam præstari ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Cum enim dicat Apostolus : *Scientia inflat, charitas vero ædificat*, valde impium est ut credamus ad eam quæ inflat nos habere gratiam Christi, et ad eam quæ ædificat non habere; cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus; ut, ædificante charitate, scientia nos non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est : *Qui docet hominem scientiam :* sic etiam scriptum est : *Charitas ex Deo est.*

De même, quiconque dit que cette même grâce donnée par Jésus-Christ Notre-Seigneur n'est une aide pour éviter le péché qu'en nous procurant une intelligence plus claire des commandements, en nous faisant connaître ce que nous devons désirer ou éviter, mais qu'elle ne nous donne aucune force pour aimer et pratiquer ce que nous savons être bon; qu'il soit anathème. Car l'Apôtre dit : « La science enfle, mais la charité édifie. » Il est donc tout à fait impie de croire que nous avons la grâce du Christ pour cette science qui enfle et que nous ne l'avons pas pour la charité qui édifie : c'est, en effet un don de Dieu et de savoir ce qu'il faut faire et d'aimer ce que nous devons faire; ainsi, la charité nous édifiant, la science ne peut plus nous enfler. S'il est écrit de Dieu « qu'il enseigne à l'homme la science », il est écrit aussi : « La charité vient de Dieu. »

6. Item placuit ut quicunque dixerit ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum arbitrium possumus [al. jubemur] facilius possimus implere per gratiam; tanquam etiamsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possemus sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait : *Sine me difficilius potestis facere;* sed ait : *Sine me nihil potestis facere.*

De même, quiconque déclare que la grâce de la justification nous est donnée pour que nous puissions faire avec plus de facilité ce que nous pouvons [al. ce que nous devons] faire par notre libre arbitre, si bien que, sans la grâce, nous pourrions accomplir, quoique avec plus de difficulté, les commandements divins : qu'il soit anathème. Parlant, en effet, de l'accomplissement des préceptes, le Seigneur n'a pas dit : « Sans moi vous ne le remplirez qu'avec difficulté », mais bien : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. »

7. Item placuit, quod ait sanctus Johannes apostolus :

De même : L'apôtre saint Jean déclare : « Quand nous

Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est, quisquis sic accipiendum putaverit ut dicat propter humilitatem non oportere dici nos non habere peccatum, non quia ita vere est, anathema sit. Sequitur autem apostolus et adjungit : *Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis et justus est qui dimittat nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate :* ubi satis apparet hoc non tantum humiliter, sed etiam veraciter dici. Poterat enim apostolus dicere : *Si dixerimus quia non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est;* sed cum ait : *Nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est*, satis ostendit cum, qui dixerit se non habere peccatum, non verum loqui sed falsum.

disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous. » Quiconque entend ces mots dans ce sens que c'est par pure humilité qu'il ne faut pas dire que l'on est sans péché, et non parce que c'est la vérité : qu'il soit anathème. Car l'apôtre continue : « Mais si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner et nous purifier de toute iniquité. » Où il paraît clairement que ces paroles ne sont point dites par un sentiment d'humilité, mais par celui de la vérité. L'apôtre, en effet, pouvait dire : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous enorgueillissons et l'humilité n'est point en nous. » Mais en disant : « Nous nous trompons nous-même, et la vérité n'est point en vous, » il montre assez que celui qui se dirait sans péché, dirait non la vérité, mais le mensonge.

8. Item placuit, ut quicunque dixerit in Oratione dominica ideo dicere sanctos *Dimitte nobis debita nostra*, ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui sunt in suo populo peccatores; et ideo non dicere unumquemque sanctorum : *Dimitte mihi debita mea*, sed : *dimitte nobis debita nostra*, ut hoc pro aliis magis quam pro se justus petere intelligatur, anathema sit. Sanctus enim et justus erat apostolus Jacobus cum dicebat : *In multis offendimus omnes.* Nam quare additum est *omnes*, nisi ut ista sententia conveniret psalmo ubi legitur : *Ne intres in judicium cum servo tuo, quoniam non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* Et in oratione sapientissimi Salomonis : *Non est homo qui non peccavit.* Et in libro sancti Job : *In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam.*

Unde etiam Daniel sanctus et justus, cum in oratione pluraliter diceret : *Peccavimus iniquitatem fecimus*, et cætera, quæ ibi veraciter et humiliter confitetur : ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hoc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit: *Cum orarem, et confiterer peccata mea et peccata populi mei Domino Deo meo*, noluit dicere : *peccata nostra*, sed *populi sui* dixit et *sua;* quoniam futuros istos qui tam male intelligerent, tanquam propheta prævidit.

De même, quiconque dit que les saints ne prononcent pas pour eux-mêmes ces mots du *Pater* : « Pardonnez-nous nos péchés », parce qu'ils n'ont plus besoin de faire cette prière pour eux, mais pour les pécheurs de leur peuple, et que c'est pour cette raison que chaque saint dit : « pardonnez-nous nos péchés », et non « pardonnez-moi mes péchés », donnant ainsi à entendre que le juste prie moins pour soi que pour les autres : qu'il soit anathème. En effet, l'apôtre Jacques était saint et juste, quand il disait : « Tous, nous offensons Dieu en bien des choses. » Car, pourquoi ajouter « tous », sinon pour que ce mot fût d'accord avec le psaume, où on lit : « N'entrez point en compte avec votre serviteur, car nul vivant ne sera justifié devant vous. » Et dans la prière du sage Salomon (on lit) : « Il n'y a point d'homme qui n'ait péché. » Et dans le livre du saint (patriarche) Job : « Dieu met un sceau sur la main de tout homme, afin que tout homme connaisse sa faiblesse. » Ainsi Daniel, saint et juste, dit-il au pluriel dans sa prière : « Nous avons péché, nous avons commis l'iniquité », et le reste de sa confession véridique et humble. Et pour qu'on ne pût croire, comme font quelques-uns, qu'il s'agissait non de ses péchés, mais de ceux de son peuple, il ajoute : « Alors que je priais et que je confessais mes péchés et les péchés de mon peuple au Seigneur mon Dieu. » Il ne dit pas « nos péchés », mais « les péchés de mon peuple et les miens »; car, étant prophète, il a prévu qu'il se trouverait de ces gens-là pour détourner le sens de ses paroles.

9. Item placuit, ut quicunque ipsa verba Dominicæ orationis ubi dicimus : *Dimitte nobis debita nostra*, ita volunt a sanctis dici ut humiliter hoc, non veraciter dicatur, anathema sint. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Deo mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dicit, quæ sibi dimittantur debita se non habere?

9. De même, ceux qui veulent que les saints prononcent ces paroles du *Pater*: « Pardonnez-nous nos péchés » par pur sentiment d'humilité et non en toute véracité, qu'ils soient anathèmes. Qui pourrait, en effet, supporter cette idée que celui qui prie ment, non aux hommes, mais à Dieu même en disant des lèvres qu'il souhaite le pardon et de cœur qu'il n'a point de péchés à se faire pardonner?

En somme les canons sont divisés en trois groupes symétriques : les trois premiers relatifs au péché originel; les trois suivants à la nature même de la grâce; les trois derniers, qui ne sont pas exempts de redondance et de répétition, à l'impossibilité d'être sans péché. Chacun d'entre eux a son très exact parallèle dans les œuvres de saint Augustin.

Outre les collections conciliaires, il faut tenir compte de Quesnel, *Dissertationes in Codicem canonum ecclesiasticorum*, reproduites par les Ballerini, et qu'on trouvera dans *P. L.*, t. LVI, col. 959 sq., avec les observations des Ballerini; et, aussi des études de ceux-ci au t. III, des œuvres de saint Léon reproduites de même, dans *P.L.*, t. cit., col. 62 sq.; F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, t. I, 1870, p. 163, 167, 169-173; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *a*, p. 134, 184, 190 sq.

É. AMANN.

MILITAIRES (ORDRES). — Il n'entre pas dans le plan de ce dictionnaire de traiter en détail la question des ordres religieux militaires. C'est affaire d'histoire et d'apologétique. Il suffira de mentionner ici les principaux de ces ordres, en insistant sur les conditions qui leur ont donné naissance.

Les ordres militaires se sont développés à peu près simultanément sur trois points de la chrétienté, dans le cours du XII[e] siècle, enfantés par la même idée qui a inspiré les croisades. Si c'est une action louable de combattre les infidèles, si l'Église en encourage le dessein, en récompense le vœu par une indulgence, on ne voit pas pourquoi un ordre religieux ne mettrait pas au nombre des obligations volontairement acceptées par ses membres le devoir de la guerre sainte. En réalité le religieux militaire n'est qu'un croisé perpétuel. Or la croisade est continue en Orient, où les États chrétiens nés de la grande expédition de 1099 ont sans cesse besoin de renforts, en Espagne où la lutte est menée sans trêve contre le musulman qu'il s'agit d'expulser de la péninsule, enfin au Nord de la chrétienté, sur les rives de la Baltique, où les païens créent un danger permanent.

1° *En Terre sainte.* — La première fondation régulière est celle des *Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem;* pourtant, comme son nom même l'indique l'ordre n'a pas été dès le début un ordre militaire, mais un ordre hospitalier. D'abord simples desservants de la fondation charitable établie au début du XI[e] siècle au sud-ouest du Saint-Sépulcre, les hospitaliers ne se militariseront qu'au commencement du XII[e] siècle, après la fondation du Royaume latin; encore est-ce d'abord pour continuer leur vocation primitive sous la règle de saint Augustin : il ne s'agit pas seulement d'héberger les pèlerins, mais de les escorter en des régions peu sûres. L'organisation première apparaît vers 1113; elle sera lentement perfectionnée. Ainsi l'action militaire ne fait en somme qu'appuyer le

service hospitalier, peu à peu elle deviendra prépondérante sans que l'on songe jamais à abandonner l'hospitalisation. Même devenus chevaliers de Rhodes, puis de Malte, les membres de l'ordre restent toujours les *Milites hospitalis Sancti Johannis Hierosolymitani.*

Les *Templiers, Fratres militiæ templi*, en revanche, n'ont jamais été que des soldats. D'abord simple groupement de laïques (1118) qui se chargent dans le nouveau royaume de Jérusalem de faire la police des routes, l'ordre est organisé par le concile de Troyes en 1128, qui lui donne une règle rédigée par saint Bernard, sur le modèle cistercien. Il prend aussitôt un développement extraordinaire. Pour la première fois une règle monastique prévoit explicitement les obligations militaires. « Donner à une même âme le double idéal du soldat et du moine, fondre en une seule leurs deux missions, réduire à l'unité leurs deux devoirs, magnifique programme! Ce fut celui de leurs fondateurs; s'ils ont dévié plus tard, si la puissance territoriale et l'accumulation des richesses les ont entraînés à poursuivre des buts intéressés, il n'en faut pas moins se souvenir de ce qu'ils ont été dans ces luttes de Terre sainte : troupe de choc par excellence, avant-garde de toute attaque, arrière-garde de toute retraite, centre de ralliement de toute panique, escadron des mêlées suprêmes, école de tactique, de discipline et d'honneur. » Général J. Colin, dans G. Hanotaux, *Histoire de la nation française*, t. VII, p. 138.

Ces deux ordres formèrent en somme l'armée permanente du royaume de Jérusalem. L'*Ordre teutonique, Domus hospitalis Sanctæ Mariæ Teutonicorum*, n'a pris le caractère militaire qu'assez tard. Comme celui de Saint-Jean, il a d'abord été une congrégation hospitalière, sous la règle augustinienne, desservant l'établissement de Sainte-Marie-la-Neuve, au sud ouest de la ville. En 1189, lors de l'interminable siège de Saint-Jean-d'Acre par les chrétiens, il forme un hôpital de campagne, puis il se transforme en ordre militaire en 1190. Mis sur le même pied que les hospitaliers et les templiers en 1221, les teutoniques furent à peu près les seuls soutiens de Frédéric II lors de la triste expédition de 1229, tandis que les deux autres ordres se détournaient de l'empereur excommunié.

2° *En Prusse.* — Vers ce même moment, l'ordre s'établit en Prusse, avec mission de la conquérir et de la convertir. Il se fusionne alors avec celui des *Chevaliers Porte-Glaives, Fratres militiæ Christi gladifori*, fondé à Dunamünde en 1203 ou 1204, pour défendre les chrétiens de Livonie contre les infidèles. Après avoir conquis la Livonie et la Courlande, l'ordre des Porte-Glaives avait été battu et ne fut sauvé de la destruction que par son union avec les teutoniques (1237), parmi lesquels il continua de former une division (langue) à part. L'ordre teutonique ainsi renforcé avait reçu mission d'arracher la Prusse aux païens. Son histoire est dès lors celle de la Prusse même.

3° *L'Espagne* a vu fleurir à partir du XIIe siècle un grand nombre d'ordres militaires formés d'ailleurs sur le modèle des ordres palestiniens déjà existants. Voici le nom des principaux, dans l'ordre chronologique de leur fondation — L'*Ordre d'Aviz* a pour origine la prise d'Évora (Portugal) sur les Maures, en 1147; les premiers chevaliers ou *Confrères de Sainte-Marie d'Évora* eurent pour mission de garder la ville; les confrères reçurent une organisation régulière du Saint-Siège en 1162; après la prise d'Aviz (Portugal) en 1181, ils furent chargés de la garde de cette nouvelle conquête, d'où ils prirent leur nom définitif; ils reçurent l'approbation d'Innocent III en 1204, sous la règle de Cîteaux; peu de temps après l'ordre fusionne avec celui de Calatrava. — L'*Ordre de Calatrava* fut fondé en 1158, dans la ville du même nom en Castille que les templiers venaient d'abandonner; il fut approuvé en 1164 par Alexandre III et suivait la règle de Cîteaux. — L'*Ordre de Saint-Jacques de l'Épée*, ou de *Santiago de Compostelle* a pris naissance en Galice vers 1170; il a d'abord pour but de défendre les pèlerins qui vont à Compostelle. L'ordre fut approuvé par Alexandre III en 1175 et Innocent III en 1200, sous la règle de saint Augustin. — L'*Ordre d'Alcantara* fut fondé en 1176, et confirmé par Célestin III en 1197; il ne prit d'ailleurs son nom qu'après le prise d'Alcantara par le roi de Léon, Alphonse IX, en 1217. — L'*Ordre de Montesa* (frères de Notre-Dame; Ordre de Notre-Dame de Montesa), est bien postérieur, ayant été fondé en 1317 par Jacques II d'Aragon, qui lui donna les biens des templiers. L'ordre fut placé sous la direction de celui de Calatrava.

A mesure que les Maures furent expulsés d'Espagne et que l'unité se fit, ces divers ordres furent réunis à la Couronne. Les plupart existent encore à titre d'ordres de chevalerie, mais qui ne sont plus guère que des distinctions honorifiques.

É. Amann.

MILLÉNARISME erreur professée par ceux qui attendaient un règne temporel du Messie, règne dont ils fixaient parfois la durée à mille ans.

Les origines du millénarisme sont antérieures à l'ère chrétienne. Il faut chercher dans les espérances d'Israël le point de départ de la croyance au règne terrestre du Messie. Les prophètes, on le sait, s'étaient plu à annoncer la venue du Messie comme devant marquer le début d'une ère de prospérité et de bonheur pour Israël régénéré. Voir art. Messianisme, et cf. Is., IX, 1 sq.; XI, 1 sq.; Ezech., XL-XLVII; Is., LIV, 2; LX; Dan., VII et XII, etc. A leur suite, les auteurs des apocalypses apocryphes commencèrent à décrire sous les couleurs les plus vives, le bonheur des justes pendant le règne du Messie. *Le livre des Jubilés*, par exemple, annonce un temps où les hommes vivront plus d'années qu'auparavant il ne vivaient de jours : « Plus de vieillards, s'écrie l'auteur, personne qui ne soit rassasié de jours; ils seront tous enfants et jeunes gens. » *Jub.*, XXII, 27. Les paraboles d'Hénoch sont remplies de détails sur le sort des élus qui habiteront alors avec le Seigneur des Esprits. *Henoch*, LXI-LXII. La durée des temps messianiques n'est pas fixée par les plus anciennes apocalypses, qui semblent parfois les confondre avec le bonheur éternel du ciel. Mais le quatrième livre d'Esdras indique une durée de quatre cents ans, celle-là même pendant laquelle Israël a été captif en Égypte. IV Esdr., VII, 28. D'autres rabbins juifs préfèrent un laps de mille ans en rapport avec la semaine de la création du monde ; aux six jours pendant lesquels Dieu a créé l'univers correspondent six mille ans où se prolonge l'histoire humaine; le repos de Dieu a pour parallèle le bienheureux repos des mille ans, pendant lesquels les justes se réjouissent dans l'attente du jugement dernier et de la consommation des choses. Talmud, *Tract. Sanh.*, 97.

Des milieux judaïques, la croyance au règne messianique fut transmise au christianisme par l'intermédiaire de l'Apocalypse, qui fixa aussi, d'une manière définitive, sa durée à mille ans. Après la ruine de la Babylone nouvelle, raconte l'apôtre saint Jean, à la suite d'une lutte victorieuse contre les ennemis de Dieu et des saints, la puissance divine enchaîne Satan et le relègue pour mille ans dans l'abîme. Alors se produit la première résurrection. Les justes règnent avec le Christ, dont ils sont les prêtres, pendant ces mille ans, au bout desquels Satan sort de sa prison, pour une seconde lutte qui sera suivie de sa défaite définitive et de la descente de la Jérusalem nouvelle,

où les élus vivront éternellement avec Dieu. Apoc., xix-xxii. Sans doute, toutes ces descriptions de saint Jean sont-elles à entendre comme des symboles : l'auteur inspiré, afin de se faire mieux comprendre de ses lecteurs, a emprunté au monde où il vivait ses images et ses expressions favorites, mais il n'a pas voulu enseigner expressément le millénarisme grossier et matériel où se complaisaient un trop grand nombre d'imaginations. Il était pourtant facile de se tromper sur sa véritable pensée, et l'on s'y trompa, au point que des âmes très sincères regardèrent le millénarisme comme une croyance des plus assurées de la révélation chrétienne.

Tel est, au début du IIe siècle, le cas de l'auteur inconnu de la lettre de Barnabé. Celui-ci annonce que le monde doit durer six mille ans. Le septième jour, c'est-à-dire au début du septième millénaire, apparaîtra le Fils de Dieu, qui détruira le temps de l'impie et jugera les méchants; il renouvellera le soleil, la lune et les étoiles, et il régnera avec les justes pendant mille ans. Cette période achevée, aura lieu la transformation de toutes choses : le huitième jour marquera l'avènement d'un monde nouveau, *Epist. Barn.*, xv, 4-9.

Peut-être est-ce vers le même temps que l'hérétique Cérinthe se plaît à décrire les joies matérielles et grossières dont profiteront ceux qui auront part au règne des mille ans. Eusèbe, *H. E.*, III, xxviii, 2; VII, xxv, 2, *P. G.*, t. xx, col. 273 C et 697 A. Ses descriptions réalistes devaient contribuer pour leur part à discréditer la croyance chiliaste. Un peu plus tard Papias d'Hiérapolis raconte ce qu'il a appris des presbytres sur cette époque glorieuse du millénaire : la fertilité de la terre y sera incomparable; on verra des vignes qui porteront dix mille ceps, chaque cep portera dix mille branches, chaque branche dix mille rameaux, chaque rameau dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, et ces grains se disputeront l'honneur de devenir la nourriture d'un élu. Il en sera de même pour les autres plantes; et tous les animaux vivront en paix les uns avec les autres. Irénée, *Cont. hæres.*, V, xxxiii, 3 sq., *P. G.*, t. vii, col. 1213-1214. La complaisance que prend Papias à ces descriptions est peut-être la marque d'un esprit assez naïf; mais des intelligences plus pénétrantes que la sienne croient, tout comme lui, au règne des mille ans, et font de cette croyance un des dogmes essentiels de la foi chrétienne. Tel est, par exemple, saint Justin, qui, tout en écartant de ce temps les jouissances sexuelles, déclare que la ville de Jérusalem sera rebâtie et agrandie, et que le peuple chrétien s'y rassemblera pour jouir de mille ans de bonheur avec le Christ, dans la compagnie des patriarches et des prophètes. *Dial.*, lxxx, *P. G.*, t. vi, col. 664. L'apologiste connaît, il est vrai, des chrétiens d'un sentiment pur et pieux qui ne partagent pas ses opinions sur ce point, mais il pense en parfait accord avec un grand nombre de ses frères, et paraît indiquer qu'il garde une doctrine plus entièrement orthodoxe.

Saint Irénée est plus affirmatif sur ce dernier point : pour lui le millénarisme fait partie de l'enseignement traditionnel. De ceux qui pensent que les âmes des justes remonteront immédiatement auprès de Dieu après la mort, il écrit : *Quoniam autem quidam ex his qui putantur recte credidisse supergrediuntur ordinem promotionis justorum et motus meditationis ad incorruptelam ignorant, hæreticos sensus in se habentes...* *Cont. hæres.*, V, xxxi, 1, *P. G.*, t. vii, col. 1208 A; de ceux qui interprètent allégoriquement les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament : *Si autem quidam tentaverint allegorizare hæc quæ ejusmodi sunt, neque de omnibus poterunt consonanter sibimetipsis inveniri et convincentur ab ipsis dictionibus differentibus. Id.*, V, xxxv, 1, col. 1218 B. Cf. E. Buonaiuti, *Il millenarismo di Ireneo*, dans *Saggi sul cristianesimo primitivo*, Rome, 1923, p. 79-96.

Le millénarisme semblait nécessaire à saint Irénée si l'on voulait expliquer correctement l'Écriture. Tertullien, en s'en faisant à son tour le défenseur, obéissait à l'influence de l'évêque de Lyon, en même temps qu'il prenait à son compte l'attente exaspérée des montanistes. Nous avons perdu les deux ouvrages *De spe fidelium* et *De paradiso*, où il développait ses conceptions eschatologiques, mais les descriptions du IVe livre *Contre Marcion* nous renseignent assez sur les espérances millénaristes du prêtre africain. *Adv. Marc.*, IV, xxxix, *P. L.*, t. ii, col. 455-460.

Le IIIe siècle voit pourtant se produire le déclin du millénarisme, que tant de bons esprits avaient défendu au IIe siècle. Il est vrai qu'en Afrique Commodien, *Carm. Apolog.*, 975 sq.; *Instr.*, II, iii, 39 (cf. L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie*, p. 555-566), puis Lactance, *Inst. divin.*, VII, xxii-xxiv, en Styrie, Victorin de Pettau, *In Apocal.*, édit. Haussleiter (du *Corpus* de Vienne), p. 138-154 (cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 566-573) cf. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 18, en Égypte l'évêque Népos et Corakion, en Lycie, saint Méthode d'Olympe, *Sympos.*, IX, v, Bonwetsch, p. 119-120, le soutiennent encore. Mais déjà à Rome le prêtre Caius s'en montre l'adversaire décidé : en vain saint Hippolyte, dans son commentaire sur Daniel et dans son traité *De Christo et antechristo*, expose-t-il, avec de longs détails, la thèse millénariste; en vain écrit-il les *Capita adversus Caium*, il ne parvient pas, semble-t-il, à convaincre son adversaire, qui nie absolument l'authenticité de l'Apocalypse et de l'Évangile de saint Jean pour venir à bout du millénarisme. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 198; A. Donini, *Ippolito di Roma*, Rome, 1925, p. 81-121.

La lutte est surtout ardente en Égypte. Origène condamne en termes sévères le chiliasme : Ce sont là, dit-il, de folles inepties, des conceptions chimériques, œuvre d'esprits simples qui se refusent au travail intellectuel et préfèrent rêver de joies et de plaisirs, qui interprètent les Écritures à la façon des Juifs. *De princ.*, II, xi, 2, *P. G.*, t. xi, col. 241. Après lui, son disciple saint Denys a affaire aux disciples de l'évêque Népos qui avait rédigé tout un traité intitulé *Réfutation des allégoristes*, pour démontrer que l'Apocalypse doit être interprétée au sens le plus littéral. Une longue discussion de trois jours met aux prises l'évêque d'Alexandrie et Corakion, le chef des millénaristes, qu'assistent des prêtres et des docteurs : finalement les chiliastes s'avouent vaincus, et Denys complète son triomphe en écrivant un traité en deux livres *De repromissionibus*. Ce traité constituait une réfutation en forme du millénarisme et, pour empêcher les tenants de cette opinion de s'appuyer sur l'Apocalypse de saint Jean, n'hésitait pas à déclarer que l'ouvrage ne pouvait pas être authentique. Eusèbe, *H. E.*, VII, xxiv-xxv, *P. G.*, t. xx, col. 692-704.

Il n'était pas besoin d'aller jusque-là pour réfuter le millénarisme. Au IVe siècle, les traces s'en font de plus en plus rares : seul, à notre connaissance, Apollinaire de Laodicée en prend la défense dans un traité perdu en deux livres; cf. S. Basile, *Epist.*, cclxiii, 4, *P. G.*, t. xxxii, col. 980; S. Jérôme, *In Is.*, l. XVIII, *P. L.*, t. xxiv, col. 627; et ses disciples le suivent, mais les Cappadociens, fidèles en cela aux traditions d'Origène, rejettent les doctrines millénaristes. En Occident saint Jérôme les condamne également, bien que parfois il semble témoigner quelques égards pour les orthodoxes qui les ont défendues. *In Is.*, l. XVIII, *P. L.*, t. xxiv, col. 627; cf. *In Ezech.*, xxxvi, *P. L.*, t. xxv, col. 336-339. Saint Augustin enfin, après

avoir quelque temps partagé les illusions chiliastes, les rejette expressément. et donne de l'Apocalypse une interprétation orthodoxe, en expliquant de l'Église de la terre ce qui y est prédit sur le royaume du Christ. *De civit. Dei*, XX, vii sq., *P. L.*, t. xli, col. 666-675. C'était enlever aux millénaristes leur meilleur argument. L'autorité de saint Augustin s'ajouta d'ailleurs à la force de sa démonstration. Passé le ve siècle, on n'entend plus parler du millénarisme, sinon en de rares occurences, dans quelques sectes d'illuminés.

L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896; V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans *Revue des questions historiques*, t. lxx, 1901; L. Gry *Le millénarisme dans ses origines et son développement* Paris, 1904.

G. Bardy.

MILLETOT Bénigne († 1640), né à Semur-en-Auxois, devint conseiller au parlement de Dijon le 6 juin 1585; en 1612, par lettres patentes du roi, il fut chargé de faire exécuter l'Édit de Nantes dans le bailliage de Gex et d'y établir l'exercice de la religion catholique. Là il se lia d'amitié avec saint François de Sales qui l'appelait « son frère »; puis il devint doyen du parlement de Dijon en 1626. Il mourut le 7 septembre 1640, dans un âge avançé.

L'ouvrage capital de Milletot est le *Traité du délit commun et du cas privilégié*, ou *De la puissance légitime des juges séculiers sur les personnes ecclésiastiques*, in-8°, Paris 1612, revu et augmenté, in-8°, Dijon, 1615; imprimé dans le *Recueil des libertés* de 1639 et de 1731, et dans Bouchel, *Bibliothèque canonique*, art. *Délit commun*. La première édition parut anonyme, mais la seconde est signée de son auteur; elle diffère beaucoup de la première et elle répond à diverses questions. L'ouvrage fut traduit en latin sous le titre : *De legitima judicum sæcularium potestate in personas ecclesiasticas*, in-8°, Paris, 1615; imprimé dans Goldast, t. iii de la *Monarchie de l'Empire*, in-fol., Francfort, 1613, Malgré l'intervention de saint François de Sales, ce livre fut mis à l'Index. La *Défense du délit commun*, in-12, Dijon, est un recueil de vers fait par l'auteur et par ses amis pour défendre le premier écrit. Milletot publia plus tard : *L'homme du pape et du roi*, ou *Réparties véritables sur les imputations calomnieuses d'un libelle diffamatoire semées contre S. S. et S. M. Très Chrétienne par les ennemis du Saint-Siège et de la France*, in-4°, et in-8°, Bruxelles, 1634, et 1635. C'est la réfutation d'un libelle du comte de La Rocca, et la justification de la conduite de Louis XIII dans son alliance avec les Suédois.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 531; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 550-551; Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. ii, p. 57-58; Fevret, *De claris fori Burgundici oratoribus;* Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvii, p. 61; Cl. X. Girault, *Essais historiques et biographiques sur Dijon*, 1814, p. 372-373.

J. Carreyre.

MILNER John, vicaire apostolique d'Angleterre (1752-1826). — Né à Londres le 11 octobre 1752, il fit ses études au Collège des Anglais de Douai, fut ordonné prêtre en 1777, et devint curé de Winchester en 1779; par bref du 1er mars 1803, Pie VII, le nomma évêque *in partibus* de Castabala et vicaire apostolique de l'Angleterre centrale; il fixa sa résidence à Wolverhampton. En 1825 on lui donnait comme coadjuteur le Dr Thomas Walsh; ses forces en effet commençaient à le trahir; il mourut le 19 avril 1826. Milner a beaucoup contribué à donner au catholicisme anglais du xixe siècle quelques traits de sa physionomie. Jeune prêtre, il est mêlé aux premières discussions relatives à l'émancipation des catholiques; franchement opposé aux initiatives des laïques en ces matières de politique religieuse, il repousse toutes les concessions que ceux-ci seraient tentés de faire au pouvoir civil, en particulier dans la question du « serment d'allégeance». Évêque, il s'oppose, en 1808 et les années suivantes, à tous les plans d'émancipation des catholiques qui reconnaîtraient au gouvernement royal un droit de *veto* dans les nominations épiscopales. A la suite d'une manœuvre un peu imprudente de Mgr Quarantotti, secrétaire de la Propagande, Milner est envoyé à Rome pour soutenir le point de vue des intransigeants, et reçoit finalement l'approbation romaine. Les mêmes idées l'inspirèrent dans des campagnes de presse menées surtout dans l'*Orthodox Journal*, et qui le mirent parfois en contradiction avec ses collègues ou avec la Propagande. Toute cette activité ne nuisit pas à l'action de Milner dans le domaine religieux; et l'on s'accorde à reconnaître qu'il fut pour beaucoup dans le mouvement de conversions qui, à partir de 1825, fit venir nombre d'âmes à l'Église romaine.

L'œuvre écrite de Milner est assez considérable : Faisons seulement mémoire d'un ouvrage historique qui eut un gros succès, et amena diverses polémiques : *The history civil and ecclesiastical, and Survey of the antiquities of Winchester*, 2 vol., Winchester, 1798-1801, 3e édit., 1839; et d'un *Treatise on the ecclesiastical architecture of England during the Middle-Ages*, Londres, 1811, 3e édit., 1835. Son œuvre principale est *The end of religious controversy, in a friendly correspondence between a religious society of Protestants and a roman Catholic Divine..*, Londres, 1818, qui eut de très nombreuses éditions; ouvrage de controverse religieuse remarquable et qui a procuré nombre de conversions. Outre cela diverses publications de circonstance, se rattachant aux campagnes menées par l'auteur : *The divine right of Episcopacy*, 1791; *Ecclesiastical democracy detected*, 1792 ; *The case of conscience solved, in answer to Mr. Reeves on the Coronation oath*, 1801 ; *A pastoral letter showing the dangerous tendency of various pamphlets lately published in the french language by certain emigrants*, Londres, 1808, dirigée contre l'abbé Blanchard (voir ici Anticoncordataires, t. i, col. 1373); Milner s'y montre très hostile au gallicanisme; *An elucidation of the Veto*, Londres, 1810; *A brief summary of the history and doctrine of the holy Scriptures*, Londres, 1819; *The catholic scriptural catechism*, 1820; *On devotion ot the Sacred Heart of Jesus*, 1821, très caractéristique des tendances de Milner, et de son désir de donner à la dévotion anglaise une allure plus « méridionale ».

Il y a une *Vie de Milner*, par F. C. Husenbelt, Dublin, 1862; voir des indications bibliographiques plus complètes, dans *Dictionary of national biography*, t. xxxviii, Londres, 1894, p. 14-17.

É. Amann.

1. MILTIADE ou MELCHIADE, pape de 311 à 314. — Il y a quelque confusion dans les données des catalogues pontificaux sur les dates de son règne. L'indication le plus claire est celle du *Catalogue libérien* qui marque son entrée en charge le 2 juillet 311 (*Maximiano VIII solo cos.*) et sa mort le 10 (ou le 11) janvier 314 (*Volusiano et Anniano coss.*), mais qui lui attribue un pontificat de 3 ans, 6 mois et 8 jours, ce qui est contradictoire avec les dates précédentes. Il vaut mieux, semble-t-il, retenir avec Duchesne les dates consulaires du catalogue et laisser tomber le chiffre de la durée : II a pu se changer en III. — Quoi qu'il en soit, Miltiade a connu les grands événements de 312-313 : la victoire du Pont Milvius et l'édit de Milan. Une conséquence assez inattendue fut la requête qu'il reçut bientôt après de Constantin de juger, conjointement avec des évêques d'Italie et des Gaules, la contestation entre Cécilien de Carthage et

Donat. Eusèbe, *H. E.*, X, v, 18-20, *P. G.*, t. xx, col. 885. Le 2 octobre 313, trois évêques gaulois et quinze évêques italiens se réunirent sous la présidence de Miltiade au palais de Fausta, au Latran, *in domum Faustæ in Laterano;* les débats montrèrent l'innocence de Cécilien, et Miltiade rendit la sentence finale en faveur de celui-ci. Voir Optat de Milève, *De schism. donatist.*, I, xxiii, et xxiv, *P. L.*, t. xi, col. 931-934; cf. S. Augustin, *Brevic. collat.*, 3ª dies, xii, 24, xvii, 32, xviii, 34, *P. L.*, t. xliii, col. 637, 644, 645. On sait que les donatistes appelèrent de cette sentence; Miltiade ne connut pas l'accueil qui leur fut fait, et la réunion du concile d'Arles. Le *Liber Pontificalis*, qui ne parle pas de cette affaire, connaît par contre divers décrets liturgiques ou disciplinaires de Miltiade : interdiction de jeûner le dimanche ou le jeudi, ordre de faire porter aux diverses églises de la ville une portion du pain consacré par l'évêque (*fermentum*). Le pseudo Isidore lui attribue deux décrétales, l'une sur les « causes » des évêques, *P. L.*, t. vii, col. 1115, l'autre sur la munificence de Constantin envers l'Église, t. viii, col. 565. Gratien met aussi sous son nom un décret relatif aux sépultures, Caus. XIII, q. ii, c. 7.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2ᵉ édit., t. i, p. 28; L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. i, p. 8-9, 74-75, 168-169.

É. Amann.

2. MILTIADE, apologiste chrétien du iiᵉ siècle. — Il est très mal connu : Tertullien, parmi les adversaires de Valentin, cite entre Justin et Irénée: *Miltiades Ecclesiarum sophista, Adv. Valent.*, v, *P. L.*, t. ii, col. 548; l'auteur du fragment contre Artémon (Hippolyte), parlant de ceux « qui ont écrit antérieurement au pape Victor, contre les gentils et les hérésies d'alors », signale Miltiade entre Justin et Tatien, dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxviii, 4; l' « anonyme antimontaniste » d'Eusèbe, qui écrit vers 192, signalait lui aussi Miltiade comme ayant composé un livre contre cette hérésie montaniste; ce Miltiade est qualifié de « frère » et son ouvrage démontrait qu'un prophète ne doit pas parler en extase. *H. E.*, V, xvii, 1. Ce témoignage serait en fait le premier dans l'ordre chronologique: émanant d'un Asiate, qui semble parler de Miltiade comme d'un vivant, peut-être comme d'un compatriote, il permettrait de fixer en gros la patrie et la date de cet auteur. De sa production littéraire il ne reste que des titres : 1. D'abord un traité antimontaniste dont la citation précédente nous donne le sens, sinon le titre : Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν; 2. Les renseignements convergents de Tertullien et du *Contre Artémon* invitent à attribuer à Miltiade des livres contre les gnostiques, et spécialement contre les valentiniens; 3. Eusèbe ajoute, mais sans donner ses garants, que cet auteur avait composé deux ouvrages distincts, l'un contre les païens, l'autre contre les Juifs, et enfin un livre adressé aux chefs temporels, πρὸς τοὺ κοσμικοὺς ἄρχοντας, en faveur de la philosophie (c'est-à-dire de la religion) qu'il pratiquait. V, xvii, 5. Ces « chefs temporels » pourraient être soit les gouverneurs de province, soit les deux empereurs associés, Marc-Aurèle (161-180) et Lucius Vérus (161-169). Si cette dernière hypothèse était exacte, elle donnerait la date approximative de cette apologie. La notice de saint Jérôme, *De viris*, n. xxxix, dérive exclusivement d'Eusèbe et n'apprend rien de nouveau.

Témoignages rassemblés dans Otto, *Corpus apologetarum*, t. ix, Iéna, 1872, p. 364-373; et dans Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. i, p. 255 sq. ; t. ii *a* (*Chronologie*), p. 361 sq.; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. i, p. 262-264.

É. Amann.

MILTITZ (Charles de). — Né vers les années 1490 sans que l'on puisse préciser ni la date, ni le lieu, Charles de Miltitz appartenait à une famille de petite noblesse allemande. Il fut élevé à Cologne et reçut à divers moments des canonicats à Mayence, Trèves et Meissen. Vers 1515, il est entré à la curie romaine, où on le voit prendre les titres de *camerarius pontificis, cubicularius secretus et familiaris;* il s'occupait aussi des affaires de l'électeur de Saxe. C'est la raison, sans doute, pour laquelle il fut choisi, à l'automne de 1518, pour partir en Allemagne en qualité de *nuncius et commissarius apostolicus.* En même temps qu'il devait apporter à l'électeur la « rose d'or » sollicitée par celui-ci depuis plusieurs années, il devait l'engager à apaiser le conflit que Luther venait de provoquer à Wittenberg et qui avait déjà abouti à une dénonciation en cour de Rome. Le nonce devait d'ailleurs rester en relation avec le cardinal Cajétan, légat du Saint-Siège en Allemagne, ne rien trancher définitivement sans lui. Comme on avait encore l'idée à Rome qu'il s'agissait simplement d'une « querelle de moines » entre Tetzel et Luther, le nonce devait avant tout arranger cette affaire. C'est ainsi qu'il rencontra Luther à Altenbourg vers le 6 janvier 1519 et Tetzel à Leipzig le 19 janvier; il fut entendu qu'on soumettrait le différend à l'archevêque-électeur de Trèves; les deux adversaires s'engageaient à garder jusque-là le silence, et Luther, le 3 mars, écrivait à Léon X une lettre pleine de respectueuse déférence. Endres, *Martin Luther's Briefwechsel*, t. i, n. 159, p. 442. Ayant ainsi amorcé les négociations, Miltitz se rendit dans la région rhénane, pour y rejoindre Cajétan, et pressa vivement Luther de venir l'y rejoindre afin de discuter les points litigieux devant le légat et l'électeur de Trèves. Mais Luther trouva le moyen de se dérober, appuyé qu'il était par l'électeur de Saxe, et plus préoccupé de la dispute de Leipzig que de la comparution devant l'archevêque de Trèves. Miltitz, à l'été, revint en Saxe pour l'affaire de la « rose d'or », où il ne réussit guère mieux. Il avait beaucoup désiré faire de la remise de ce cadeau pontifical une démonstration qui aurait raffermi le prestige du Saint-Siège; il dut se contenter finalement de remettre la rose, de la main à la main, aux commissaires de l'électeur, à Altenbourg, le 24 septembre. Il eut vers ce moment une seconde entrevue avec Luther, qu'il crut avoir décidé à venir avec lui à Trèves, mais il s'aperçut bientôt qu'il avait été joué; le 8 décembre 1519 il s'en plaignait vivement à l'électeur : Rome s'irritait de voir les choses traîner en longueur, le légat commençait à parler de censure et d'interdit. Mais l'électeur continuait à se dérober; les idées de Luther évoluaient de plus en plus rapidement dans le sens de la révolte. En août 1520, Miltitz eut vent de la publication prochaine du manifeste de Luther *A la noblesse chrétienne de la nation allemande;* mais au moment où il écrivait à l'électeur pour lui demander de l'arrêter, il était trop tard : le livre venait de paraître. Pourtant Miltitz caressait encore l'espoir d'arranger les choses. Dans les derniers jours d'août, il est à Eisleben au chapitre des augustins où il comptait rencontrer Luther; en fait il ne put rejoindre le réformateur qu'au début d'octobre à Leichtenbourg. Il obtint de lui qu'il écrirait au pape une lettre pour lui déclarer que ses récentes attaques contre la cour romaine ne visaient pas la personne même de Léon X. C'est à la suite de cette entrevue que Luther écrivit au pape sa lettre du 13 octobre 1520, préface du *De libertate christiana*, et qui fut antidatée comme si elle avait été écrite le 6 septembre. Enders, *op. cit.*, t. ii, n. 354, p. 496, avec renvoi aux éditions. Luther y fait l'éloge de la manière dont Miltitz a, dès le début, conduit les négociations; il oppose ses façons de procéder à celles de Cajétan et de Jean Eck, qu'il rend responsable de la fâcheuse tournure prise par les événements. C'est en apparence un succès pour Miltitz, mais combien extérieur et précaire. En fait depuis quelques

jours Eck répandait en Allemagne la bulle *Exsurge*, datée du 15 juin, et qui excommuniait Luther. Miltitz, très irrité de cette démarche qui contrecarrait ses plans de conciliation, avait blâmé Eck, comme il l'écrit le 29 septembre à l'électeur de Saxe. Mais les procédés lénitifs du nonce n'étaient plus capables dorénavant de rien apaiser. Miltitz resta néanmoins en Saxe quelque temps; le 10 août 1521, il exprime encore dans une dépêche à l'électeur l'idée qu'à Rome la cause de Luther n'est pas aussi compromise que d'aucuns le voudraient dire. Après la destruction solennelle de la bulle papale, le 10 décembre 1520! après la protestation de Worms, le 18 avril 1521! Décidément Miltitz n'avait rien compris à ce qui se passait en Allemagne. Mieux valait pour lui rentrer à Rome; il y était à la fin de cette même année; on perd ses traces dans les années suivantes; on sait seulement qu'il fut renvoyé en Allemagne en 1529; il se noya près de Steinau, en traversant le Mein.

Il reste de Miltitz un certain nombre de lettres, précieuses pour l'étude des premières années de la Réforme. Le premier recueil se trouve dans E. S. Cyprian, *Wilhelm Ernst Tentzel's historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Luthers*, Leipzig, 2 vol.; compléments dans Löscher, *Vollständige Reformations-Acta und Documenta*, t. II, Leipzig, 1720 sq.; J.-G. Walch, *M. Luther's sämtliche Schriften*, XV Theil : *Reformations historiegehörige Documenten, von 1517 bis 1524*, Halle, 1745, p. 860-955; J. B. Riederer, *Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte*, Altdorf, 1764, t. I, p. 167-171; W. M. L. de Wette et J. K. Seidemann, *M. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, Berlin, 1825-1856, 6 vol., voir table alphabétique, t. VI, p. 683; enfin dans E. L. Enders-G. Kawerau, *M. Luthers Briefwechsel*, Francfort-Leipzig, 1884-1920, voir les tables alphabétiques des trois premiers volumes et des deux derniers. Le classement chronologique de ces pièces est fait par J. K. Seidemann, *Karl von Miltitz*, Dresde, 1844. — Toutes les histoires de la Réforme et de Luther consacrent des développements à Miltitz.

É. AMANN.

MINANOS (François-Fernandez de), navarrais d'origine, docteur en droit, devint conseiller à la nonciature d'Espagne, protonotaire apostolique, aumônier de Charles II. Il fit paraître à Madrid en 1674, un volumineux traité : *Basis pontificiæ jurisdictionis et potestatis supremæ, sive de ejusdem origine, fundamento et successiva continuatione*, où il s'efforçait de tenir un juste milieu entre le gallicanisme et l'ultramontanisme outré.

Journal des Savants, année 1676, p. 222-223; Antonio, *Biblioth. hispana nova*, 2e édit., 1783, t. I, p. 425; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 268.

É. AMANN.

MINARD Louis Guillaume, naquit à Paris, le 31 janvier 1725, et il entra dans la Congrégation des prêtres de la Doctrine chrétienne où il se signala par ses opinions jansénistes; aussi l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, crut devoir l'interdire. Alors Minard se retira à l'extrémité du faubourg Saint-Antoine, au Petit-Bercy, où il faisait des instructions familières et dirigeait en secret quelques personnes. Il se déclara en faveur de la Constitution civile du clergé et devint curé de Bercy; il fut membre du Presbytère de Paris et il prit part aux démarches, qui furent faites après la Terreur, pour qu'on nommât un successeur schismatique à Gobel. Il mourut le 22 avril 1798.

L'ouvrage le plus important de Minard est l'*Avis aux fidèles sur le schisme dont l'Église de France est menacée*, in-8°, Paris, 1796. *Annales de la religion* du 29 août 1795, p. 409-420, du 5 septembre, p. 433-442, et du 12 septembre, p. 457-470 du tome I. Le P. Lambert, dominicain, qui avait lui-même composé un *Avis aux fidèles*, en 1791, attaqua l'écrit de Minard, dans la quatrième lettre de son ouvrage intitulé : *Lettres aux ministres de la ci-devant Église constitutionnelle*, in-8°, Paris, 1795-1796 (*Annales de la religion* du 2 janvier 1796, t. II, p. 227-234, et du 6 février 1796, t. II, p. 313-334). Minard répliqua par le *Supplément à l'Avis aux fidèles sur le schisme dont l'Église de France est menacée, en réponse à l'auteur de la quatrième lettre aux ministres de la ci-devant Église constitutionnelle, où l'on réfute les sophismes et les erreurs d'un écrit qui a pour titre : Avis aux fidèles*, in-8°, Paris, 1796. *Annales de la religion* des 25-30 juillet 1796, t. III, p. 265-278, 289-299. Dans cet écrit, Minard exposait ses opinions personnelles : les partisans de la Constitution civile et ses adversaires devaient faire abstraction de leurs divisions, et, en attendant les décisions de l'Église, communiquer ensemble. Le P. Lambert répondit par une *Dissertation où l'on justifie la soumission aux lois et le serment de fidélité*, in-8°, Paris, 1796. Minard envoya de nombreux articles aux journaux constitutionnels et, en particulier, aux *Annales de la religion*, de 1795 et 1796, qui ont longuement analysé l'*Avis aux fidèles* et le *Supplément*, t. I, p. 409-420, 433-442, 457-470, et t. III, p. 265-278, 289-299.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 340; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 591-592; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 149; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 395; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 7 vol. in-8°, Paris, 1853-1857, t. VII, p. 343; Éloge de Minard dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, du 18 juin 1798, p. 49-51, *Annales de la religion*, t. VI, p. 585-586.

J. CARREYRE.

MINEURS (ORDRES). — On désigne sous ce nom les ordres de portier, lecteur, exorciste, acolyte, par opposition aux ordres majeurs de sous-diacre, diacre, prêtre. Voir l'article consacré à chacun de ces degrés et l'article général ORDRE.

1. MINGARELLI Ferdinand (1724-1777), né à Bologne, entra dans l'ordre des camaldules, professa l'Écriture sainte à l'université de Malte, puis devint abbé de Faënza. Outre des travaux de pure érudition, il publia : *Veterum testimonia de Didymo Alexandrino cæco, ex quibus tres libri de Trinitate nuper detecti eidem asseruntur*, Rome, 1764, où il justifie l'attribution à Didyme l'Aveugle du traité de la Trinité découvert par son frère et non encore édité; *Epistola qua Cl. Celotti emendatio, v. 16. Matth. c. I rejicienda ostenditur*, parue d'abord dans la *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. X, Venise, 1763, puis à Rome 1764, avec des réponses; il s'agit de la leçon de Matth., I, 16, *Jacob genuit Josephi conjugem Mariam* que N. P. Celotti proposait, très arbitrairement d'ailleurs, à la place du texte reçu.

J. A. Ernesti, *Neue theologische Bibliothek*, t. VII, Leipzig, 1766, p. 303-317; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 597; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 388.

É. AMANN.

2. MINGARELLI Jean Aloyse (1722-1793), frère aîné du précédent, un des bons érudits italiens du XVIIIe siècle. Né à Grizzana, près de Bologne, le 27 février 1722, il fit ses études chez les jésuites de cette ville et le 28 août 1739 entra dans l'ordre des chanoines réguliers du Saint-Sauveur; il enseigna d'abord la théologie à Bologne, puis à Rome de 1754 à 1760; procureur général de son ordre, il devint abbé du Saint-Sauveur à Bologne en 1779, où il travailla à former de nombreux disciples; c'est dans cette abbaye de Bologne qu'il mourut le 10 mars 1793. Fort érudit, il entretenait une correspondance active avec Tiraboschi et Assémani. Son œuvre publiée est assez considérable : *Marci Marini, canon. regul.* († 1594) *annotationes in Psalmos, cum auctoris vita et Hebræorum*

canticorum explanatione, 2 vol. in-4°, Bologne, 1748-1750. — *Paulini Mediolanensis* De benedictionibus patriarcharum libellus, édition de ce court traité (*P.L.*, t. xx, col. 715-732), publiée parmi d'autres *anecdota* édités par Trombelli. — *Anecdotorum fasciculus, sive Paulini Nolani, anonymi scriptoris, Alani Magni, ac Theophylacti opuscula aliquot*, in-4°, Rome, 1756 (voir un aperçu du contenu dans J. A. Ernesti, *Neue theologische Bibliothek*, t. i, Leipzig, 1760, p. 955-963). — *Sopra un'opera inedita d'antico teologo*, dans *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. xi, Venise, 1764; il s'agit du traité de Didyme l'aveugle dont Mingarelli annonce la découverte. Traduction latine de cette « lettre » dans *P. G.*, t. xxxix, col. 993-1030. — *De apocrypho Thomæ evangelio*, même recueil, t. xii, 1764. — *Didymi Alexandrini de Trinitate libri III*, in-fol., Bologne, 1769, première édition du texte de Didyme (cf. *P. G.*, t. xxxix, col. 139-991). — *Epistola ad Ægidium fratrem de quodam S. Gregorii Thaumaturgi sermone*, Bologne, 1770 (*P. G.*, t. x, col. 1191-1206). — *De Pindari odis conjecturæ*, Bologne, 1772. — *De vita SS. Deiparæ*, Rome, 1774. — *Epistola IV° Ecclesiæ sæculo confecta et a Basilio commemorata ex Passioneianis membranis edita. Item emendationes variæque lectiones commentariorum S. Hieronymi in Matth., ex codice Bononiensi*, deux travaux publiés dans la *Nuova Raccolta*, t. xxxiii, 1779.— *Græci codices manuscripti apud Nanios patricios venetos asservati*, in-4°, Bologne, 1784.— *Ægyptiorum codicum reliquiæ Venetiis in bibliotheca Naniana asservatæ*, in-4°, Bologne, 1785. — *Epistola ad J. Guazzulium can. reg., cum interpretatione vocum thebaicarum*, in-12, Bologne, 1786. Il y a aussi des articles dispersés en divers recueils, et des inédits qui se conservent à Bologne.

P. Cavalieri, *Vita di Mingarelli*, Ferrare, 1817; E. de Tipoldo, *Biografia degli italiani illustri*, t. v, Venise, 1837, p. 59-62; Hurter, *Nomenclator*, 3° édit., t. v *a*, col. 387.

É. Amann.

MINIATIS ou MÈNIATÈS Élie, Ἠλίας Μηνιάτης (1669-1714), célèbre prédicateur grec orthodoxe, évêque de Kernikè (Kernitza) et Kalabryta dans le Péloponèse, naquit à Lexourion, dans l'île de Céphalonie. Son père, qui était archiprêtre de la ville, s'occupa de sa première éducation, et l'envoya de bonne heure, dès 1679, au collège Flangini de Venise. Le jeune Élie y fit de tels progrès dans les études, que, à peine fini son curriculum d'élève, il fut nommé professeur de grec. Il remplit cette fonction pendant trois ans. Dès cette époque aussi il commençait sa carrière de prédicateur par des discours prononcés du haut de la chaire de l'église Saint-Georges. En 1689, il était diacre et « notaire » du métropolite de Philadelphie (lequel, administrait la paroisse grecque de Venise) : car c'est avec ce double titre qu'il figure comme éditeur de la rarissime plaquette Λόγος ἱστορικὸς τῆς ἱερᾶς πολιτείας τοῦ παναγιωτάτου καὶ σοφωτάτου κυρίου κὺρ Διονυσίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κομνήνου, composée par Gérasimos Kakabela, Venise, 1689, chez Nicolas Saros, où Miniatis était directeur de l'imprimerie. Les p. 3-5 contiennent l'épître dédicatoire de l'éditeur du livre, Élie Mignati (c'est ainsi que le nom est écrit par les documents italiens); les p. 6-8, un Éloge du patriarche Denys Comnène, signé Élie Mignati, hiérodiacre. Voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII° siècle*, t. ii, Paris, 1894, p. 455. Fiers des succès de leur jeune compatriote, les habitants de Céphalonie revendiquèrent l'honneur de son enseignement et de sa prédication. Il demeura parmi eux pendant sept ans, puis quatre années à Zante avec les mêmes occupations. Il est alors appelé à Corfou par le gouverneur des Iles Ioniennes, Antonio Molin, qui lui confie l'éducation de ses deux neveux. En 1698, Molin rentre à Venise, emmenant avec lui Miniatis, qui reprend pour un an sa chaire du collège Flangini. L'année suivante, Laurent Soranzo, nommé ambassadeur à Constantinople, prend Miniatis comme secrétaire particulier. Ce nouveau poste accrut encore la renommée de notre personnage dans tous les milieux ecclésiastiques, scientifiques et même politiques. Dimitri Cantemir, prince de Moldavie, le chargea d'une mission auprès de l'empereur d'Autriche Léopold, en 1703. A son retour, il fut nommé, par acte patriarcal et synodal du 11 janvier 1704, prédicateur de la grande église et professeur de l'école patriarcale. Voir le texte du document dans la revue Πανδώρα, t. xv, 1864-1865, p. 589-590. Vers 1706-1707, il revient à Céphalonie, puis à Corfou, où il continue ses prédications. Angelo Emo, gouverneur du Péloponèse, lui proposa l'évêché de Christianopolis, que Miniatis refusa. Francesco Grimani, qui succéda à Emo, réussit à l'attirer comme « maître et prédicateur de Nauplie et Argos ». Le gouverneur suivant, Marco Loredano, lui fit accepter, en 1711, l'évêché de Kernikè et Kalabryta. Le nouveau prélat n'eut pas le temps de donner tout ce qu'on pouvait attendre de lui : il mourut à Patras le 1er août 1714, âgé de 45 ans. Son père, transporta le corps à Lexourion, et l'ensevelit dans l'église de Saint-Nicolas. Puis il s'occupa de préparer la publication des ouvrages posthumes qui ont fait la réputation de Miniatis, la Πέτρα σκανδάλου et les Διδαχαί.

1. Πέτρα σκανδάλου, sorte de manuel élémentaire historico-dogmatique où puisent volontiers les controversistes orthodoxes. L'éditio princeps parut à Leipzig en 1718 : Πέτρα σκανδάλου, ἤτοι διασάφησις τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς αἰτίας τοῦ σχίσματος τῶν δύο Ἐκκλησιῶν Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς, μετὰ τῶν πέντε διαφωνουσῶν διαφορῶν, συντεθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοφιλεστάτου Κερνίκης καὶ Καλαβρύτων ἐν Πελοποννήσῳ ἐπισκόπου Ἠλία Μηνιάτη τοῦ Κεφαλληνέως. Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique du XVIII° siècle*, t. i, Paris, 1918, p. 149. Cet ouvrage fut réimprimé à Leipzig en 1725; à Breslau, en 1752, avec une traduction latine due à deux Russes et dont voici le titre : *Lapis offendiculi, sive Expositio originis et causæ discidii duar. Orient. scilicet et Occident. Ecclesiarum, cum quinque controversiis, composita atque in lucem publicam edita ab Helia Meniata Cephaleniensi Dei amantissimo episcopo olim Cernices et Calabritorum in Peloponeso, in latinum autem sermonem conversa a Nicolao Mothonis et Gregorio Kositzki, et excussa sumptibus Ioannis Iacobi Kornii bibliopolæ Vratislaviensis anno a Christo nato MDCCLII.* Legrand *op. cit.*, p. 311-314, et 413-415. Autres éditions à Amsterdam, 1760, à Vienne, 1783 et, en traduction allemande, en 1787, à Athènes, 1841 et 1865. K. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 397. Le recueil est précédé d'une lettre de François Miniati, protopope de Céphalonie, père de l'auteur, adressée aux patriarches, aux évêques, aux prêtres, aux princes et à tous les fidèles de l'Église orthodoxe et leur présentant l'œuvre de son fils. Le sujet général du livre est le schisme, qui a séparé les deux Églises d'Orient et d'Occident, et qui constitue pour toute âme chrétienne une véritable « pierre de scandale ». Il comprend deux parties bien distinctes : 1° un résumé historique des faits concernant les patriarcats d'Ignace et de Photius, puis, sans aucune allusion au patriarcat de Michel Cérulaire, un abrégé des tentatives d'union lors des conciles de Lyon et de Florence; 2° un exposé dogmatique des cinq divergences principales : primauté du pape, procession du Saint-Esprit, azymes, sort des âmes avant le jugement dernier, et purgatoire ; ces deux dernières questions sont réunies en un seul chapitre. Sans doute, l'une et l'autre de ces deux parties, la relation historique comme l'exposé dogmatique.

sont conçues et présentées d'un point de vue essentiellement oriental et antiromain; mais on y trouve, du moins, une grande clarté d'expression, et cette qualité, assez rare dans la foule des controversistes grecs, confère au petit recueil d'Élie Miniatis une incontestable supériorité sur des ouvrages de bien plus considérable étendue. Visiblement préoccupé de fournir un manuel de facile consultation, l'auteur a même pris soin de diviser chaque chapitre en paragraphes numérotés. A signaler notamment, au n° 2 du chapitre sur la primauté du pape (celle des cinq divergences qui est de beaucoup la plus longuement traitée), éd. d'Athènes, 1811, p. 81-82, un énoncé de la doctrine grecque sur le gouvernement ecclésiastique qui a l'avantage de préciser nettement les positions de part et d'autre. Sur bien des points, l'enseignement catholique est souvent mal compris ou déformé. On s'étonne, par exemple, qu'un esprit aussi lucide ait pu prendre le nombre « d'années ou de jours d'indulgence » pour le délai fixé à l'entrée des âmes en paradis (n° 7 du dernier chapitre, éd. d'Athènes, 1841, p. 133). Vers la fin de sa relation historique, au n° 38 (p. 59), Miniatis résume les origines du schisme en ces termes qui révèlent bien toute sa pensée : « Tout ce grand mal a été causé au début par les passions humaines, une des deux factions [ignatienne et photienne] voulant abattre l'autre. Elles appelèrent au secours l'Église occidentale, qui en prit occasion pour s'efforcer d'étendre sur l'Orient cette même autorité qu'elle revendique jusqu'aujourd'hui. Le mal s'accrut avec l'affaire des Bulgares, et, comme il arrive dans la discorde de deux partis, où chacun reproche à l'autre le moindre défaut, il s'ensuivit la logomachie sur les dogmes, ἔτζι ἠκολούθησε καὶ ἡ περὶ δογμάτων λογομαχία. C'est celle-ci qui fit le grand schisme entre Orientaux et Occidentaux, séparant complètement l'une de l'autre les deux Églises. » Pour ce qui est des divergences, l'auteur avoue (p. 78) qu'au début il n'y en avait qu'une seule de quelque importance, le *Filioque;* mais maintenant, ajoute-t-il (p. 79), la plus grave pratiquement est celle de l'autorité du pape.

Signalons une réfutation catholique de la Πέτρα σκανδάλου. Cette réfutation, dont l'auteur est Marco Antonio Gregorina, chanoine de Cattaro, fut imprimée à Naples, en 1764, bien qu'elle ne porte aucune indication de lieu ni de date : *Panoplia per i Greci in cui si dà un saggio del libro mss. intitotato Pietra detto scandalo.* H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910, n° 377, p. 117.

2. Διδαχαί. — Le second ouvrage d'Élie Miniatis, posthume comme le précédent, est le recueil de ses prédications : Διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστὴν καὶ εἰς ἄλλας κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ ἐπισήμους ἑορτάς, μετὰ καί τινων πανηγυρικῶν λόγων, nombreuses éditions : Venise, 1727 (Legrand-Pernot-Petit, *Bibliogr. hell.*, XVIIIe s., t. I, p. 205-206, 268-269), 1755, 1763, 1772, 1778, 1781, 1793, 1800, 1804, 1849; H. Pernot, *Bibl. ion., passim.* (Quelques discours italiens avaient été publiés dès 1717 à Venise : *Due prediche sacre e quattro orazioni ritrovate sole delle molte già fatte anche in lingua italiana dal fu' Monsignor Elia Mignati...*, Legrand-Pernot-Petit, *op. cit.*, p. 140-143.)

Cette dernière édition (1849) publiée par les soins de l'archimandrite Anthime Mazarakès, se présente comme la plus complète de toutes, parce qu'elle renferme un certain nombre de discours ou de fragments en italien, inconnus des précédentes éditions; nous dirons pourtant tout à l'heure que sur un point doctrinal important, elle est bien inférieure à ses devancières. Elle a été réimprimée à Venise en 1859, d'après Pernot, *Bibl. ionienne*, n° 2030. On le voit, les sermons de Miniatis, après avoir été très remarqués de son vivant, ont eu un véritable succès de librairie. La clarté de la composition, la bonne ordonnance des divisions et des développements, malgré quelques comparaisons un peu forcées et certaines allusions mythologiques d'un goût douteux, laissent deviner que le prédicateur grec a utilement fréquenté l'Italien Segneri et nos grands orateurs français. On y trouve, entre autres, sur la confession et ses qualités, l'examen de conscience, la sincérité et l'intégrité, la contrition, le ferme propos, des notions précises qui manquent trop généralement aux sermonnaires grecs; de même, sur la préparation à la communion, sur ce qu'il convient de demander dans la prière, etc. Pour employer un mot très aimé des Grecs, ce sont vraiment des λόγοι ψυχωφελεῖς. Mais ce qui a, en outre, beaucoup contribué à leur vogue, c'est la langue originale et savoureuse en laquelle ils ont été écrits et prononcés. Triomphant des préjugés courants chez ses compatriotes, Miniatis n'a pas craint d'abandonner la langue artificielle, intermédiaire entre le grec ancien et l'idiome communément parlé de nos jours, et d'adapter à la chaire la langue du peuple. Cette langue, il la manie d'ailleurs avec une réelle maîtrise; et Krumbacher, bon juge en l'espèce, n'hésite pas à écrire que « Mèniatès a utilisé d'une manière géniale l'idiome populaire pour son éloquente et entraînante prédication. » *Das Problem. der neugr. Schriftsprache*, Munich, 1902, p. 211, note 86. Le recueil entier ou, du moins, un certain nombre de sermons ont eu les honneurs de traductions roumaine (Bucarest, 1742; cf. I. Binau et N. Hodos, *Bibliografia romaneasca veche*, t. II, Bucarest, 1910, p. 57-60), russe (Pétrograd, 1775; cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 601) et sans doute d'autres encore.

Un point qui mérite d'être spécialement relevé dans les sermons d'Élie Miniatis, c'est la doctrine de l'immaculée conception de la sainte Vierge, qu'il formule très nettement et à plusieurs reprises. Le fait a été signalé par S. Pétridès, *L'immaculée conception et les Grecs modernes*, dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 265-266, puis ici par M. Jugie, art. IMMACULÉE-CONCEPTION, t. VII, col. 968. Mais l'un et l'autre n'ont cité et utilisé que l'édition de 1849, et, chose plus grave dans le cas présent, sans en avoir lu les préfaces qui présentent cette édition comme volontairement lacuneuse sur ce sujet. En effet, dès l'avant-propos (p. δ'), l'archimandrite Mazarakès relève comme une erreur de jeunesse à corriger dans les premiers discours de Miniatis l'affirmation ὅτι ἡ Θεοτόκος συνελήφθη καὶ ἐγεννήθη ἄνευ τοῦ προπατορικοῦ ῥύπου. Plus loin (p. κε'-κζ') nous trouvons la lettre de l'éditeur, datée du 8 septembre 1848, proposant au patriarche œcuménique les corrections, c'est-à-dire les suppressions, à opérer, avec la réponse approbative d'Anthime IV, en date du 11 février 1849.

De fait, en comparant les passages de l'édition de 1849 cités par S. Pétridès et M. Jugie avec les passages correspondants d'une édition antérieure, celle de 1804 par exemple, il est facile de constater les suppressions opérées. Ajoutons, qu'elles ont été opérées assez maladroitement pour laisser encore toute sa valeur à l'argumentation catholique de l'immaculée conception. Si le « correcteur » a enlevé une page entière, très explicite il est vrai, au premier sermon pour la Nativité de la Vierge (comparer édition de 1804, p. 337-338, avec édition de 1849, p. 218), il y demeure encore assez d'idées et d'expressions pour conclure à l'affirmation du privilège marial Dans le 2e sermon pour l'Annonciation (p. 257, col. 1) dans le 2e pour la Présentation (p. 271, col. 2), l'édition de 1849 a brutalement supprimé la formule δίχως ῥύπου προπατορικοῦ πταίσματος (comparer édit. de 1804, p. 339, col 2

et p. 368, col. 2). Ailleurs (éd. 1849, p. 266, col. 2, p. 271, col. 2), c'est le terme προπατορικῆς qui a été enlevé (comparer éd. 1804, p. 361, col. 2. et p. 368, col. 2), mais il reste toujours la phrase suffisamment expressive : « ... haute montagne de la sainteté, que n'a jamais recouverte le déluge du péché. »

Toutes les notices biographiques d'Élie Miniatis dérivent de celle que le protopope François Miniatis, père d'Élie, consacra à son fils auquel il survécut; elle fut d'abord publiée au début de la Πέτρα σκανδάλου. Voir A. Mazarakès, Βιογραφίαι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν τῆς νήσου Κεφαλληνίας, Venise, 1843, p. 38-70; et du même auteur, l'édition des Διδαχαί, Venise 1849, p. ε'-κδ'; C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 394-397; G. I. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 306-311; A. Papadopoulos Vrètos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 223-230; A. K. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 167-168; S. I. Boutyras, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεωγραφίας, t. IV, Constantinople, 1881, p. 616-617; Mètzakès, dans Λεξικὸν ἐγκυκλοπαιδικόν, t. V, Athènes, 1894-1896, p. 344-345; E. Legrand - H. Pernot-L. Petit, *Bibliographie hellénique*, et H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, aux endroits cités ci-dessus au cours de l'article. Pour la doctrine d'Élie Miniatis sur l'immaculée conception, outre les articles mentionnés de S. Pétridès et M. Jugie, et pour les compléter, voir S. Salaville, *Élie Mèniatès et l'Immaculée Conception, observations nouvelles à propos des diverses éditions des Διδαχαί*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 278-294, où l'on trouvera intégralement reproduits les intéressants extraits de Miniatis concernant ce dogme.

S. SALAVILLE.

MINIMES. — I. Origines de l'ordre. II. Influence au XVIe siècle. III. Place dans l'histoire des sciences ecclésiastiques aux XVIIe et XVIIIe siècles.

I. ORIGINES DE L'ORDRE. — Vers 1435 un jeune homme de dix-neuf ans, nommé François, originaire de Paule en Calabre, réunit à Saint-Marc quelques disciples attirés par l'austérité de la vie qu'il menait et les éclatantes guérisons qu'il opérait : tels furent les débuts de l'ordre des minimes, appelés d'abord les ermites de saint François d'Assise.

Pendant longtemps, l'influence de la nouvelle congrégation se limita au royaume de Naples. En 1474, le pape Sixte IV l'approuva officiellement. Un peu plus tard, en 1482, le roi de France, Louis XI, gravement malade, écrivit à Sixte IV afin de faire venir à son chevet le thaumaturge de la Calabre. L'intervention de Louis XI donna un nouvel élan à l'ordre naissant. Dans ses *Mémoires* Philippe de Commynes mentionne le voyage en France de saint François de Paule. L. VI, c. VIII. Il n'est pas certain que Jean de Baudricourt ait accompagné le vénérable patriarche pendant ce voyage (cf. notre étude sur *Notre-Dame de Braquancourt*, dans les *Annales de la Société d'Histoire, d'Archéologie et des Beaux-Arts de Chaumont*, t. V, n. 3, 1922, p. 74 et 82). Après la mort de Louis XI, François resta en France et il y établit divers couvents à Plessis-les-Tours, à Amboise, puis en 1493 à Nigeon près de Paris et à Braquancourt près de Blaise en Champagne.

En 1493 aussi, Alexandre VI Borgia donna un autre nom aux minimes qui s'appelèrent désormais : *Ordo Minimorum Jesus et Mariæ*. Une première règle fut approuvée par le même pape, avec le vœu dit *quadragésimal*, suivant lequel les minimes s'engagent au carême strict et perpétuel, c'est-à-dire à l'abstinence totale de chair, d'œufs et de laitage.

François de Paule mourut en 1507 à Plessis-les-Tours, et il fut canonisé en 1519 par Léon X. L'ordre continua à se répandre en Italie, en Espagne, en France, et même un peu en Allemagne. En 1671 les minimes comprenaient en France (et en Belgique) onze provinces et 159 couvents.

II. L'INFLUENCE DES MINIMES PENDANT LE XVIe SIÈCLE. — Les minimes devaient être dans l'intention de leur fondateur surtout des modèles de prière et de pénitence, et convertir les peuples par l'exemple d'une vie austère.

Les disciples immédiats du saint, par exemple Germain Lionet († 1513), Jean Abondance, Denys Barbier, François Binet († 1524) et d'autres furent des apôtres plutôt que des théologiens remarquables. L'un d'eux fut martyrisé par les Maures et un autre, Bernard Buyl, aurait été le premier vicaire apostolique en Amérique, au temps de Christophe Colomb (cf. Roberti, *Disegno storico dell'ordine de Minimi*, Rome 1902, t. I, p. 80 sq.). Les premiers minimes cherchèrent en outre à essaimer, à fonder des maisons dans les campagnes les plus reculées, malgré des difficultés sans nombre qui ne leur laissèrent pas les loisirs nécessaires à ceux qui veulent se livrer aux travaux spéculatifs. Pendant longtemps l'activité intellectuelle des minimes ne dépassa guère les murs de leurs couvents où ils initiaient les novices à l'étude de l'Écriture sainte et de la théologie.

Bientôt cependant les minimes commencèrent à prendre un rang honorable parmi les écrivains ecclésiastiques : en 1552, le P. François Bellemère faisait paraître le *Directorium vitæ humanæ secundum Deum*, et un peu plus tard le P. Simon Guichard et le P. Gaspare Ricciullo del Fossa eurent une certaine part aux travaux théologiques du concile de Trente. Cf. Roberti, *op. cit.*, t. I, p. 278 et 343.

Les minimes ne furent pas les moins ardents à lutter contre les réformateurs protestants. Leurs couvents furent parfois les derniers bastions du catholicisme dans les paroisses gagnées aux idées nouvelles. Ils eurent leurs martyrs, massacrés par les hérétiques. Quelques-uns de leurs religieux prêchèrent avec succès contre les ministres réformés, à Paris le P. Bellemère et le P. Dehem (1527-1562), à Lyon le P. J. Ropitel, à Mâcon un minime de Champagne, le P. N. Richard.

Le plus célèbre de ces controversistes fut, en France, le P. François Humblot, auteur du livre intitulé : *Fantosme de la Cène ministrale conclu des maximes et opinions des plus fameux ministres de la prétendue réformation*, Paris, 1612. Avec lui il faut en outre mentionner le P. Méot qui publia contre le ministre Moïse Chevillote un livre relatif à l'eucharistie : *De incomprehensibili Dei omnipotentia in mysterio eucharistiæ*, Paris et Chaumont, 1607.

III. LA PLACE DES MINIMES DANS L'HISTOIRE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES AUX XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES. — Ce ne fut pas avant les premières années du XVIIe siècle que quelques *théologiens* appartenant à l'ordre arrivèrent à la notoriété. Le plus grand est incontestablement le P. Mersenne, 1588-1648, à la fois théologien, philosophe et mathématicien remarquable, qui sut être le merveilleux animateur d'un groupe d'études scientifiques tout en restant un fervent religieux. Voir art. MERSENNE. Grâce à lui, à ses élèves tels que le P. Nicéron, le couvent de la Place Royale exerça une réelle influence sur les esprits les plus cultivés.

A côté de lui, il faut tirer hors de pair le P. Emmanuel Maignan de Toulouse (1601-1676), qui se mit à la suite de Descartes, tout en gardant une réelle originalité, et imagina un nouveau système destiné à expliquer la présence réelle à l'aide de l'atomisme. Il exposa sa doctrine dans plusieurs ouvrages, en particulier dans le *Cursus philosophicus*, Lyon, 1674. Plus tard, un dominicain attaqua les idées du P. Maignan d'inspiration plus platonicienne et cartésienne qu'aristotélicienne, et un autre minime de Toulouse, savant mathématicien lui aussi, le P. Sagueno, entreprit de défendre la doctrine de son confrère dans un ouvrage intitulé : *Systema Maignani vindicatus*, Toulouse, 1705.

Le P. Maignan composa aussi deux volumes de théologie : *Sacra theologia*, Lyon, 1661, et un autre sur le prêt à intérêt : *De usu licito pecuniæ*, Toulouse, 1673.

La question *des espèces eucharistiques* semble avoir été l'une de celles qui intéressèrent le plus vivement les théologiens appartenant à l'ordre des minimes. Le P. Salier (1615-1707) consacra même à cette question un volume entier : *Historia scolastica de speciebus eucharisticis*, Lyon, 1687. C'est un travail de théologie positive.

Les minimes ne négligaient pas la théologie proprement scolastique et spéculative. Jamais cependant, ils ne constituèrent une école ayant ses thèses propres, à la façon des écoles dominicaine ou franciscaine. Les théologiens que nous allons citer se rattachent avec une liberté plus ou moins grande aux écoles déjà existantes, en particulier au thomisme.

En 1654, le P. Ruteau († 1657) donnait au public un *Commentarium in Iam partem Divi Thomæ : de Deo uno*, Anvers, et en 1656. L. Lallemandet († 1660) cherchait à rester fidèle au Docteur angélique tout en ménageant Duns Scot dans le *Cursus theologicus in quo discussis hinc inde thomistarum et scotistarum præcipuis fundamentis decisiva sententia pronuntiatur*, Lyon, 1656. En Espagne, le P. F. Palanco (1657-1720) se montre résolument thomiste et rejette le système moliniste de la grâce dans son traité *De providentia Dei concordata cum humana libertate et sanctitate divina*, Salamanque, 1692. Le P. A. Boucat de Bourges, cf. art. Boucat, est lui aussi un représentant de l'école thomiste dans les 5 volumes de sa *Theologia patrum dogmatica scolastica-positiva*, Paris, 1718-1726, ouvrage vraiment excellent où il expose avec ampleur les opinions adverses. Cet ouvrage contient les onze traités suivants : 1. *De Deo uno ejusque attributis in genere*. 2. *De invisibilitate et visibilitate Dei*. 3. *De intellectu et scientia Dei*. 4. *De voluntate Dei*. 5. *De Deo trino*. 6. *De Deo creatore et præmotore, de angelis, de opere sex dierum et de homine*. 7. *De Deo incarnato*. 8. *De gratia mediatoris*. 9. *De actibus humanis*. 10. *De Deo pastore : ubi de fide et charitate, de regulis fidei, maxime vero de Scriptura sacra, de Ecclesia et conciliis*. 11. *De sacramentis tam in genere quam in speciali*. — Dans ses leçons de théologie publiées sous ce titre : *In sacram de Deo scientiam dissertationes selectæ historicæ scolasticæ*, Naples, 1730-1739, le P. Perimezzi, (1670-1740) fit une part égale aux opinions de saint Thomas, de Vasquez et de Suarez.

Après les théologiens dogmatiques, il faudrait citer les moralistes, les exégètes, rappeler à ce propos le nom de Mersenne, et y ajouter celui du P. Rangueil († 1623) auteur d'un commentaire sur les livres des Rois, et du P. Masson (1620-1700) qui composa divers travaux sur l'Ancien Testament. La place des minimes dans le renouveau mystique du XVIIe siècle mériterait d'être étudiée de plus près : il faut nous borner à citer quelques noms et quelques livres, par exemple la *Theologia mystica* du P. G. Lopez Navarro, Madrid, 1612, et la *Théologie mystique de saint François de Paule*, par le P. Adrien Roussel, Munich, 1653. Il ne leur suffit pas d'ailleurs de commenter les enseignements de leur saint fondateur : tout en restant fidèles à la devise *caritas* qu'il leur avait laissée, ils surent se mettre à l'école des écrivains plus récents, de saint François de Sales notamment, dont le P. Rouillart publia, en 1635, le *Testament évangélique* suivi peu après par le *Bouquet mystique*.

Parmi les minimes qui exercèrent une influence religieuse profonde par leurs écrits et par leur vie, l'un des plus notables est le P. Simon Martin († 1653), hagiographe, qui fut surnommé le prince des chronologistes et se querella avec Petau : écrivain spirituel, il traduisit les œuvres de Louis de Grenade. Le P. Nicolas Barré (1621-1686) religieux très fervent, directeur goûté, fonda l'Institut des écoles charitables du Saint-Enfant-Jésus (Dames de Saint-Maur). Cf. sa *Vie* par le P. Henri de Greizes, Bar-le-Duc, 1892. Le P. Giry (1638-1688), cf. art. Giry, continua en hagiographie l'œuvre du P. Martin. Avant de se livrer à ses importants travaux théologiques, le P. Boucat avait fait paraître, à l'époque du quiétisme, un petit volume sur le *Repos en Dieu*, Rouen 1696. Au XVIIIe siècle, le P. Michel-Ange Marin (1698 1767) chercha à adapter la spiritualité à différentes catégories de personnes : de là les titres amusants de ses ouvrages : *Adélaïde de Wisbourg ou la pieuse pensionnaire*, Avignon, 1744; *Virginie ou la Vierge chrétienne*, Avignon 1752. Il compila également une énorme *Vie des pères du désert*, 1764. Voir son article.

L'œuvre littéraire des minimes est donc considérable ; il sera possible de compléter le tableau sommaire que nous avons essayé d'en présenter, en parcourant les ouvrages assez nombreux que les minimes ont consacrés à l'histoire de leur Ordre. En premier lieu, le *Chronicon generale ordinis Minimorum*, Paris, 1634, par le P. Lanovius (de la Noue, 1595-1670) qui avant la publication du grand travail du P. Roberti était celui où il était possible de trouver le plus grand nombre de renseignements relatifs à l'histoire de l'ordre au XVIe et dans le premier quart du XVIIe siècle. Outre l'*Histoire générale de l'Ordre*, 1624, de Dony d'Attichy, il faut mentionner la *Cronica generale de la Orden de los Minimos*, Madrid, 1619, par le P. de Montoya, et le *Diarium Minimorum*, Paris, 1709, par le P. Thuillier.

La Révolution devait porter un coup terrible aux minimes, surtout à leurs couvents français. Dans les années qui précédèrent la crise, le P. Jacquier (1711-1788) de Vitry-le-François devint célèbre par ses travaux scientifiques et philosophiques. C'est dans l'école de Brienne tenue par les minimes que fut élevé Napoléon Bonaparte.

L'ordre des minimes survécut à la Révolution, particulièrement en Italie, où il compte encore à l'heure actuelle un petit nombre de couvents.

Aux ouvrages cités dans le texte, il faut ajouter : Pour la Vie de saint François de Paule, les Bollandistes, *Acta sanctorum*, 2 avril; P. A. Dondé, *Les figures et l'abrégé de la vie, de la mort et des miracles de S. François de Paule*, Paris, 1681; Giry, *Vie de S. François de Paule*, Paris, 1699; Pradier, *idem*, Paris, 1902. Pour l'histoire des minimes, consulter surtout : Roberti, *Disegno storico dell'ordine de Minimi della morte del santo Institutore fino ai nostri tempi*, t. I, (1507-1600), Rome, 1902, t. II (1600-1790), Rome 1909, t. III (1700-1800), Rome, 1922; pour les minimes de Brienne, cf. abbé Prévost dans *Mémoires de la Société académique de l'Aube*, t. LXXIX, 1915, p. 163-283.

E. Dumoutet.

MINISTRE DES SACREMENTS. —

Un sacrement est un signe sensible qui, en vertu de l'institution de Jésus-Christ, produit dans celui auquel il est appliqué la grâce qu'il représente. Celui qui accomplit le signe sacramentel est le ministre du sacrement. Nous dirons : I. Qui peut être ministre du sacrement. II. Les conditions qu'il doit remplir pour que le sacrement soit validement et licitement administré (col. 1779). III. Le rôle exact qui lui revient (col. 1787). IV. L'obligation qui lui incombe, en certains cas, de donner ou de refuser les sacrements (col. 1791).

I. Qui peut être ministre d'un sacrement? — 1° *Seul un homme (homo) vivant peut administrer un sacrement*. — Il est à peine besoin de le prouver. C'est à son Église de la terre que Jésus a confié ses sacrements; c'est *à* des hommes qu'il a donné le pouvoir de les conférer.

Un ange ne saurait donc être ministre d'un sacrement. Saint Jean Chrysostome voyait, dans cette préro-

gative des hommes, et particulièrement des prêtres, une preuve de la sublimité du sacerdoce : « C'est à des hommes, vivant sur terre, que Dieu a confié la charge de dispenser les dons célestes; il leur a donné un pouvoir qu'il n'a accordé ni aux anges, ni aux archanges. » *De sacerdotio*, l. III, n. 5, *P. G.*, t. XLVIII, col. 643. Le catéchisme du Concile de Trente résume ainsi la pensée de l'Église sur ce point : *Quamvis Deus sacramentorum auctor et dispensator sit, ea tamen, non per angelos, verum per homines ministrari in Ecclesia voluit.* P. II, c. I, n. 22.

Divers faits miraculeux sont cités en sens contraire. Saint Thomas parle de certaines traditions d'après lesquelles des anges auraient consacré des églises, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXIV, a. 7; ce n'est pas là un sacrement. On rappelle que des anges donnèrent le viatique à plusieurs saints, par exemple à saint Stanislas Kostka, Lépicier, *Tractat. de sacramentis in communi*, Paris (1921), p. 232; mais la communion existe indépendamment de la personne qui la donne. On invoque d'autres traditions merveilleuses, cf. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1914, t. III, n. 53; mais, à supposer même que ces faits soient vraiment authentiques, il semble qu'il faudrait y voir des moyens extraordinaires employés par Dieu pour donner sa grâce, moyens qu'il lui aurait plu de choisir semblables aux rites sacramentels, mais qui ne sont pas des sacrements à proprement parler. La chose est d'ailleurs trop exceptionnelle pour qu'il soit utile de la discuter davantage.

2° *Mais tout homme ne peut indistinctement administrer tout sacrement.* — Il faut, du moins pour la plupart, être spécialement accrédité par une consécration, qui est, ou l'ordination sacerdotale, ou la consécration épicopale. Le concile de Trente l'a expressément défini en ces termes : *Si quis dixerit christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, anathema sit.* Sess. VII, *De sacram. in genere*, can. 10, Denzinger-Bannwart, n. 853. Cette définition visait directement l'erreur de Luther qui, dans son *De captivitate Babylonis*, affirmait que tous les chrétiens avaient des pouvoirs égaux, sans distinguer entre prêtres et fidèles; une proposition appliquant ce principe à l'absolution des péchés avait précédemment été condamnée par Léon X, Bulle *Exsurge, Domine*, du 15 juin 1520, prop. 13, Denzinger-Bannwart, n. 753. Mais en réalité, c'était l'erreur de tous les anarchistes de l'Église, de tous ceux qui, depuis Montan jusqu'aux vaudois, avaient nié les droits et privilèges de la hiérarchie et du sacerdoce. Cf. Innocent III, profession de foi imposée aux vaudois, Denz-B., n. 424 ; IVᵉ conc. du Latran, condamnation des Albigeois, *ibid.*, n. 430.

C'est qu'en effet, dans l'administration des sacrements, l'homme n'agit pas en son nom, mais au nom du Christ qui les a institués et continue à agir par eux, au nom de l'Église à qui le Christ a confié les sacrements comme son bien propre. Il faut qu'il soit mandaté, autorisé par le Christ et par l'Église, et c'est l'ordination qui lui donne ce mandat officiel.

Jésus a fait le premier cette distinction entre ceux qui ont le pouvoir de donner les sacrements et ceux qui ne l'ont pas. Aux apôtres qu'il charge de continuer sa mission, Joa., XX, 21, il transmet son autorité pour sanctifier les âmes, pour baptiser, Matth., XXVIII, 19, pour absoudre, Joa., XX, 22-23, pour consacrer l'eucharistie, I Cor., XI, 24-25, pour oindre les malades, Jac., V, 14, pour se choisir des successeurs à qui ils transmettront à leur tour les mêmes pouvoirs. Act., XIII, 2-3; XX, 28; Tit., I, 5. Et ces pouvoirs, dans l'administration des sacrements, le prêtre ne les exerce qu'en s'identifiant avec le Christ, en se revêtant, pour ainsi dire, de la personnalité du Christ; c'est ce qu'indiquent les formules actuellement employées dans la plupart des sacrements, formules qui ne sont pas des prières, mais des affirmations prononcées avec l'autorité même du Christ : *Ego te baptizo, Ego te absolvo, Hoc est corpus meum...*

Sur ce point toutefois, il y a une certaine diversité entre les sacrements. Certains d'entre eux exigent absolument dans celui qui les confère une consécration; quelquefois, des circonstances exceptionnelles autoriseront un ministre extraordinaire non revêtu de la même dignité. De là les distinctions établies par les théologiens entre ministre consacré et ministre non consacré, ministre ordinaire et ministre extraordinaire; cf. Noldin, n. 27; Prümmer, n. 54.

1. *Baptême.* — C'est aux apôtres que Jésus a donné le pouvoir de baptiser, Matth., XXVIII, 19; le ministre *ordinaire* du baptême *solennel* sera le successeur des apôtres, au début, l'évêque seul, puis le prêtre. Actuellement le prêtre est ministre ordinaire du baptême et le diacre, ministre extraordinaire, *Codex jur. can.*, can. 738 et 741. Mais, parce que le baptême est absolument nécessaire pour être sauvé, à côté du baptême *solennel*, l'Église, interprète de la volonté divine, reconnaît le baptême *privé*, conféré, par une personne quelconque, can. 742. En ce cas, le ministre du baptême n'agit pas comme représentant officiel du Christ et de l'Église; il est un simple particulier venant au secours de son prochain, *non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXIV, a. 6, ad 3ᵘᵐ. Voir BAPTÊME, t. II, col. 284 sq.

2. *Confirmation.* — Le ministre *ordinaire* est, d'après l'usage actuel de l'Église latine, l'évêque seul : un prêtre peut en être ministre extraordinaire s'il en a reçu le pouvoir, soit par le droit, soit par indult particulier du Saint-Siège, can. 782. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1098 sq.

3. *Eucharistie.* — C'est un sacrement d'un type particulier, puisqu'il y a distinction entre le moment où il est réalisé (*conficitur*) et celui où il est administré. C'est pourquoi on pourrait distinguer deux ministres; celui qui *fait* l'eucharistie et celui qui la donne, d'une part le ministre du sacrifice de la messe et de la consécration, d'autre part le ministre de la communion qui est, à vrai dire, l'administration du sacrement. Dans le langage ordinaire, le premier seul est appelé proprement ministre de l'eucharistie. — Le pouvoir de consacrer n'appartient qu'aux prêtres, à l'exclusion de tout autre, can. 802. Mais une fois la consécration accomplie, si régulièrement il n'appartient qu'au prêtre de distribuer la sainte communion comme ministre ordinaire, can. 854, § 1, et au diacre comme ministre extraordinaire, *ibid.*, § 2, la communion donnée, dans des circonstances exceptionnelles, par un clerc inférieur ou même par un laïc serait valide, licite et fructueuse. Voir COMMUNION, t. III, col. 486 sq.

4. *Pénitence.* — Aux seuls apôtres Jésus a dit : « les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ». Joa., XX, 22-23; et des apôtres, ce pouvoir a passé aux prêtres, à l'exclusion de tout autre ministre, can. 871. De plus, comme l'absolution est une sentence et que le confesseur y fait office de juge, il doit posséder, outre le pouvoir d'ordre, la juridiction sur le pénitent qu'il absout, can. 872. Voir ABSOLUTION, t. I, col. 198 sq.

5. *Extrême-onction.* — L'épître de saint Jacques mentionne les prêtres comme seuls ministres de ce sacrement; eux seuls peuvent l'administrer validement, can. 938. Voir EXTRÊME-ONCTION, t. V, col. 2017 sq.

6. *Ordre.* — Le ministre de l'ordination est l'évêque seul; les ordres mineurs peuvent être conférés extraordinairement par certains prêtres en ayant reçu le pouvoir, can. 951.

7. *Mariage.* — C'est encore un sacrement tout spécial, puisqu'il n'est autre chose que le contrat de mariage élevé, pour les chrétiens, à la dignité de sacrement. Les ministres du sacrement sont donc les ministres du contrat, c'est-à-dire les contractants. Voir art. MARIAGE, t. IX, col. 2205 sq., 2255 sq.

3° *Le ministre doit être différent du sujet.* — Autrement dit, on ne peut se conférer à soi-même un sacrement.

C'est ce que déclarait Innocent III, dans une lettre du 28 juin 1206, à Bertold, évêque de Metz, qui l'avait questionné à propos d'un cas assez curieux : un juif, en danger de mort et n'ayant près de lui personne pour lui donner le baptême, s'était plongé dans l'eau en disant : « Je me baptise, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. » Le pape déclare invalide un pareil baptême, car, dit-il, « il faut que celui qui baptise soit distinct de celui qui est baptisé : cela ressort évidemment des paroles du Seigneur disant à ses apôtres : Allez, baptisez toutes les nations. Le juif dont il s'agit doit donc être à nouveau baptisé, mais par un autre, pour bien montrer que autre est celui qui baptise, autre celui qui est baptisé. » *Epist.*, CLIX, *P. L.*, t. CCXV, col. 986, Denz-B., n. 413.

Cette réponse ne concerne directement que le baptême; mais elle s'applique *a fortiori* aux autres sacrements qui sont moins nécessaires. Pour eux, comme pour le baptême, la forme requise pour la validité oppose nettement ministre et sujet : *ego te absolvo*, etc. Il faut excepter naturellement la distribution de la communion : en cas d'absolue urgence, un laïc pourrait se communier lui-même, et c'est la règle pour le prêtre qui célèbre la messe. Cf. Conc. Trident., sess. XIII, can. 10, Denz-B., n. 892.

II. CONDITIONS QUE DOIT REMPLIR LE MINISTRE DANS L'ADMINISTRATION D'UN SACREMENT. — En plus des conditions que nous venons d'énumérer et qui concernent sa personne même, il en est d'autres que le ministre doit réaliser en administrant le sacrement, faute desquelles le sacrement serait ou invalide ou illicite.

Plusieurs ont déjà été énumérées et il n'y a pas lieu de les exposer avec plus de développements.

Il faut, avant tout, que le ministre donne le sacrement tel qu'il a été institué par Jésus-Christ, sans en altérer la matière ou la forme. Il n'est pas le maître du sacrement, mais seulement son ministre. Une altération qui atteindrait l'essence du sacrement rendrait celui-ci inexistant. Une altération accidentelle volontaire serait une faute plus ou moins grave, selon son importance.

Il faut, de plus, qu'il accomplisse intégralement et correctement les rites, cérémonies et prières dont l'Église a voulu entourer le sacrement. Ministre de l'Église, il doit être fidèle à observer ses prescriptions et se garder de toute précipitation ou négligence qui les lui ferait omettre, comme de tout arbitraire qui les lui ferait modifier. D'où une certaine *attention* est requise. Voir ATTENTION, t. I, col. 2219.

C'est surtout l'*intention de faire ce que fait l'Église* qu'il doit avoir sous peine de ne pas donner un sacrement valide. Voir INTENTION, t. VII, col. 2271 sq. C'est, d'après les conciles, une condition absolue de validité, et même la seule, avec l'emploi de la matière et de la forme. Il suffit de rappeler les expressions du concile de Florence : *Omnia sacramenta tribus perficiuntur videlicet rebus tanquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conficientis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia; quorum si aliquid deest, non perficitur sacramentum. Decr. pro Armenis*, Denz.-B., n. 695. Le concile de Trente a également condamné comme hérétique quiconque soutiendrait : *in ministris, dum sacramentum conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia.* Sess. VII, *De sacr. in genere*, can. 11, Denz.-B., n. 854.

Deux questions seulement restent à traiter. Faut-il que le ministre ait la foi? faut-il qu'il soit en état de grâce?

1° *La foi.* — La question de la foi chez le ministre des sacrements fut soulevée dès le début du IIIe siècle. Avec saint Cyprien, elle revêtit une gravité exceptionnelle et faillit séparer de l'Église de Rome les Églises d'Afrique et certaines Églises d'Orient, qui ne voulaient reconnaître aucune valeur au baptême reçu dans l'hérésie. Ce furent ensuite les donatistes qui, à leur tour, niaient l'efficacité du baptême reçu dans l'Église catholique. Ce furent, postérieurement à ces grands courants, d'infinies variations de discipline, indice d'incertitudes doctrinales, qui faisaient réitérer les sacrements des hérétiques ou de ceux que l'on voulait bien leur assimiler. L'histoire de ces doutes, de ces discussions et de ces pratiques, quelquefois incohérentes, a été retracée à propos du baptême, voir BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 219 sq., et à propos de la confirmation, voir CONFIRMATION CHEZ LES PÈRES, t. III, col. 1049 sq. L'étude plus détaillée et plus complète en a été faite, après dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans *Theolog. cursus complet.* de Migne, t. XX, col. 118 sq., 183 sq. et 882 sq., par Saltet qui, à propos des réordinations, étudie très doctement toutes les réitérations des sacrements donnés par des ministres hérétiques ou indignes. *Les réordinations, étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907. Il ne semble pas utile de recommencer ce travail, mais plutôt de mettre en lumière les affirmations de la vraie doctrine auxquelles ces divers faits ont donné occasion.

En face de saint Cyprien et des conciles de Carthage qui soutenaient la nécessité de rebaptiser les hérétiques, le pape saint Étienne dresse la doctrine et la pratique de l'Église romaine. De ses déclarations il n'est resté que des fragments très courts, conservés dans les écrits de Cyprien ou de Firmilien de Césarée qui les réfutaient : on peut cependant reconstituer suffisamment la pensée du pape. Il veut avant tout qu'on s'en tienne à la tradition et qu'on ne rebaptise pas les hérétiques qui se convertissent, mais seulement qu'on leur impose les mains pour la pénitence. S. Cyprien, *Epist.* LXXIV, 1, éd. Hartel, p. 799 Denz.-B., n. 46. Cette décision, le pape la fonde sur la valeur du baptême en lui-même, indépendamment de la valeur personnelle de celui qui le confère : « Il ne faut pas considérer celui qui baptise; le baptisé peut obtenir la grâce par l'invocation de la Trinité, des noms du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » *Firmilian. epist. ad Cypr. contra epistolam Stephani* = Cypr. epist., LXXV, 9, Hartel, p. 815. La grâce du Christ et sa sainteté sont capables de conquérir les âmes, même en dehors de l'Église, *ibid.*, 12, p. 818, et « quel que soit celui qui est baptisé, où qu'il le soit, pourvu qu'il le soit au nom du Christ, il reçoit de suite la grâce du Christ ». *Ibid.*, 18, p. 822. Cf. *Epist.*, LXXIV, 5, p. 803.

Le concile d'Arles, en 314, revient sur la même question, soit à propos des rebaptisants d'Afrique, soit peut-être à propos des donatistes, et semble la trancher définitivement par son canon 8 ainsi conçu : *De Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si aliquis de hæresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.* Mansi, *Concil.*, t. I, col. 472; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 285.

Les donatistes refusèrent, pendant longtemps, de

reconnaître le baptême donné par les catholiques. Cette attitude motiva une nouvelle affirmation de la doctrine de la part de saint Optat de Milève et de saint Augustin. Saint Optat, après avoir rappelé l'ordre donné par le Christ à ses apôtres de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ajoute : *In quo baptizarentur gentes, a Salvatore mandatum est; per quem baptizarentur, nulla exceptione discretum est. Non dixit apostolis : Vos facite, alii non faciant. Quisquis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizaverit, opus apostolorum implevit. De schismate donatistarum*, l. V, 7, *P. L.*, t. XI, col. 1058. Ayant ainsi affirmé sans restriction la validité de tout baptême conféré dans la forme voulue, l'évêque de Milève manque du courage et de la logique nécessaires pour aller jusqu'au bout des conclusions de son principe; peut-être était-il influencé par le souvenir de saint Cyprien, par les incertitudes et les distinctions où se complaisaient les églises d'Orient. Lui aussi distingue : parmi ceux qui sont hors de l'Église, il y a les schismatiques qui ont gardé la foi complète, et il y a les hérétiques qui, « ayant abandonné le symbole », n'ont plus sur la Trinité qu'une foi défaillante et incomplète; des premiers, et en particulier des donatistes, le baptême est valide; mais les seconds n'ont que des baptêmes faux; car il n'est pas possible « qu'un souillé puisse laver, un impur purifier, un tendeur d'embûches redresser, un perdu délivrer, un coupable pardonner, un condamné absoudre. » *Ibid.*, l. I, 12, col. 907.

Il semble que cette phrase ait été assez usitée chez les donatistes : peut-être même est-elle textuellement empruntée à l'un de leurs prédicants, car saint Augustin emploie des formules analogues pour résumer l'idée donatiste qu'il va réfuter : *Numquid divinæ legis censura patietur ut vivificare quemquam mortuus possit, curare vulneratus, illuminare cæcus, vestire nudus et mundare pollutus? Contra epist. Parmeniani*, l. II, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 73. Saint Augustin traite la question avec une logique vigoureuse et une admirable profondeur. Pour lui, tout baptême, ou plutôt tout sacrement, sans exception, est valide, pourvu qu'il soit donné avec la forme voulue par le Christ. Et il en donne les raisons. La première est que les prêtres, même indignes, même tombés dans l'hérésie, gardent le caractère sacerdotal et les pouvoirs qui lui sont attachés. Ceux qui se séparent de l'Église, disaient les donatistes, ne perdent pas leur baptême, mais ils n'ont plus le pouvoir de baptiser. C'est faux, répond l'évêque d'Hippone; le pouvoir donné par l'ordination est inamissible. *Non eis ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos... Sicut habent in baptismo quod per eos dari possit, sic in ordinatione jus dandi, utrumque quidem ad perniciem suam. Cont. epist. Parmen.*, l. II, 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 67. Cf. *Contra Cresconium*, l. II, 12-14, *ibid.*, col. 474. La seconde raison, c'est que le ministre du sacrement n'agit pas en son propre nom et par sa vertu personnelle, mais au nom du Christ; c'est le Christ qui, ayant attaché aux sacrements la grâce divine, continue à la donner par le ministère de ceux qui les confèrent; c'est lui qui agit en eux et par eux. Quel que soit donc le ministre, qu'il soit Pierre ou Judas, c'est toujours le Christ qui baptise, le Christ qui sanctifie; l'indignité du ministre humain n'arrête pas la grâce de Dieu. Cette idée très profonde, nous la retrouverons quand nous exposerons le rôle du ministre des sacrements : les textes du saint Docteur y seront plus à leur place.

En Orient, l'incertitude persistait cependant, spécialement à l'égard des hérétiques qui n'avaient pas la foi intacte à la Trinité. Le concile de Nicée, par exemple, distingue entre les diverses hérésies; il accepte le baptême et l'ordination des cathares et ordonne de les recevoir dans l'Église, moyennant certaines conditions, can. 8, Mansi, t. II, col. 671; Hefele-Leclercq, t. I, p. 576; au contraire il ordonne de rebaptiser les paulianistes, can. 19, Mansi, col. 675; Hefele-Leclercq, p. 615, c'est-à-dire probablement les membres des sectes antitrinitaires, Saltet, *op. cit.*, p. 38. La même sévérité était réclamée vis-à-vis des ariens, qui ne croyaient pas à la divinité du Fils, par saint Athanase, *Orat. IIa contra arianos*, 52, *P. G.*, t. XXVI, col. 237. Saint Basile rejette le baptême des encratites, « puisqu'ils regardent Dieu comme auteur du mal », et des montanistes qui, au dire du saint Docteur, « baptisaient au nom du Père et du Fils et de Montan ou de Priscille ». *Epist.* CLXXXVIII, *Ad Amphilochium*, can. 1, et CXCIX, can. 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 667 sq. et 731. De même un concile de Laodicée (?), entre 343 et 381, refuse toute valeur au baptême donné par les montanistes à cause de leurs erreurs sur la Trinité, can 8, Mansi, t. II, col. 565; cf. ici, t. VIII, col. 2612. Alors même que l'on acceptait le baptême de certains hérétiques, on rejetait parfois leur confirmation ou leur ordination. Ce même concile de Laodicée reconnaît le baptême des novatiens, des photiniens et des quartodécimans, mais ordonne de leur réitérer la confirmation et l'ordination, can. 7. A Constantinople, au Ve siècle, on réitérait à peu près généralement ces deux sacrements à ceux qui les avaient reçus dans l'hérésie. Saltet, *op. cit.*, p. 49.

Pendant que l'Orient était ainsi dans la confusion des pratiques et des doctrines, Rome maintenait avec fermeté la vraie direction. Le pape Sirice écrit en 385 à Himérius, évêque de Tarragone : « Tu m'as signalé que beaucoup de gens baptisés par les impies ariens se hâtent de venir à la foi catholique et que quelques-uns de nos frères veulent les baptiser à nouveau. Cela n'est pas permis : l'Apôtre le défend et les canons l'interdisent... Envers eux, nous agissons comme envers les novatiens et les autres hérétiques : nous les agrégeons à l'assemblée des catholiques par la seule invocation du Saint-Esprit, au moyen de l'imposition des mains de l'évêque. C'est la pratique de tout l'Orient et de l'Occident. Il ne convient pas que tu t'écartes en quelque chose de cette manière de faire, si tu ne veux être séparé de notre communion par une sentence synodale. » *Epist.*, I, 2, *P. L.*, t. XIII, col. 1133.

C'est la même ligne de conduite que trace le pape saint Innocent Ier. Pour tous les hérétiques, baptisés dans l'hérésie et qui viennent à se convertir, la loi (*nostræ lex est Ecclesiæ*) est qu'on les reçoive par l'imposition des mains, sans qu'on puisse les promouvoir à la cléricature, *Epist.*, XVII, 8, *P. L.*, t. XX, col, 531. Le pape répète la même direction à l'évêque d'Antioche, en l'appliquant spécialement aux convertis de l'arianisme : il reconnaît leur baptême puisqu'on le leur a conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; mais il ne croit pas qu'ils aient reçu le Saint-Esprit que donne la confirmation, ni « sa plénitude » dans l'ordination; on devra donc les confirmer et on ne reconnaîtra pas les ordres qu'ils auraient reçus. *Epist.*, XX, 4, *ibid.*, col. 550. Il sait cependant que le concile de Nicée a distingué deux catégories chez les hérétiques, qu'il a accepté le baptême des uns et rejeté celui des autres; il explique cette distinction par le fait que certains hérétiques baptisent correctement au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ce que ne font pas les autres : *Paulianistæ in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti minime baptizant, et novatiani iisdem nominibus tremendis venerandisque baptizant. Epist.*, XVII, 10, *ibid.*, col. 533.

La même solution pratique est donné par saint Léon le Grand; il dit, par exemple : « S'il est certain que quelqu'un a été baptisé par des hérétiques, on ne doit en aucun cas lui réitérer le sacrement de la régénéra-

tion; on lui donnera seulement ce qui lui a manqué pour que, par l'imposition des mains de l'évêque, il reçoive la force du Saint-Esprit. » *Epist.*, CLXVI, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 1194.

Qu'était en réalité cette imposition des mains que l'on faisait sur les nouveaux convertis? Au début, ce ne devait être qu'une cérémonie de réconciliation avec l'Église; le pape saint Étienne parle d'une imposition des mains *in pœnitentiam*. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1128. Dans les textes postérieurs, on attribue à cette cérémonie la vertu de donner le Saint-Esprit. Peut-être est-ce le sacrement de confirmation : il semble bien qu'il en soit ainsi, par exemple pour saint Innocent et saint Léon. Dans diverses sectes hérétiques, en effet, et en particulier chez les novatiens, le rite de la confirmation était mutilé; les novatiens en avaient supprimé la *consignatio* avec le chrême, Saltet, p. 36-37; d'autres sans doute avaient omis quelque autre partie. C'est ce qui expliquerait la variété des rites de réconciliation que l'on employait, au témoignage de saint Grégoire le Grand, selon les catégories d'hérétiques : aux uns, à ceux, qui n'avaient pas été baptisés au nom des trois personnes, on donnait le baptême; les autres « sont ramenés au sein de l'Église ou par l'onction du chrême, ou par l'imposition de la main ou par le seule profession de foi ». *Epist.*, l. XI, LXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1205 sq. Ce n'aurait donc pas été, du moins dans plusieurs cas, une réitération de la confirmation, puisque ce sacrement n'avait pas été donné. Voir dom Chardon, *Histoire des sacrements*, p. 184 et sq. Que cela n'ait pas eu lieu assez fréquemment, il serait, par contre, bien téméraire de l'affirmer.

Une difficulté plus sérieuse s'élève à propos des faits bien connus de réordinations. M. Saltet étudie dans tous les détails l'annulation des ordinations faites par les papes Constantin, Formose ou Léon VIII, p. 101 sq., p. 152 sq., 168 sq., celle des ordinations entachées de l' « hérésie simoniaque » par saint Léon IX p. 181 sq. Ce ne sont pas seulement des mesures disciplinaires, des sanctions destinées à empêcher d'exercer l'ordre reçu ou même à réduire à l'état laïque; on prétend bien que cet ordre lui-même n'existe pas, que l'ordination est invalide parce que donnée par un indigne, qu'il y a lieu de la réitérer comme si elle n'avait jamais eu lieu. Jean VIII fait réordonner l'évêque de Verceil ordonné par un évêque déposé, Saltet p. 149 sq.; les clercs ordonnés par Formose sont considérés comme laïcs et déposés à moins qu'ils ne veuillent se faire réordonner, *ibid.*, p. 154 sq.; Jean XII dépose les clercs ordonnés par Léon VIII et leur fait écrire et signer cette déclaration : « Mon père n'avait rien, il ne m'a rien donné. » Saltet, *op. cit.*, p.170.

Évidemment des décisions de ce genre ne passaient pas sans protestations. La science théologique subissait une éclipse presque totale, pas assez pourtant pour que l'on acceptât sans rien dire de pareilles monstruosités. Les ordinations de Formose, par exemple, cassées d'abord par le concile *cadavérique* de 897, furent déclarées valides par Théodore II, 897, et par Jean IX, 898, avant d'être à nouveau cassées par Sergius III. Et cette dernière décision provoqua plusieurs traités où la doctrine est rappelée, où l'analogie entre le baptême et l'ordination est mise en lumière, où la réitération de ces sacrements est condamnée comme un acte hérétique. Saltet, *op. cit.*, p. 156 sq.

Ce sont des faits cependant, des faits exceptionnels sans doute, mais qui se reproduisent à diverses reprises, et cela à Rome même. Ils sembleraient de nature à jeter un doute sur la continuité et la fermeté de la doctrine traditionnelle, soit au sujet du caractère indébile que l'ordination produit et qui empêche de la renouveler, soit au sujet du rôle attribué au ministre et des conditions de moralité ou d'orthodoxie qu'il doit remplir. Il est certainement difficile d'expliquer ces faits autrement que ne le font dom Chardon, col. 893, et Saltet, p. 392, c'est-à-dire par des « déformations doctrinales temporaires », dans lesquelles il entre de l'ignorance ou, si l'on veut, de l'oubli, mais surtout beaucoup de passion, de rancune contre les personnes ou de zèle contre des abus trop criants. M. Saltet ajoute ces réflexions très justes : « La doctrine relative aux conditions de validité du sacrement de l'ordre présente (à cette époque) l'exemple d'une régression doctrinale, la plus caractéristique peut-être de la longue histoire de la théologie. La raison en est que cette doctrine intéresse non seulement la spéculation, mais plus encore la pratique quotidienne, la vie de l'Église et même, à certaines époques de l'histoire, la politique. Dans ces conditions, elle devait subir, plus que toute autre, le contre-coup des grandes crises de l'histoire ecclésiastique. » *Op. cit.*, p. 392. Pour ce qui est des hésitations relatives à la valeur du sacrifice de la messe offert par le ministre indigne, voir art. MESSE, col. 1003, 1040, 1047, 1067.

Quand ces crises furent passées et que s'ouvrit la période des sereines spéculations théologiques, la doctrine retrouva son éclat et sa netteté. Après certaines hésitations des canonistes de Bologne, au sujet des ordinations reçues dans l'hérésie, Saltet, *op. cit.*, p. 298 sq., les théologiens retrouvent le terrain solide. Saint Thomas affirme que la foi du ministre n'a aucune influence sur la validité du sacrement, pour la raison, déjà développée par saint Augustin, que le ministre agit, non en son nom, mais au nom et par la vertu du Christ. *Minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 9. Il n'y aurait d'exception que dans le cas où le défaut de foi aurait pour effet le défaut d'intention, si le ministre, ne croyant pas à l'efficacité du rite sacramentel, l'accomplit par moquerie et sans vouloir faire ce que fait l'Église. *Ibid.*, ad 1um.

Telle était évidemment la pensée qui dirigeait les Pères du concile de Florence lorsque, énumérant les éléments essentiels de tout sacrement, ils n'en trouvaient que trois : la matière, la forme et le ministre ayant l'intention de faire ce que fait l'Église, — ou encore quand, à propos du baptême, ils rappelaient que le ministre n'en est que la cause instrumentale et que le baptême est réalisé par l'acte du ministre, avec une formule qui l'exprime en invoquant la sainte Trinité. *Decr. pro Armenis*, Denzinger-Banwart, n. 695 sq.

Le concile de Trente fut plus formel à propos du baptême; il définit que la foi du ministre n'est pas nécessaire à sa validité : *Si quis dixerit baptismum qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit.* Sess. VII, *De baptismo*, can. 4. Il est intéressant de noter que, dans les projets de canons qui furent présentés à la congrégation générale qui préparait immédiatement la session solennelle, le mot *hérétique* était expliqué ainsi : *dato etiam quod hæreticus de baptismo, de sancta Trinitate, aut de intentione Ecclesiæ aliter sentiat quam oportet.* Theiner, *Acta genuina conc. Trident.*, t. I, p. 457; *Conc. Tridentinum*, Fribourg-en-B., 1911, t. V, p. 985. C'était une évidente allusion aux incertitudes qui avaient existé autrefois. L'incise fut supprimée sur le désir de certains des Pères, sans que la raison de ce désir soit mentionnée.

Pour les autres sacrements, il n'est donc pas de *foi* que leur validité ne dépend pas de l'orthodoxie de celui qui les confère. Quelques théologiens, se fondant sur les faits que nous avons cités, ont pensé que la

confirmation ou l'ordination données par des ministres hérétiques ne sont pas valides; dom Chardon en cite plusieurs, col. 189 et 893; leur opinion n'est pas hérétique, mais elle est, à bon droit, complètement abandonnée.

2° *L'état de grâce.* — Il faut étudier la question au point de vue de la validité du sacrement, à celui de sa licéité, et aussi des grâces accidentelles qui viennent des prières de l'Église.

1. *Un ministre en état de péché mortel peut-il validement conférer un sacrement ?* — Les partisans de la rebaptisation des hérétiques invoquaient volontiers un principe qui leur semblait être imposé par le bon sens : on ne peut donner ce qu'on n'a pas; les hérétiques, n'ayant pas la grâce, ne peuvent la donner; et pareillement les indignes.

Les Pères répondirent en rappelant le rôle secondaire et instrumental du ministre humain : il n'est dans le sacrement, que l'ouvrier de Dieu; or la valeur morale de l'ouvrier importe peu à l'efficacité de son action; seuls sont à considérer les pouvoirs dont il dispose et l'action de Dieu qui accompagne le rite posé par lui.

Il est inutile de multiplier les textes : la plupart de ceux que nous avons cités à propos de la foi du ministre pourraient être répétés ici, puisqu'ils affirment la validité de tout sacrement conféré dans la forme voulue par le ministre qui en a reçu le pouvoir. — Saint Ambroise recommande à celui qui veut recevoir le baptême de ne pas tant regarder la dignité personnelle du prêtre que sa fonction : *Non merita personarum consideres, sed officia sacerdotum. De mysteriis*, c. v, 27, *P. L.*, t. xvi, col. 397. Car, dit-il ailleurs, les sacrements sont l'œuvre de Dieu; nous, ministres humains, nous n'y apportons que notre collaboration : *Non mundavit Damasus, non mundavit Petrus, non mundavit Ambrosius, non mundavit Gregorius; nostra enim servitia, sed tua sunt sacramenta. Neque enim humanæ opis est divina conferre, sed tuum, Domine, munus est. De Spiritu Sancto*, l. I, prolog., 18, *ibid.*, col. 708. — Saint Augustin a trop bien mis en lumière le rôle du Christ qui continue à sanctifier les âmes par les sacrements, pour pouvoir hésiter. Après avoir lumineusement commenté le mot des disciples de Jean-Baptiste : *Ecce hic baptizat*, Joa., iii, 26, alors que Jésus ne baptisait pas lui-même, mais laissait ce ministère à ses disciples, Joa., iv, 2, il conclut : Maintenant encore, c'est le Christ qui baptise par ses ministres. *Si quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit. In Joannem*, tract. v, 12, *P. L.*, t. xxxv, col. 1424. — Saint Grégoire de Nazianze développe la même pensée que saint Ambroise : « Ne dis pas : je veux un évêque pour me baptiser..., ou si c'est un prêtre, je le veux célibataire, dans tout l'éclat d'une continence admirée et d'une vie angélique... Pour te purifier, il suffit que le prêtre soit approuvé et non condamné... Suppose deux anneaux, l'un d'or, l'autre de plomb, ayant tous deux la même image de l'empereur et l'imprimant sur la cire. Entre les deux images, y aura-t-il une différence? aucune... Toute la différence est dans la matière, non dans l'image. Ainsi tu dois regarder comme également capables de baptiser tous ceux qui remplissent ce ministère. Alors même que l'un serait plus vertueux que l'autre, le baptême a la même vertu. » *Orat.*, xl, 26, *P.G.*, t. xxxvi, col. 395.

Cette vérité ne fut jamais mise en doute dans l'Église, à moins que l'on ne prenne pour des doutes théoriques les faits de réordination; or, ceux-ci furent avant tout des solutions de circonstance dans lesquelles la politique ou la passion eurent autant de part que la doctrine. Les scolastiques, reprenant la pensée des Pères, mirent en pleine lumière le principe duquel découle la vraie solution, à savoir la place exacte du ministre dans le sacrement, son rôle dans la collation de la grâce. Le Christ en est l'auteur principal, les hommes qui donnent le sacrement ne sont que les fondés de pouvoir, les collaborateurs, les instruments du Christ. Dès lors qu'ils ont, par leur ordination ou autrement, le pouvoir d'administrer quelque sacrement, quel que soit leur mérite ou leur démérite personnel, leur pouvoir demeure et les sacrements conférés par eux sont valides. C'est ce qu'affirme, pour ne citer que lui, saint Thomas : *Minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi, et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis per quam quasi Christi vicarius constituitur. Quæst. disp. de veritate*, q. xxix, a. 5, ad 3um. Évidemment, si le ministre est digne, il représente mieux le Christ très saint qui agit par lui; mais, fût-il indigne, l'action du Christ n'en est pas arrêtée ni amoindrie : *Christus operatur in sacramentis et per bonos, tamquam per membra viventia, et per malos tamquam per instrumenta carentia vita. Sum. theol.*, IIIa, q. lxiv, a. 5, ad 2um. Par conséquent la malice, l'indignité morale du prêtre ou d'un ministre quelconque ne peut empêcher les fidèles de recevoir par lui la grâce que le Christ a mise dans le sacrement : *Non igitur malitia ministrorum impedit, quin fideles salutem per sacramenta consequantur. Cont. gent.*, l. IV, c. 77. Bien plus, entre deux sacrements identiques que donneraient deux ministres, l'un saint, l'autre pécheur, il n'y a pas de différence essentielle : c'est la même grâce qui coule par le sacrement, fruit non du mérite de l'homme, mais de la passion du Christ. *In forma sacramentorum non plus facit verbum a justo quam a peccatore prolatum, quia non operatur ibi meritum hominis, sed passio Christi et virtus Dei. Opusc.*, xviii (xxii) *De forma absolutionis*, c. 3, dans l'édition Vivès des *Œuvres* de saint Thomas, Paris, 1875, t. xxvii, p. 421.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'Église ait consacré officiellement cette doctrine. Aux vaudois, Innocent III impose une profession de foi où on les oblige de reconnaître que les sacrements sont valables, « même s'ils sont administrés par un prêtre pécheur », *Epist.*, l. XI, cxcvi, *P. L.*, t. ccxv, col. 1511, Denzinger-Bannwart, n. 424; Jean XXII condamna l'erreur contraire chez les fraticelles, Denz.-B., n. 488; le concile de Constance réprouva la proposition suivante de Wiclef : *Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat*, prop. 4, Denz.-B., n. 584; il imposa aux disciples de Wiclef ou de Jean Hus qui voulaient se convertir la reconnaissance de la vérité opposée, interrog. 22, Denz.-B., n. 672. Enfin le concile de Trente définit cette vérité dans sa session vii, sur les sacrements en général, can. 12 : *Si quis dixerit ministrum in peccato mortali exsistentem, modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit.* Denz.-B., n. 855.

2. *Licéité.* — Un ministre qui, officiellement et selon le rite solennel, conférerait un sacrement sans avoir l'état de grâce, commettrait un péché mortel.

Ainsi le requiert le respect dû au sacrement et à Dieu dont le ministre tient la place. *Omnia sacramenta*, dit saint Augustin, *cum obsint indigne tractantibus, prosunt tamen per eos digne sumentibus. Cont. epist. Parmen.*, l. II, 22, *P. L.*, t. xliii, col. 65. C'est l'affirmation de l'Église dans un de ses livres officiels : le Rituel romain donne aux prêtres cet avertissement : *Etsi sacramenta ab impuris coinquinari non possunt, neque a pravis ministris eorum effectus impediri, impure tamen et indigne ea ministrantes in æternæ*

mortis reatum incurrunt. De sacram. administr., 4.

La faute est mortelle d'après tous les moralistes. Saint Thomas fonde cette gravité sur deux motifs : *pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum, Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 6. De ces deux fondements, le premier surtout paraît important au Docteur angélique : c'est pourquoi il ne considère pas comme péché mortel l'acte du laïc ou même du prêtre qui, en cas de nécessité, donnerait le baptême d'une manière privée : n'étant pas officiellement représentant de Dieu, il manque de respect au sacrement, mais non plus directement à Dieu : *non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti. Ibid.* ad 3um. Saint Alphonse de Liguori, qui préfère l'opinion plus sévère, admet cependant que celle-ci soit probable et puisse être suivie en pratique. *Theol. mor.*, l. VI, n. 32. Quoi qu'il en soit, le prêtre étant, par office, ministre de la plupart des sacrements, le Rituel, après avoir rappelé l'excellence et la sainteté de ses fonctions, lui recommande de travailler sans relâche à sa sanctification et de mener une vie « intègre, chaste et pieuse », pour être toujours à même d'administrer les sacrements avec toute la dignité morale et le respect qu'exige son rôle : *meminisse in primis debet se sancta tractare, atque omni fere temporis momento ad tam sanctæ administrationis officium paratum esse oportere. Loc. cit.*, 3 et 4.

On trouvera chez tous les moralistes les détails pratiques qui se rapportent à cette nécessité de l'état de grâce pour administrer les sacrements, par exemple, Noldin, t. III, n. 32 sq.; Prümmer, t. III, n. 56 sq.

3. *Grâces secondaires.* — Le sacrement reste le même dans son essence et dans ses fruits, quel que soit le ministre qui le confère; la grâce que le fidèle y reçoit demeure identique, parce qu'elle est un don de Dieu, non un résultat de la valeur morale de l'homme. *Effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 2, ad 2um.

Cependant la dévotion personnelle ou la sainteté du ministre ne sont pas absolument sans efficacité. Au sacrement, toujours identique à lui-même, l'Église a ajouté, en effet, des prières et des cérémonies qui, récitées avec plus de piété, accomplies avec plus de dévotion, par un prêtre plus saint, obtiennent des grâces accidentelles plus abondantes. *Aliquid annexum impetrari potest suscipienti sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo. Ibid.*, a. 1, ad 2um. C'est pour cela qu'une messe célébrée par un saint, une absolution donnée par lui peuvent être plus efficaces. La messe ou l'absolution demeurent les mêmes; leur effet *ex opere operato* ne change pas; mais les prières qui les accompagnent, parce qu'elles sont d'un saint, ont, *ex opere operantis*, une vertu spéciale pour attirer les grâces de Dieu. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXII, a. 6.

III. Rôle du ministre. — Au fond de ces discussions et de ces incertitudes sur les conditions d'orthodoxie et de moralité que doit remplir le ministre des sacrements, la vraie question qui se posait, sans que l'on en eût toujours conscience était celle-ci : Quel est, dans le sacrement, le rôle du ministre? Dans l'œuvre de sanctification qui s'opère par le rite sacramentel, dans la production de la grâce que Dieu y a attachée, quelle part exacte lui revient? Tant que cette question ne fut pas pleinement élucidée, partout où elle reçut des réponses erronées, le doute ou l'erreur se traduisaient dans la pratique par des exigences excessives, par le refus de reconnaître les sacrements conférés par des hérétiques ou par des indignes. — Or, sur ce point, deux grands courants se sont affrontés.

1° *L'erreur.* — Selon les uns, le ministre donne vraiment la grâce; s'il ne l'a pas, il ne peut la donner. Le sacrement devient ainsi l'œuvre personnelle de celui qui le confère; le ministre l'accomplit en son propre nom; la grâce sacramentelle est dépendante de la grâce personnelle du prêtre, inexistante si le prêtre est lui-même dans le péché ou l'hérésie, plus ou moins abondante selon le degré de sainteté que possède le prêtre. Ainsi raisonnaient certains des évêques d'Afrique qui soutenaient saint Cyprien dans l'affaire de la rebaptization; au concile de Cathage, tenu par saint Cyprien en 256, plusieurs des évêques expriment leur avis par cette simple formule : « Ne possédant pas la grâce, les hérétiques ne peuvent la donner. » *P. L.*, t. III, col. 1070. Cette conception simpliste fut adoptée quelque temps par les donatistes, à en juger par les réfutations de saint Optat, *De schismate donat.*, l. V, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1052 sq., et de saint Augustin, *Contra litt. Petitiani*, l. II, c. XXXV, n. 82, *P. L.*, t. XLIII, col. 288; cf. *In Joan.*, tract. V, 13, et VI, 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1421, 1429. Elle reparut dans les erreurs cathares sous leurs diverses formes, dans les mouvements révolutionnaires qui, sous prétexte de protester contre la corruption de l'Église, niaient tout pouvoir sacramentel au pape, aux évêques ou aux prêtres prévaricateurs, dans les hérésies de Wiclef et de Jean Hus; cf. prop. 4 de Wiclef condamnée au concile de Constance : *Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat.* Denz.-B., n. 584.

Saint Cyprien était trop éclairé pour se contenter d'une théorie aussi peu théologique. Sans doute il lui arrive de l'exprimer dans sa nudité; il dit par exemple : *Quis potest dare quod ipse non habeat? aut quomodo potest spiritalia agere qui ipse amiserit Spiritum sanctum? Epist.*, LXX, 2, Hartel, p. 769. Mais il comprend bien que, pour la rendre acceptable, il faut la rattacher à une base dogmatique plus large et plus solide : cette base, il la trouve dans le dogme de l'unité de l'Église. On sait que saint Cyprien fut un des premiers et des plus vaillants champions de ce dogme; son traité *De unitate Ecclesiæ*, s'il n'est pas sans défauts, affirme avec une parfaite netteté la nécessité d'appartenir à la véritable Église, à la seule Église, si on veut arriver au salut. Il a formulé cette nécessité dans une expression aussi précise que celle à laquelle nous sommes habitués : *Habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*, c. VI, Hartel, p. 214. Pas de salut, pas de grâce en dehors de l'Église. Mais, faute d'avoir su distinguer dans l'Église le *corps* et l'*âme*, il aboutit à cette conclusion erronée que, les sacrements étant uniquement biens d'Église, le ministre n'y pouvant agir qu'au nom de l'Église, quiconque se trouve hors de l'Église est complètement exclu du domaine des sacrements, incapable de les donner, incapable de les recevoir. Autrement, dit-il, ce serait briser l'unité de l'Église hors de laquelle il n'y a pas de baptême, *Epist.*, LXX, 1, Hartel, p. 767 et 771 ; ce serait nier le privilège accordé par Dieu à son Église, privilège exclusif et qui n'appartient pas à l'hérésie, de posséder et de donner à ses enfants la pureté, la vie, la sainteté : *Si autem in lavacro, id est in baptismo, est generatio, quomodo generare filios Deo hæresis per Christum potest, quæ Christi sponsa non est? Si ergo hæc est dilecta et sponsa quæ sola a Christo sanctificatur et lavacro ejus sola purgatur, manifestum est hæresim, quæ Christi sponsa non sit, nec purgari, nec sanctificari lavacro ejus posse, filios Deo generare non posse. Epist.*, LXXIV, 6, Hartel, p. 804. Des raisonnements analogues furent également invoqués par plusieurs évêques du concile de 256. Primus de Misgirpa s'exprime ainsi : *Non (est) baptisma nisi in Ecclesia unum et verum; quia et Deus unus et fides una et Ecclesia una est in qua stat unum baptisma et sanctitas;* et un autre :

Mea sententia hæc est ut hæretici ad Ecclesiam venientes baptizentur, eo quod nullum foris apud peccatores remissionem peccatorum consequantur. P. L., t. III, col. 1055 et 1059.

2° *La vérité.* — A cette conception qui exagérait le rôle du ministre pour exiger de lui des conditions excessives, Rome, ou plutôt l'Église, a constamment opposé une doctrine plus large et finalement l'a fait prévaloir. Les sacrements sont, par eux-mêmes, *ex opere operato*, diront les théologiens, efficaces de la grâce; Dieu leur a tellement attaché une vertu sanctificatrice que, dès qu'ils sont correctement accomplis et reçus en dispositions convenables, ils produisent leur effet. Quelle que soit donc la valeur ou l'indignité du ministre, serait-il hérétique, schismatique, excommunié, pécheur public, pourvu qu'il accomplisse le rite sacramentel tel qu'il a été déterminé par le Christ ou par l'Église, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, le sacrement existe et il produit la grâce si rien dans le sujet ne le rend incapable de la recevoir. Le rôle du ministre se borne donc à accomplir le rite prescrit avec l'intention voulue; il est simplement celui qui pose le rite producteur de la grâce, et qui par son acte déclenche l'action sanctificatrice de Dieu.

Cette doctrine se trouve déjà implicitement dans la réponse du pape saint Étienne aux arguments des rebaptizants : dans le baptême, dit-il, il ne faut pas considérer la valeur du ministre, mais la puissance de l'invocation de la Trinité, S. Cyprien, *Epist.*, LXXV, 9 (lettre de Firmilien de Césarée), Hartel, p. 815 ; le nom du Christ, dit-il encore, est de toute efficacité pour sanctifier dans le baptême, à tel point que, quel que soit le baptisé ou l'endroit où on le baptise, si on le baptise au nom du Christ, il reçoit aussitôt la grâce du Christ, *Ibid.*, 8, col. 1169. C'était déjà affirmer l'efficacité objective du baptême, indépendamment de la foi du ministre; c'était réduire le rôle du ministre à accomplir le rite essentiel.

La pleine lumière n'était cependant pas faite, et, tout en acceptant le principe, plusieurs n'osaient l'interpréter avec la parfaite largeur qu'il comportait. Nous avons vu que saint Athanase, qui expliquait par l'invocation de la Trinité l'efficacité du rite baptismal, concluait qu'il fallait croire à la Trinité pour baptiser, *Orat. IIa cont. arian.*, 42, *P. G.*, t. XXVI, col. 237; et que saint Basile, qui croit de même que la vertu du baptême tient à la puissance des trois personnes et particulièrement du Saint-Esprit présent dans l'eau baptismale, refuse aux marcionites le droit de baptiser, parce qu'ils considèrent Dieu comme auteur du mal, et aussi aux montanistes qui tiennent le Saint-Esprit pour une créature, *Epist.*, CLXXXVIII, can. 1, et CXCIX, can. 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 667 sq., 731. Il fallut que l'hérésie donatiste réveillât la question et la fît résoudre par le clair génie de saint Augustin.

Déjà saint Optat pose nettement le principe. Il y a, dit-il, trois facteurs qui interviennent dans le baptême : la Trinité, la foi du croyant, le ministre. La Trinité demeure toujours la même, et aussi la foi de celui qui croit à la Trinité. Seule la personne du ministre est variable. Le sacrement n'est pas pour autant sujet à variation, car le ministre n'est pas le maître du sacrement, il n'en est que l'ouvrier: Dieu seul est le maître à qui le ministre ne fait que prêter son concours. *Operarii mutari possunt, sacramenta mutari non possunt. Cum ergo videatis omnes qui baptizant operarios esse, non dominos, et sacramenta esse sancta, non per homines, quid est quod vobis tantum vindicatis?... Concedite Deo præstare quæ sua sunt. Non enim potest id munus ab homine dari quod divinum est... Dei est mundare, non hominis. De schism. donat.*, l. V, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1052-1053.

Mais personne n'a dépassé la clarté et la vigueur avec lesquelles saint Augustin reprend et applique ce principe. S'il défend contre les donatistes la validité du baptême catholique, il accepte aussi bien le baptême donné par les hérétiques, quels qu'ils soient, parce que, dans le baptême, ce n'est pas le ministre apparent qui agit, c'est Jésus lui-même, et l'action du Christ garde son efficacité malgré l'indignité de ceux qui la déclenchent en accomplissant le rite sacramentel. C'est surtout dans ses *traités sur saint Jean* qu'il donne à sa pensée sa plus parfaite expression : postérieurs à la polémique donatiste, ils revêtent de ce fait une sérénité plus grande et une importance plus considérable. *Dictum est de Domino... quia baptizabat plures quam Joannes; deinde adjunctum est : Quamvis ipse non baptizaret, sed discipuli ejus. Ipse et non ipse; ipse potestate, illi ministerio; servitutem ad baptizandum illi admovebant, potestas baptizandi in Christo permanebat. Ergo baptizabant discipuli ejus, et ibi adhuc erat Judas inter discipulos ejus. Quos ergo baptizavit Judas, non sunt iterum baptizati..., quos baptizavit Judas, Christus baptizavit. Sic ergo quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit. Non timeo adulterum, non ebriosum, non homicidam; quia columbam attendo, per quam mihi dicitur : Hic est qui baptizat. Tract. in Joan.*, V, 18, *P. L.*, t. XXXV, col. 1424. *Quamvis multi ministri baptizaturi essent, sive justi, sive injusti, non (tribuitur) sanctitas baptismi nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est : Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto. Petrus baptizat, hic est qui baptizat, Paulus baptizat, hic est qui baptizat; Judas baptizat, hic est qui baptizat. Ibid.*, VI, 7, col. 1428.

Sans doute, les sacrements sont biens d'Église; c'est elle qui par eux continue l'œuvre de sanctification commencée par le Christ. Mais il n'en résulte pas que hors de l'Église ils n'aient aucune valeur. On doit dire bien plutôt que l'acte du ministre, même hérétique ou pécheur, qui confère un sacrement, devient vraiment un acte de l'Église, un acte du Christ. *Secura Ecclesia spem non ponit in homine..., sed spem suam ponit in Christo... de quo dictum est : Ipse est qui baptizat. Proinde homo quilibet minister baptismi ejus, qualemcumque sarcinam portet, non iste, sed super quem columba descendit, ipse est qui baptizat. Epist.*, LXXXV, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 311.

Ainsi se trouvait résolue la difficulté qu'avait dressée devant saint Cyprien sa théorie trop étroite de l'Église. Celle de saint Augustin est autrement *large*, car au fond de sa doctrine sacramentaire, il y a toute la théorie de l'âme de l'Église, théorie qu'il n'a pas formulée, mais qui évidemment est dans sa pensée. L'Église seule héritière des pouvoirs donnés par le Christ et des moyens de sanctification apportés par lui au monde, c'est l'Église catholique. Mais, par delà l'Église visible, il y a une foule d'âmes auxquelles s'étendent les bienfaits du Christ et l'action sanctificatrice de l'Église. La voie du salut et de la grâce n'est pas tellement enserrée de murs et de fourrés impénétrables que les âmes soient condamnées sans rémission si elles ne sont pas de l'Église; aux âmes de bonne volonté à qui il ne manque que la lumière, le salut est possible. Bien plus elles ont même à leur disposition les canaux de la grâce que le Christ a donnés à son Église et qui sont les sacrements; l'erreur involontaire où elles se trouvent, l'égarement ou l'indignité des ministres n'empêchent pas la divine efficacité de ces sacrements, et ainsi, éloignées de l'Église extérieurement, elles ne sont pas totalement soustraites à son action de salut.

Doctrine la plus large, elle est aussi la plus *sage*. Faire dépendre l'efficacité des sacrements de la valeur de celui qui les confère, ce serait jeter les âmes dans

des incertitudes inextricables : car pourrait-on savoir si le ministre du sacrement est vraiment digne, et donc capable de le conférer? Et à supposer même qu'il fût digne, que de problèmes se poseraient! Le sacrement varierait de valeur suivant la plus ou moins haute valeur du ministre; en réalité, chaque homme ayant sa valeur propre, il y aurait autant de sacrements que de ministres différents. Avec la doctrine qui affirme l'efficacité objective des sacrements, toute incertitude disparaît. Il n'est pas besoin, ainsi que le remarquaient saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze dont les textes ont été cités plus haut, de rechercher les ministres les plus distingués, les plus saints ou les plus élevés en dignité; pourvu qu'ils aient les pouvoirs requis et accomplissent correctement ce qu'il doivent accomplir, le sacrement existe, toujours identique à lui-même. Saint Augustin souligne expressément la sagesse pratique de cette doctrine : *Si pro diversitate meritorum baptisma sanctum est, quia diversa sunt merita, diversa erunt baptismata... Sunt alii aliis sanctiores, sunt alii aliis meliores. Quare ergo, si unus ab illo, verbi gratia justo, sancto, baptizetur, alius ab alio inferioris meriti apud Deum, inferioris gradus, inferioris continentiæ, inferioris vitæ, unum tamen et par et æquale est quod acceperunt, nisi quia hic est qui baptizat? In Joan.*, tr. VI, 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1428.

Cette doctrine sur le rôle du ministre des sacrements n'a pas été officiellement et en termes exprès consacrée par l'Église. Mais elle est affirmée par tous les théologiens à la suite de saint Thomas; elle est supposée par toutes les décisions concrètes qui affirment la validité objective du sacrement, quelles que soient les dispositions morales de celui qui le confère; elle est la conséquence de la doctrine de l'efficacité des sacrements *ex opere operato;* elle est, en somme, une partie intégrante de la théologie sacramentaire, et l'on ne peut la nier sans ébranler toute cette théologie elle-même.

IV. Obligation de donner ou de refuser les sacrements. — Il semble superflu de reproduire tous les détails pratiques dans lesquels descendent les moralistes. Il suffira, après avoir rappelé les lois formelles de l'Église, d'énoncer les règles générales qui doivent dicter au ministre des sacrements sa conduite.

1° *Obligation d'administrer les sacrements.* — 1. *Lois de l'Église.* — Parmi les devoirs du curé, le *Code de droit canonique* place celui « d'administrer les sacrements aux fidèles chaque fois qu'ils les demandent légitimement », can. 467, § 1. Ce devoir s'impose avec plus d'urgence quand il s'agit de malades, surtout de malades en danger de mort : les curés devront employer tous leurs soins à les réconforter par les sacrements, can 468. Car les laïcs ont le droit de recevoir du clergé les biens spirituels et surtout les secours nécessaires au salut, can. 682.

2. *Enseignement des moralistes.* — Ces dispositions légales ont besoin d'être interprétées et complétées par l'enseignement des moralistes. Ils distinguent parmi les ministres des sacrements, ceux qui sont pasteurs et ceux qui ne le sont pas; parmi les sacrements eux-mêmes, ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas.

Les *pasteurs*, c'est-à-dire tous ceux qui ont charge d'âmes, contractent, par leur fonction même, une obligation de justice vis-à-vis de leurs ouailles. Ils ne sont placés à leur tête que pour leur donner ce dont elles ont besoin pour leur vie spirituelle, et en particulier les sacrements. Leur responsabilité est donc gravement engagée : non seulement ils ne doivent rien faire pour écarter les fidèles des sacrements, mais il y a un minimum de zèle absolument obligatoire pour leur en faciliter l'accès. Certaines sévérités qui découragent, certains refus injustifiés, certaines nonchalances à se rendre à l'appel des âmes, tout cela nuit à l'intérêt spirituel des fidèles, tout cela est directement contraire au devoir d'état du pasteur : et parce qu'il s'agit d'intérêts graves et d'une obligation de justice, il est aisé d'arriver à une faute mortelle. Il faut remarquer cependant que le pasteur n'est pas tenu d'administrer par lui-même les sacrements; il peut se faire aider ou remplacer par un vicaire ou un autre prêtre. Ce qui importe, c'est que les fidèles puissent aisément recourir au ministère dont ils ont besoin.

Le devoir du pasteur est d'autant plus impératif qu'il s'agit de sacrements plus nécessaires au salut. Ce n'est plus seulement son temps, ses efforts, ses fatigues qu'il doit donner sans compter : s'il lui faut sacrifier sa vie pour sauver une âme, il le fera sans hésiter, se souvenant de la parole du Maître : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis », Joa., X, 11; il est condamné à l'héroïsme, sous peine de manquer gravement à son devoir. Ces sacrements nécessaires sont avant tout le baptême et la pénitence. Une décision de la Cong. du Concile, en date des 12 et 26 octobre 1576, faisait un devoir au curé d'administrer ces sacrements à ses paroissiens atteints par la peste, dût-il y contracter lui-même la maladie. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XIX. La plupart des théologiens en disent autant de l'extrême-onction et du viatique. Benoît XIV, par une décision du Saint-Office du 11 juillet 1751, demandait avec instance au vicaire apostolique d'Algérie, de procurer à ses administrés la sainte communion et l'extrême-onction, malgré la peste qui régnait dans le pays. Évidemment ce texte ne formule pas une obligation précise; et l'on peut discuter sur le caractère de nécessité que revêtent ces deux sacrements pour les malades en danger de mort. Mais un pasteur éclairé sur le prix des âmes, conscient de sa propre responsabilité et craignant de scandaliser, comprendra l'avis que lui donne Lehmkuhl : « Une crainte excessive et une trop grande prudence du curé ou d'autres prêtres est vraiment à blâmer; car les fidèles seront peu édifiés, ils seront plutôt scandalisés de voir le prêtre craindre à un tel point. Que le prêtre ait confiance en Dieu; en prenant quelques précautions dictées par une sage prudence, il écartera suffisamment le danger. Saint Charles Borromée a donné un parfait exemple d'héroïsme dans la charité, quand pendant la peste de Milan, il allait voir les pestiférés dans les hôpitaux, non seulement pour leur donner les sacrements nécessaires, mais pour leur administrer la confirmation. » *Theolog. moral.*, t. II, n. 51.

Quant aux prêtres qui ne sont pas pasteurs, ils n'ont aucune obligations de justice vis-à-vis des fidèles, mais seulement une obligation de charité. Si cette obligation est grave, si elle doit imposer des sacrifices et aller même jusqu'à mépriser la mort, les théologiens le déterminent d'après les règles qui établissent l'ordre à suivre dans la charité.

2° *Obligation de refuser les sacrements.* — 1. *Lois de l'Église.* — Le *Code* défend d'administrer les sacrements « aux hérétiques ou aux schismatiques, même s'ils sont dans l'erreur de bonne foi..., à moins qu'ils n'aient auparavant rétracté leur erreur et n'aient été réconciliés avec l'Église », can. 731, § 2. Pour ce qui regarde la communion, il distingue entre les fidèles qui sont publiquement indignes et ceux qui le sont en secret; aux premiers, on refusera la communion à moins qu'on ne les sache corrigés et repentants, et qu'ils n'aient réparé le scandale; aux autres, on la refusera également s'ils la demandent en secret, on l'accordera s'ils la demandent en public et qu'on ne puisse les passer sans scandale, can. 855. Le *Rituel romain* est plus explicite que le Code, mais en somme les dispositions sont les mêmes, tit. IV, c. I, *De sanctissimo eucharistiæ sacramento.* — Le ministre qui

oserait administrer un sacrement « à ceux à qui le droit divin ou le droit ecclésiastique défend de les recevoir » encourrait une suspense, *ferendæ sententiæ* et d'autres peines au jugement de l'évêque, can. 2364.

2. *Enseignement des moralistes.* — Ils distinguent ceux qui sont absolument incapables de recevoir le sacrement et ceux qui en sont indignes.

Donner un sacrement à quelqu'un qui est incapable de le recevoir validement, serait un sacrilège qu'aucun motif ne peut excuser.

Donner un sacrement à quelqu'un qui, sans être incapable, est indigne de le recevoir, est également défendu : c'est une question de respect du sacrement dont le ministre est le dispensateur et le gardien au nom du Christ ; et c'est aussi une question de charité, puisqu'en donnant un sacrement à un indigne, il coopérerait à un sacrilège. Cependant certaines complications très graves peuvent se présenter, qui excuseront ou même exigeront une exception à la règle, par exemple la crainte de violer le secret sacramentel, ou de scandaliser gravement les fidèles et de les écarter des sacrements, ou de nuire gravement à la réputation de celui dont on révélerait publiquement un péché secret. Les moralistes résument en trois règles pratiques la conduite à tenir : 1. On refusera toujours les sacrements à celui qui en est publiquement indigne. — 2. On les refusera au pécheur secret qui les demande secrètement. — 3. On ne les refusera pas au pécheur secret qui les demande publiquement. Ces règles se comprennent facilement; les détails d'application en sont donnés par tous les moralistes.

Pour la partie dogmatique et morale de cet article, on consultera les divers traités de théologie sacramentaire, en particulier : saint Thomas, *Summa theolog.*, IIIª, q. LXIV; Suarez, *De sacramentis*, éd. Vivès, Paris, 1860, t. XX, p. 238 sq.; De Lugo, *Tractatus de sacramentis in genere*, éd. Vivès, Paris, 1869, t. III, p. 369 sq.; Drouin, *De sacramentis in genere*, dans *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. XX, col. 1360 sq. ; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, th. XVI-XVIII, Rome, 1896, p.157 sq.; Lépicier, *Tract. de sacramentis in communi*, Paris, (1921), p. 217 sq.; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-B., 1914, t. VI, p. 102 sq.; Saint Alphonse de Liguori, *Theolog. moralis*, l. VI, tract. I, *De sacramentis in genere*, éd. Gaudé, Rome, 1909, t. III, p. 13 sq.; Noldin, *De sacramentis*, Inspruck, 1920, p. 17 sq.; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1915, t. III, p. 43 sq., etc.

Pour la partie historique, en plus des historiens de l'Église, comme Duchesne, dom Leclercq, voir dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Theol. cursus compl.* de Migne, t. XX ; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 106 sq.; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

L. GODEFROY.

MINUCIUS FÉLIX, apologiste chrétien (IIᵉ ou IIIᵉ siècle). — I. Le livre composé par lui. II. Caractères généraux. III. Auteur et date.

I. LE LIVRE. — 1° Lactance et saint Jérôme font mention, l'un et l'autre, d'un auteur chrétien qu'ils appellent Minucius Félix et à qui ils attribuent un livre ayant pour titre : *Octavius*. Lactance, *Divin. instit.*, I, XI, 55, édit. Brandt, *Corpus de Vienne*, t. XIX, p. 46, écrit : *Minucius Felix in eo libro qui* OCTAVIUS *inscribitur;* et V, I, 21 sq., p. 402, il le cite, avec Tertullien et Cyprien, comme l'un des apologistes chrétiens. Saint Jérôme, *Vir. ill.*, 58, *P. L.*, t. XXIII, col. 669, ajoute : *Minucius Felix, Romæ insignis causidicus, scripsit dialogum christiani et ethnici disputantis qui* OCTAVIUS *inscribitur;* cf. *Epist.*, LXX, 5 ; LX, 10; XLIII, 13; *In Is.*, l. VIII, præf., t. XXII, col. 668, 595, 502, t. XXIV, col. 289. On ne trouve pas d'autre mention de Minucius dans l'ancienne littérature chrétienne, sauf un mot de saint Eucher de Lyon († 450) : *Epistula parænetica ad Valerianum*, *P. L.*, t. L, col. 719 A. De l'auteur Lactance ni Jérôme ne savent rien d'autre que le titre de son livre et sa qualité d'avocat, qu'ils ont trouvée dans l'ouvrage même. A l'époque de Jérôme, il circulait aussi un ouvrage attribué au même Minucius : *De fato vel contra mathematicos*. L'auteur du *De viris* fait observer néanmoins que la différence de style qui se remarque entre les deux ouvrages rend cette attribution bien improbable. Le *De fato* a disparu sans laisser de traces; quant à l'*Octavius*, il s'est conservé dans un unique ms., le *Parisinus lat. 1661*, le cod. *Bruxell. 10 847* n'étant qu'une copie faite au XVIᵉ siècle sur le précédent.

2° Publié pour la première fois en 1543, l'*Octavius* ne fut pas d'abord identifié. Le premier éditeur, Faustus Sabæus de Brescia, conservateur à la Bibliothèque vaticane, trompé par le ms. qu'il publiait, le donna comme le VIIIᵉ livre du traité d'Arnobe : *Disputationes adversus gentes*. Le copiste, en effet, ayant terminé le l. VII d'Arnobe avait transcrit aussitôt après : *Incipit liber VIII feliciter*, au lieu de *Incipit liber « Octavius »*. Mais, dès 1560, le jurisconsulte français, François Baudoin, découvrait l'erreur, et l'*Octavius* était restitué à son véritable auteur; la démonstration de Baudoin emporta immédiatement la conviction; le prétendu l. VIII d'Arnobe différait profondément des élucubrations du rhéteur africain; il correspondait de manière exacte au signalement court, mais précis, qu'avaient donné de l'*Octavius* Lactance et Jérôme. Cette position n'a plus jamais été modifiée, bien que des centaines de chercheurs se soient appliqués à l'étude de ce petit livre.

3° Tel qu'il se présente, il comporte après une courte introduction destinée à en expliquer le titre, le récit d'une joute oratoire entre deux personnages, l'un païen, Cécilius Natalis, l'autre chrétien, Octavius, tenue à Ostie, sous la présidence de Minucius Félix, chrétien lui-même. Après avoir entendu l'un et l'autre plaidoyer, l'arbitre attribue la victoire à Octavius; Cécilius d'ailleurs se déclare lui-même vainqueur... mais des préjugés qui l'empêchaient d'aller vers le christianisme. Il est prêt à étudier sérieusement cette religion nouvelle dont il avait dit tant de mal. Et les trois amis se séparent « heureux et joyeux, Cécilius d'avoir cru, Octavius d'avoir vaincu, Minucius de la foi de l'un et de la victoire de l'autre ». XL, 4. Comme on le voit, il s'agit, moins d'un dialogue platonicien ou cicéronien, que de deux discours successifs dont le second répond point par point au premier. Le tout est d'ailleurs d'une facture littéraire parfaite, tant au point de vue du style que de la composition. Il est peu d'écrits de l'ancienne littérature chrétienne qui, sous ce rapport, puissent rivaliser avec celui-ci.

Les idées mêmes, sans être bien profondes, valent la peine d'être relevées. L'argumentation vigoureuse que mène Cécilius contre le christianisme, V-XIII, s'inspire du scepticisme religieux et philosophique en honneur dans les milieux romains sous l'Empire. Ce que le païen reproche aux chrétiens, c'est la précision, disons la raideur, de leurs enseignements sur Dieu, la création, la Providence, les fins dernières, et spécialement la résurrection corporelle et les rétributions de l'autre vie. Sur ces divers points il faut, estime-t-il, savoir ignorer. Et pour ce qui est du culte, le mieux est de s'en tenir à la religion traditionnelle qui a fait la grandeur de Rome. Le christianisme, au contraire, ne saurait que nuire à l'Empire. Recrutée dans les bas-fonds de la société, se livrant à des désordres sans nom, propagatrice de multiples erreurs, la nouvelle secte est justement méprisée. Et Cécilius termine sur l'idée par laquelle il avait commencé : Toutes choses sont incertaines, le mieux est de s'en tenir aux vieilles coutumes, « de crainte de faire naître une superstition de vieille femme ou de détruire toute religion. » XIII, 3.

Point par point, Octavius répond à ce réquisitoire.

XVI-XXXVIII. Après avoir exprimé en quelques mots le droit de l'intelligence à rechercher la vérité, le pouvoir qu'elle a d'y atteindre, il démontre l'existence et l'unité de Dieu, la providence avec laquelle il gouverne l'univers. XVII-XIX. Son argumentation, un peu superficielle, fait surtout état de l'harmonie du monde, de l'adaptation qu'on y remarque de moyens à des fins, et qui exclut le jeu du hasard. Un développement plus spécial est consacré à l'unité divine. XVIII, 5-XIX. C'est vers ce Dieu unique et provident que doivent s'orienter les hommes, car les superstitions, même traditionnelles, ne peuvent satisfaire leur instinct religieux. Suit une critique du paganisme, inspirée de l'évhémérisme, et une démonstration de la vanité de l'idolâtrie. XX-XXIV. C'est bien à tort qu'on attribuerait à de si misérables pratiques la puissance de l'Empire romain; les quelques réalisations d'oracles en provenance des sanctuaires païens ne prouvent que l'habileté des démons; « ce sont eux qui inspirent les devins, font palpiter les fibres des entrailles... font rendre des oracles, où un peu de vérité est enveloppé d'une plus grande quantité de mensonges ». XXVII, 1. C'est d'eux encore que provient, en définitive, la persécution contre les chrétiens. Et Octavius de discuter les uns après les autres tous les ragots qui traînaient dans les milieux populaires, et jusque dans les cercles les plus élevés de la société romaine. XXVII-XXXI. Le culte des chrétiens est pur; sublime est leur doctrine. Et ceci donne à l'avocat du christianisme l'occasion de revenir sur l'enseignement de la nouvelle religion relatif à Dieu et à l'eschatologie. La destruction finale du monde n'est-elle pas enseignée par les philosophes antiques? Et quant à la résurrection des corps, n'en découvre-t-on pas le germe dans les doctrines de Pythagore et de Platon sur l'immortalité de l'âme et la métempsycose, de même que l'on retrouve dans les poètes classiques l'idée des rétributions futures. XXXIV-XXXV. Enfin la comparaison de l'idéal du chrétien avec celui du païen est tout à l'avantage du premier. « Paisibles, humbles, confiants dans la générosité de notre Dieu, nous sommes animés de l'espoir d'une félicité future, dont sa majesté présente est un gage certain. » XXXVIII, 4. Et l'orateur de conclure : « Nous qui portons la sagesse, non pas sur notre visage, mais dans notre cœur, qui ne disons pas de grandes choses mais qui les faisons, nous nous glorifions d'avoir trouvé ce que les philosophes ont cherché avec les plus grands efforts sans pouvoir le rencontrer. » XXXVIII, 6.

II. Caractères généraux. — On le voit, l'ensemble de l'argumentation demeure sur le terrain proprement philosophique, mais il faut toute l'ignorance de certains philologues en matière religieuse pour faire de Minucius, soit un hérétique en rupture de catholicisme, soit un déiste en marge du christianisme.

Il va de soi, et l'auteur l'indique lui-même, que la démonstration n'est pas une apologie complète du christianisme; Octavius veut seulement amener son ami à la porte du sanctuaire : « Pour ce qui est du fond de la question dit Cécilius, je reconnais la Providence, je me rends quant à l'existence de Dieu et je tombe d'accord de la pureté de votre religion, qui est désormais la mienne. Pourtant il reste quelques points, qui sans doute ne font pas obstacle à la vérité, mais dont l'éclaircissement est nécessaire pour une complète instruction. » XL, 2. Ainsi se trouve affirmée, avec une netteté qu'on ne voit nulle part ailleurs dans les anciens, la distinction des *præambula fidei* et de l'enseignement révélé lui-même. Ce dernier n'est pas touché ici, on sait que les catéchumènes y étaient seulement initiés dans les semaines qui précédaient le baptême.

Mais de la préparation philosophique à la vérité, l'esprit chrétien est loin d'être absent. Sans doute l'Écriture n'est jamais rapportée expressément, pourtant nombreux sont les passages de l'*Octavius* qui ont leur parallèle dans le texte sacré. A dire vrai, la longue liste établie par Waltzing, p. 213-214 de sa grande édition, ne contient pas que des rapprochements indiscutables, il reste pourtant que, sur quelques points très précis de doctrine, l'*Octavius* utilise les idées et parfois même les mots de l'Écriture. C'est le cas, en particulier, pour l'omniprésence de Dieu, *Oct.*, XXXII, 9; le culte en esprit et en vérité, XXXII, 1; l'inutilité des sacrifices matériels, XXXII, 2-3, XXXVIII, 1; la providence divine s'étendant aux oiseaux des champs, XXXVI, 5; le caractère moral de l'épreuve et de la souffrance, XXXVI, 9 et d'autres. Comme le dit très justement J. P. Waltzing, « si Minucius ne cite jamais expressément un texte de la Bible, ce n'était pas faute de la connaître : il voulait, c'est un éloge qu'il s'adresse à lui-même, XXXIX, combattre les païens avec leurs propres armes ». *Op. cit.*, p. 216. En fait, c'est aux philosophes de l'antiquité profane, spécialement à Cicéron et à Sénèque qu'il emprunte ses preuves en faveur des vérités de la religion naturelle, comme c'est aux poètes, aux érudits, aux archéologues qu'il demande des arguments contre les croyances et les pratiques païennes.

III. Auteur et date. — Sur l'auteur de ce charmant opuscule, il est impossible de rien dire, car nous n'avons sur lui que les maigres renseignements que nous fournit l'œuvre elle-même. Les plus anciens témoins étaient logés à la même enseigne. Quand nous aurons dit que Minucius était avocat au barreau de Rome, que, païen de naissance, il s'était converti assez tard, nous aurons dit à peu près tout ce que nous savons.

La date même de son œuvre n'est pas très facile à préciser. On ne peut remonter plus haut que le discours de Fronton contre les chrétiens, car il est fait à ce pamphlet une claire allusion, *Octav.*, IX, 6; XXXI, 2. Comme Fronton est mort vers 170, on a ici un *terminus a quo* suffisamment ferme. Par ailleurs le traité *quod idola dii non sint* attribué (mais avec quelque hésitation) à saint Cyprien († 258) fournirait un *terminus ad quem*, car il a pillé littéralement l'*Octavius*. Cette marge de trois quarts de siècle, il est assez difficile de la resserrer.

On a essayé de le faire en précisant les rapports qui existent entre Minucius Félix et Tertullien. Ces rapports sont incontestables, et il existe un réel parallélisme entre de nombreux développements de l'*Octavius* et des passages de l'*Apologeticus*, de l'*Ad nationes*, du *De anima* et du *De corona* de Tertullien. En voir l'énumération dans Waltzing, *op. cit.*, p. 214-215 et dans P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique*, t. I, p. 468; voici les plus évidents de ces rapprochements : *Apol.*, VII = *Octav.*, XXVIII, 6; *Apol.*, IX = *Octav.*, XXX. 3-6, XXXI, 2; *Apol.*, XVII = *Octav.*, XVIII, 11; *Apol.*, XXII-XXIV = *Octav.*, XXVI-XXVII; *Apol.*, XLVIII = *Octav.*, XXXIV, 11, XXXV, 3; *Ad nat.*, II, 2 = *Octav.*, XIII, 4, XIX, 8; *De cor.*, X = *Octav.*, XXXVIII, 3, etc. Il ne s'agit pas seulement d'idées analogues et d'arguments semblables, mais d'une parenté des mots, des tournures, du raisonnement général, qui ne peut être fortuite. Cette parenté est d'ailleurs reconnue par tous les critiques.

Où l'on diffère c'est dans l'explication que l'on en donne; les trois hypothèses possibles, utilisation par Tertullien et Minucius d'une source commune, antériorité de Tertullien, antériorité de Minucius, ont été soutenues par des critiques de valeur et avec des arguments spécieux. Aucune n'a réussi à s'imposer définitivement. La première (Hartel, Wilhelm, Agaud), a semblé trop schématique, et n'a rencontré que peu

d'adhérents; elle se heurte à cette difficulté majeure qu'il ne s'est conservé aucune trace de la fameuse source commune. Pour dirimer la question de l'antériorité de l'un ou de l'autre écrivain, on a fait appel soit à des témoignages extrinsèques, soit à l'étude même des textes qui leur sont communs.

Les témoignages de saint Jérôme sont, en général, favorables à l'antériorité de Tertullien; et il semble bien que, dans le *De viris* tout au moins, où la notice de Tertullien figure avant celle de Minucius, Jérôme se préoccupe de l'ordre chronologique des auteurs qu'il décrit. Lactance, au contraire, assigne la première place à Minucius, mais c'est peut-être qu'il considère l'ordre de mérite des écrivains. Il reste donc qu'on ne peut faire fond sur ces données pour trancher la question, et que, seule, l'étude des textes permettrait de résoudre le problème; mais on sait combien les considérations subjectives ont de place en pareille matière.

On ne saurait donc s'étonner des fluctuations de la critique. Jusqu'aux environs de 1868, tout le monde ou à peu près admettait la priorité de Tertullien, que Minucius se serait contenté d'habiller en langage cicéronien. Depuis la dissertation publiée par Ebert sur ce point spécial, les philologues allemands, dans l'ensemble, ont admis l'antériorité de l'*Octavius* (Ebert, Bonwetzsch, W. Moeller, Bährens, Beck, Schanz, Norden, Ehrard, Bardenhewer); J. P. Waltzing de Louvain, qui s'est fait une spécialité des études sur Minucius, a fait pencher, par son intervention, la balance dans ce sens; et plus récemment son disciple G. Hinnisdaels a voulu corroborer encore les preuves données par son maître. Nos compatriotes en général ont incliné vers l'antériorité de Tertullien, c'est le cas de G. Boissier, Massebieau, P. Monceaux, qui se rencontrent d'ailleurs avec A. Harnack et, plus récemment, R. Heinze. Il nous paraît, pour notre compte, que cette dernière solution tient compte davantage de toutes les données du problème. Si l'on songe que Minucius est en perpétuelle dépendance de la pensée d'autrui (rien de plus suggestif à ce point de vue que le relevé des *sources* de Minucius dans l'édition de Waltzing), on ne peut guère échapper à la conclusion que, là où il se rencontre avec Tertullien, c'est qu'il a pillé Tertullien, comme il dépend de Cicéron partout où il se rencontre avec lui.

D'ailleurs, comme le fait très justement observer A. Harnack, les indications fournies par l'*Octavius*, indépendamment de toute comparaison avec Tertullien, invitent à placer le livre à une époque de calme relatif pour les chrétiens, à une date où la nouvelle religion pénètre plus qu'elle n'avait fait jusque-là dans les hautes classes de la société, où elle ne rencontre plus devant elle que des préjugés extérieurs. Tout cela nous reporterait au mieux à l'époque d'Alexandre-Sévère, au premier tiers du IIIe siècle.

A vrai dire, ce débat a passionné davantage les philologues que les théologiens; aussi bien l'étude de Minucius n'apporte qu'une très modeste contribution à l'histoire de l'apologétique chrétienne. De ce que dit l'*Octavius* il n'est rien qui ne se retrouve dans les autres apologistes antérieurs ou postérieurs.

La bibliographie très complète de Minucius Félix est faite au mieux par J.-P. Waltzing, *M. Minuci Felicis Octavius*, Louvain, 1903, et dans *Studia Minuciana*, 1906; les compléments se trouveront dans J. Révay, article du *Musée belge*, 1912, t. XVI, p. 121-126, et dans G. Hinnisdaels, *L'Octavius de Minucius Félix et l'Apologétique de Tertullien*, Bruxelles, 1924 (Extrait des *Mémoires publiés par l'Acad. roy. de Belgique.* Classe des lettres, collect. in-8°, IIe série, t. XIX). Nous citerons seulement ici les principales éditions, et les travaux auxquels il a été fait allusion dans l'article.

I. ÉDITIONS. — L'*editio princeps* est celle de F. Sabeo de Brescia, *Arnobii disputationum adv. gentes libri VIII*, Rome, 1543; celle de Fr. Baudoin, *M. Minucii Felicis Octavius*, Heidelberg, 1560, Paris, 1589, a le mérite de restituer le livre à son auteur (les prolégomènes sont reproduits dans *P. L.*, t. III, col. 199-218); plusieurs éditions au XVIIe siècle; importante, au XVIIIe siècle, celle de J. G. Lindner, Langensalza, 1760, au XIXe, celle de E. de Muralto, Zurich, 1836, qui énumère les éditions et travaux antérieurs; la première édition vraiment critique est celle de C. Halm, dans le *Corpus* de Vienne, t. II, 1867, mais il faut tenir compte aussi des deux éditions Teubner d'Émile Bährens, 1886 (texte très conjectural) et de H. Boenig, 1903, et de celle de A. Schöne, Leipzig, 1913. Celle de *P. L.*, t. III, p. 239 sq., Paris, 1844, donne un texte médiocre, mais d'abondantes notes *variorum*. La meilleure édition reste celle de Waltzing, *op. cit.*

Les travaux de détail sur le texte sont innombrables, l'*Octavius* ayant eu la bonne fortune d'intéresser grandement les philologues laïques. Signalons au moins la démonstration de Waltzing sur l'interversion de deux feuillets dans l'Octavius, qui explique la confusion qui régnait jusqu'à Halm dans les chapitres XXI-XXIII et qui n'a pas été complètement supprimée par ce dernier (cf. *Musée belge*, 1906, t. X, p. 83-100); cette lumineuse correction est utilisée dans la petite édition Waltzing, publiée dans la collection Teubner, 1912.

II. TRAVAUX. — Outre les préfaces des divers éditeurs, il faut signaler au XVIIe siècle la dissertation de dom N. Le Nourry, publiée au t. II de son *Apparatus*, reproduite dans *P. L.*, t. III, col. 371-652; au XVIIIe une *Epistola* de Daniel van Hoven publiée dans l'édit. Lindner, et revendiquant la priorité de Minucius sur Tertullien. Quant aux travaux plus récents, voici ceux dont nous avons signalé les auteurs.

1° *Source commune.* — W. Hartel, *Patristiche Studien*, dans *Sitzungsber. der Wiener Acad.*, 1890, t. CXXI, p. 18-20; F. Wilhelm, *De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico*, dissert. inaug., Breslau, 1887; R. Agahd, *M. T. Varronis antiquitatum rerum divin., l. I, XIV, XV, XVI, Præmissæ sunt quæstiones Varronianæ*, dans *Jahrbücher für klass. Philologie*, XXIV, Supplementband, 1898, p. 1-220, voir surtout p. 40-71.

2° *Antériorité de Minucius.* — A. Ebert, *Tertullians Verhältniss zu Min. Felix*, Leipzig, 1868; N. Bonwetzsch, *Die Schriften des Tertullians nach Zeit ihrer Abfassung*, Bonn, 1878; W. Moeller, *Zu Min. Felix*, dans *Jahrbücher für protest. Theol.*, 1881, t. VII, p. 577 sq.; E. Bährens préface de son édit., p. V sq.; F. X. Beck, *Min. Felix und Tertullian*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1886, t. LXVIII, p. 64-114; M. Schanz, *Die Abfassungszeit des Octavius*, dans *Rhein. Museum für Philologie*, 1895, t. L, p. 114-136, et dans *Gesch. der röm. Litteratur*, t. III, § 656; E. Norden, *De Minucii Felicis ætate*, Greifswald, 1897; A. Ehrhard, *Die altchrist. Litter. und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-B., 1900, p. 281-292; O. Bardenhewer, *Altkirchl. Litteratur*, t. I; mais plus réservé dans la 2e édit., 1913, que dans la 1re, 1902; W.-A. Bährens, dans *Zeitsch. für N.T. Wissenschaft*, 1924, t. XXIII, p. 110-122.

3° *Antériorité de Tertullien.* — G. Boissier, *L'Octavius*, dans *Journal des Savants*, 1883, p. 436-453, et *La fin du paganisme*, t. I, 1891, p. 307; L. Massebieau, *L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de M. Félix*, dans *Revue de l'hist. des religions*, 1887, t. XV, p. 316-346; P. Monceaux, *Histoire litt. de l'Afrique chrétienne*, t. I, 1901, p. 463-508; A. Harnack, *Altchrist. Litteratur, Die Chronologie*, t. II, 1905, p. 324-330; R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, dans *Berichte über die Verhandlungen der k. sächsischen Gesellsch. der Wissensch.*, 1910, t. LXII, fasc. 10, p. 281-488.

É. AMANN.

MINUTOLO **Louis**, frère prêcheur sicilien, né et mort à Messine (1600-1675). Confesseur et directeur fameux, il a publié une : *Brevis notitia eorum quæ pertinent ad justitiam commutativam et ad probilitates opinionum*, Venise, 1665, avec *Additiones*, *ibid.*, 1667.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 561; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 295.

M.-M. GORCE.

MIRACLE. — L'étude du miracle relève de la théologie, en tant que le miracle démontre la crédibilité de la révélation chrétienne. Cf. 3e proposition souscrite par Bautain ; concile du Vatican, sess. III.

c. III, *De Fide*, et can. 3. Denz.-Bannw., n. 1624, 1790, 1813. Ce canon nous intéresse immédiatement, car il trace au théologien la marche à suivre dans l'exposé de la doctrine catholique du miracle :

Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse; nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari posse, a. s. Cf. Syllabus Pii IX, prop. 7; Denz.-Bannw., n. 1707.

Si quelqu'un dit que les miracles ne sauraient aucunement être possibles; et qu'en conséquence les récits qu'on en fait, même s'ils sont consignés dans la sainte Écriture, doivent être relégués parmi les fables et les mythes; ou que les miracles ne peuvent être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne peut trouver en eux une démonstration probante, qu'il soit anathème.

De cette déclaration, on doit rapprocher le passage suivant du serment antimoderniste de Pie X :

Externa revelationis argumenta hoc est facta divina in primisque miracula et prophetias admitto et agnosco tanquam signa certissima divinitus ortæ christianæ religionis, eademque teneo ætatum omnium atque hominum, etiam hujus temporis, intelligentiæ esse maxime accommodata. Denz.-Bannw., n. 2145.

J'admets et reconnais comme des signes très certains de l'origine divine de la religion chrétienne les arguments externes de la révélation, et principalement les miracles et les prophéties; je les considère comme étant très appropriés à l'intelligence des hommes de tous les temps, et même de l'époque actuelle.

D'où la division de cette étude : I. Notion. II. Possibilité (col. 1812). III. Constatation (col. 1838). IV. Valeur probante (col. 1850).

I. Notion. — 1° *Données du magistère.* — On ne s'étonnera pas que nous demandions d'abord à l'argument d'autorité les premières précisions relatives à la notion catholique du miracle. La constitution *Dei Filius* n'a pas défini le miracle; mais elle a indiqué quelques-uns des éléments qu'il suppose.

Ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. C. III, *De fide*. Denz.-Bannw., n. 1790.

Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des arguments extérieurs de sa révélation, c'est-à-dire des faits divins, et notamment les miracles et les prophéties, qui, parce qu'ils manifestent excellement la toute-puissance de Dieu et sa science infinie, sont de la révélation divine des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous.

Dans ces textes le magistère propose quatre éléments du miracle : 1. Les miracles ont pour cause Dieu, car ils sont des *facta divina*, manifestant par leur origine la toute-puissance et l'infinie sagesse de Dieu : par là se trouvent éliminés tous les faits simplement merveilleux, angéliques ou diaboliques. — 2. Les miracles tranchent par leur caractère même sur les effets proportionnés aux causes naturelles qui les produisent : « Pour être des preuves extérieures et des signes certains de la révélation, il faut que leur caractère divin soit incontestable; or, pour cela, il ne suffit pas qu'ils aient été produits par Dieu, il faut encore qu'ils se détachent comme des faits manifestement divins, dans la trame des phénomènes naturels, qui seuls tombent sous notre expérience ordinaire; et, pour se détacher dans cette trame comme des faits divins, il est nécessaire qu'ils se substituent à d'autres faits qui auraient dû naturellement se produire, et qu'ils manifestent ainsi l'intervention de la toute-puissance de Dieu qui seule est supérieure à toutes les forces de la nature. » Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 42. — 3. Les miracles (entendus ici par le concile comme signes de la vérité de la révélation) sont *un moyen* dont Dieu se sert pour manifester la révélation : « Par le contraste qu'il y a entre ce fait divin et les faits naturels dans la trame desquels le miracle s'intercale, (le miracle) appelle notre attention, il devient aux mains de Dieu un signe pour nous manifester ce qu'il lui plaît, c'est-à-dire ce qu'il veut nous révéler, que ce soit une chose d'intérêt particulier, comme la sainteté d'un personnage ou une révélation privée, ou que ce soit une chose d'intérêt général, comme la révélation chrétienne. » *Id.*, p. 43. — 4. Une dernière condition du miracle, qui se rattache à son caractère de signe reconnaissable pour tous, c'est qu'il soit sensible sous quelque rapport. *Externa argumenta*, dit le concile. Cette condition est absolument requise pour que le miracle soit une preuve extérieure, certaine et appropriée à l'intelligence de tous.

Deux remarques s'imposent. 1. Le concile n'a en vue ici que les miracles destinés par Dieu à prouver la crédibilité de la révélation; c'est pourquoi il ne s'occupe pas des faits divins, requérant la toute-puissance de Dieu, comme l'incarnation et la transsubstantiation, mais qui ne sont pas des moyens sensibles employés pour manifester la vérité révélée. — 2. Le concile distingue ici miracle et prophétie, marquant par là qu'il réserve le terme miracle pour désigner exclusivement les faits divins et préternaturels qui appartiennent à l'ordre physique ou matériel.

2° *Données de l'Écriture sainte.* — En parlant des miracles accomplis en faveur de la révélation, le concile du Vatican relève les miracles de Moïse, des prophètes, mais surtout de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des apôtres. Id., *ibid.*, Denz.-Bannw., n. 1790. Il nous suffira de considérer ici les termes dont l'Écriture s'est servie pour désigner les miracles accomplis par le Christ et les apôtres. Nous pourrons en tirer quelques éléments destinés à fixer la notion du miracle.

Que Jésus ait accompli un très grand nombre de miracles, l'Évangile l'atteste sans qu'aucun doute demeure possible. Voir Jésus-Christ, t. VII, col. 1189. Les noms dont se servent les écrivains sacrés pour désigner ces miracles marquent bien leur caractère exceptionnel, surnaturel. Ce sont des *prodiges*, τέρατα : encore que ce nom soit commun aux miracles de Jésus et aux prodiges des faux prophètes, Matth., XXIV, 24; Marc., XIII, 22; cependant, pour désigner spécialement les miracles du Sauveur, le mot est accompagné d'autres qualificatifs qui excluent l'idée d'un pur prodige, uniquement destiné à éblouir les foules : Matth., et Marc., *loc. cit.*; cf. Joa., IV, 48. Ce sont des faits merveilleux, θαυμάσια, Matth., XXI, 15; des faits étranges, παράδοξα, Luc., V, 26. Les miracles reçoivent aussi le nom de δυνάμεις, forces, parce qu'ils manifestent une puissance supérieure à la puissance des hommes; Matth., XI, 20, 21, 23; XIII, 54, 58; XIV, 2; Marc., VI, 2, 5,14; IX, 39 (Vulg., 38); Luc., X, 13; XIX, 37. Ce sont aussi des signes, σημεῖα, à cause de leur relation avec la vocation messianique de Jésus, qui se trouve être par eux contresignée. C'est surtout en saint Jean qu'on trouve cette expression, II, 11, 18, 23; III, 2; IV, 48, 54; VI, 2, 14, 26, 30; VII, 31; IX, 16; X, 41; XI, 47; XII, 18, 37; XX, 30, bien qu'on la rencontre déjà assez fréquemment chez les Synoptiques : Matth., XII, 38, 39; XVI, 1, 4; XXIV, 24; Marc., VIII, 11, 12; XIII, 22; XVI, 17, 20; Luc., XI, 16, 29, 30; XXIII, 8. Saint Jean emploie aussi une autre expression, qui lui est propre, ἔργα, les œuvres.

Joa., v, 20, 36; vii, 3, 21; ix, 3, 4; x, 25, 32, 37, 38; xi, 12; xv, 24, etc.

Après la Pentecôte, les apôtres, eux aussi, opèrent prodiges et miracles, τέρατα καὶ σημεῖα, Act., ii, 43; v, 12; vi, 8; viii, 6; xiv, 3, surtout des guérisons de malades et de possédés, v, 15; xiv, 7-9; xxviii, 8, 9. On oppose les σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας des apôtres aux μαγίαις de Simon, viii, 13, cf. 11, dans lesquelles cependant le peuple avait cru reconnaître « la grande puissance » de Dieu ». Les miracles, δυνάμεις, de Paul sont également rapportés directement à Dieu, xix, 11.

On a déjà vu, cf. Jésus-Christ, col. 1191 sq., que les miracles accomplis par le Sauveur étaient en connexion implicite ou explicite avec la personne, l'enseignement et la mission du Christ. Les miracles accomplis par les apôtres sont présentés comme accomplis en vue d'attester la vérité de la prédication chrétienne. Marc., xvi, 20; Act., xiv, 3; cf. xix, 11. D'ailleurs, chaque fois que les Actes signalent les miracles et prodiges accomplis par les apôtres, ils affirment que ces prodiges affermissaient les fidèles et facilitaient la prédication de l'Évangile. Act., ii, 43; v, 11, 13-14; vi, 7; viii, 6-12, 13.

Les livres inspirés rapportent à la puissance divine elle-même les miracles accomplis par le Christ et les apôtres. Le terme δύναμις est, à cet égard, caractéristique. En ce qui concerne les apôtres, c'est Dieu ou le Christ qui agit par eux. Marc., xvi, 20; Act., iii, 6; ix, 34; xiv, 3; xix, 11. Quant aux miracles du Christ, nous avons fait observer ailleurs qu'il y a deux séries parallèles de textes, ceux où il apparaît que Jésus opère des miracles de sa propre autorité; ceux où Jésus agit « par l'Esprit » ou « par le doigt de Dieu ». En ce qui concerne les guérisons de possédés, Jésus marque expressément qu'il agit, non par la vertu de Belzébub, mais par l'Esprit (de Dieu). Matth., xii, 25-28. Les deux points de vue s'harmonisent dans le dogme de l'union hypostatique : en Jésus, la divinité agit comme cause principale; l'humanité comme cause instrumentale. Voir Jésus-Christ, col. 1195. En bref, les données de l'Écriture se résument en trois points : le miracle est un fait extraordinaire dépassant l'ordre habituel des phénomènes naturels; il est en connexion avec un enseignement religieux dont il atteste la vérité; il est l'œuvre de la toute-puissance divine, agissant soit immédiatement, soit médiatement.

3° *Données de la Tradition.* — 1. *Avant saint Augustin.* — Les écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles, principalement les Pères apologistes, se contentent le plus souvent de rappeler que les miracles opérés par le Christ prouvent sa divinité. Quadratus, dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. iii, *P. G.*, t. xx, col. 308; Méliton, *Fragm.*, vii, *P. G.*, t. v, col. 1221; S. Éphrem, *Hymni dispersi*, xv, 1, éd. Lamy, t. iv, p. 730; S. Épiphane (à propos du miracle des noces de Cana), *Hær.*, li, n. 30, *P. G.*, t. xli, col. 941.

Parfois quelques précisions éclairent la notion du miracle. Origène considère les miracles du Christ comme un critère extérieur de la révélation, et, par le but religieux auquel ils tendent (salut des âmes, réforme des mœurs, culte divin), les différencie des prestiges magiques. *Cont. Celsum*, I, lxviii; II, iv; III, xxvii, *P. G.*, t. xi, col. 788, 892, 953. Arnobe se contente de déclarer que les magiciens ne pourraient faire la millième partie de ce qu'a fait le Christ. *Adv. nationes*, I, xliii, *P. L.*, t. v, col. 779. Saint Grégoire de Nysse déclare que ces miracles portent la marque de la puissance divine. *Orat. cat.*, n. 11-12, *P. G.*, t. xlv, col. 44.

Saint Justin démontre l'origine divine des miracles de l'Évangile par les prophéties qu'ils accomplissent. *Apol.*, i, 30, *P. G.*, t. vi, col. 376. Tertullien rapproche pareillement les miracles des prophéties, opposant par là aux Juifs un argument *ad hominem. Adv. Judæos*, c. ix, *P. L.*, t. ii, col. 616. Dans ses controverses contre les païens, Tertullien recourt au témoignage des miracles, et prouve que les miracles de l'Évangile sont discernables des faux miracles, en raison de leur conformité avec les miracles de l'Ancien Testament, car Dieu a préludé par les prophéties aux œuvres merveilleuses de son Christ. *Adv. Marcionem*, III, iii; IV, xxxix, *P. L.*, t. ii, col. 324, 455.

2. *Saint Augustin.* — Saint Augustin paraît bien être le premier qui ait donné une définition expresse du miracle. Mais la notion qu'il se fait du miracle dépasse sa définition.

Le terme miracle est tout d'abord employé par Augustin dans un sens très large, et il s'applique tant aux miracles proprement dits, qu'aux prodiges réels ou apparents opérés par les anges, les démons, les magiciens ou attribués aux fausses divinités du paganisme; bien plus on peut appeler miracles les phénomènes, naturels ou non, présentant quelque aspect merveilleux. Ce sont les *miracula quotidiana* du cours naturel des événements, et auxquels conviennent également quantité d'autres expressions, synonymes de miracle, et qu'emploie couramment Augustin : *signa, prodigia, virtutes signorum, monstra, magnalia, mirabilia, ostenta, mira, portenta.* Sur tous ces points, voir Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas*, Paris, 1927, p. 27-28. Néanmoins, Augustin fait une place spéciale au miracle proprement dit. Sa définition : *miraculum voco quidquid arduum est aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet, De utilitate credendi*, xvi, 34, *P. L.*, t. xlii, col. 90, paraît sans doute inclure les phénomènes simplement merveilleux; mais le point de vue extérieur de l'étrangeté, seul signalé ici, se complète en réalité, dans la pensée d'Augustin, du point de vue objectif de l'intervention spéciale de Dieu. Cf. *De Gen. ad litteram*, IX, xv; xviii; t. xxxiv, col. 403; *Enar. in Joa.*, tract. viii, 1-3, 9; ix, 1; xvii, 1; xxiv, 1; xci, t. xxxv, col. 1450, 1456, 1458, 1527, 1592, 1860-1862; *Enar. in ps.*, ps. xc, 6; xciii, 8; cx, 4; cxxx, 6, t. xxxvii, col. 1164, 1199, 1465, 1707; *Serm.*, cxxvi, 3-4; cclxii, 1; ccxlvii, 2, t. xxxviii, col. 699, 1139, 1158; *De civ. Dei*, X, xii; XII, xxvii; XXI, viii, 2-3; XXII, viii-x, t. xli, col. 291, 376, 721, 768-772; *Contra Faustum*, XXVI, iii; XXIX, iv; *De Trinitate*, III, iv-vi, t. xlii, col. 481-490, 874-875.

Pour être fixé sur la pensée complète d'Augustin, il faut donc « tenir compte tant du point de vue objectif de l'intervention spéciale de Dieu que du point de vue plus extérieur de l'étrangeté. La définition du miracle donnée par saint Augustin ne comprend donc pas tous les éléments qui font, chez le même auteur, partie de la véritable notion du fait miraculeux. Il faut donc soigneusement distinguer ici notion et définition. » Van Hove, *op. cit.*, p. 31. Trop d'auteurs en sont restés à la définition, par exemple : J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1907, p. 326; R. Seeberg, art. *Wunder*, dans *Prot. Realencyklopädie*, t. xxi, p. 560, et surtout A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, s. d., p. 75, et jadis Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, Amsterdam, 1744, t. ii, 1, I, c. vi, p. 37-38. Cf. J. Grange, *Le miracle d'après S. Augustin*, Brignais, 1912.

Il reste néanmoins vrai que, pour Augustin, il n'est pas absolument nécessaire que le miracle soit un fait proprement divin : n'importe quel fait extraordinaire, en relation voulue par Dieu avec les circonstances religieuses, suffit à provoquer chez l'homme l'attention en faveur de la vérité. Nous retrouvons peut-être ici un vestige du point de vue d'Origène. Augustin

prépare la notion catholique du miracle, mais ne la formule pas encore d'une manière précise et surtout exclusive.

3. *L'influence augustinienne sur les écrivains postérieurs.* — Le haut Moyen Age a été sobre en fait de déclarations doctrinales touchant le miracle. L'inspiration augustinienne s'y reflète constamment, et la plupart des auteurs placent plus ou moins explicitement les miracles sur le même pied que les événements naturels : au fond, tous ne sont-ils pas également merveilleux et dus à la providence de Dieu?

Saint Grégoire le Grand, par exemple, trouve les naissances quotidiennes d'hommes qui n'étaient pas, plus merveilleuses que la résurrection d'un mort qui a vécu; la multiplication des pains moins merveilleuse que la génération des semences. Seule, leur fréquence a rendu viles et négligeables ces merveilles quotidiennes. *Moral.*, IV, XV, 18, *P. L.*, t. LXXV, col. 738-739; *Homil. in evang.*, hom. XXVI, 12, t. LXXVI, col. 1204. Plus tard, saint Pierre Damien rapprochera le miracle des merveilles de la nature. *De divina omnipotentia*, c. X-XI, *P. L.*, t. CXLV, col. 611-614.

« Sans aller jusqu'à affirmer que saint Augustin ait en la matière commandé tout ce que le haut Moyen Age a pensé au sujet du miracle, on ne peut s'empêcher de rapprocher des doctrines augustiniennes sur le caractère « miraculeux » des événements naturels et le caractère « naturel » du miracle, la crédulité médiévale qui a si fréquemment considéré comme faits historiques les faits les plus extraordinaires et les plus invraisemblables, sans ressentir le moindre besoin d'un examen critique. N'est-ce point en effet que l'on considérait le merveilleux comme un résultat normal et naturel de l'existence d'un Dieu tout-puissant qui gouverne le monde?... Qu'on songe seulement un instant à l'abondante littérature des *Vitæ*, des Annales, des Chroniques, ou aux nombreux écrivains qui, comme saint Grégoire de Tours, saint Grégoire le Grand, et plus tard Pierre le Vénérable et Césaire d'Heisterbach, ont entrepris *ex professo* la narration des faits merveilleux, capables d'édifier ou au moins d'intéresser les fidèles, qui étaient réputés s'être passés soit dans l'antiquité soit même à leur époque! » Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 34-35. On trouve aussi trace d'une mentalité semblable chez Raban Maur, Robert Pulleyn, Bandinus, Roland Bandinelli. Et cependant, même chez ces auteurs, il s'en trouve plus d'un qui sait mettre en même temps une opposition entre le fait naturel et le miracle proprement dit, le premier étant directement l'œuvre des forces créées, le second ayant pour cause unique et immédiate l'opération divine. Mais cette discrimination sera l'œuvre du XIIe siècle.

4. *Première élaboration chez les scolastiques des XIIe et XIIIe siècles.* — Saint Anselme, le premier, distingue un triple ordre de choses, d'après l'ordre des *causes* agissantes : nature, volonté de la créature, volonté de Dieu. Quand Dieu est seul à agir, son activité constitue le *cursus mirabilis. Liber de conceptu virginali*, c. XI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 445-446. Désormais, on caractérisera de plus en plus le miracle par son origine immédiatement divine.

Au XIIe siècle, on n'a encore sur ce point que des indications occasionnelles et peu explicites, qu'on trouve néanmoins déjà chez Alger de Liége, Abélard, l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, Alain de Lille, Pierre de Poitiers et même chez Robert Pulleyn et Roland Bandinelli. D'autre part, l'augustinisme se retrouve chez saint Bernard, qui note que les faits naturels diffèrent des miracles en ce que l'habitude les avilit, *In vigilia Nativitatis Domini*, sermo IV, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 101, et à un degré moindre chez Rupert de Deutz, Pierre le Vénérable, Adam de Perseigne. Van Hove, *op. cit.*, p. 39.

Césaire d'Heisterbach, donne encore du miracle une définition augustinienne : *Miraculum dicimus, quicquid fit contra solitum cursum naturæ, unde miramur. Dialogus miraculorum*, X, 1, édit. Strange, Bruxelles, 1851, t. II, p. 217. D'après S. Thomas, *De potentia*, q. VI, a. 2, *sed contra* 2, Richard de Saint-Victor aurait ainsi défini le miracle : *Opus Creatoris manifestativum divinæ virtutis*. Aux « Magistri », Albert le Grand rapporte une définition analogue : *Opus divinæ potentiæ ostensivum. In IIum Sent.*, dist. XVIII, a. 3. Guillaume d'Auxerre, sans définir le miracle, le caractérise nettement. Les miracles sont *supra naturam*, en opposition aux faits naturels, qui sont *secundum naturam*, et la raison de cette opposition se trouve dans les causes efficientes des uns et des autres. Les faits naturels viennent de Dieu, sans doute, mais par le moyen des causes naturelles secondes. *Summa aurea*, l. I, c. XII; l. IV, c. II, IV. Guillaume d'Auvergne définit les miracles : *Virtutis Dei admirandas operationes insolitas cursuique naturæ contrarias. De fide*, c. III. Alexandre de Halès développe longuement cette notion. Il explique la définition de saint Augustin dans le sens de la transcendance du miracle et de la causalité immédiatement divine. *Arduum dicitur supra potestatem naturæ*, ou encore : *Miracula ab alio principio fiunt quam sit natura, scilicet a superiori, id est, prima natura. Sum. theol.*, IIa, q. LXII, memb. 1, 3. *Insolitum* (*non dicitur*) *tantum quia raro evenit..., sed quia contra consuetum cursum naturæ, etsi frequenter, eveniat.* Id., *ibid.*, les monstres sont eux aussi *contra naturam;* mais parce qu'ils sont produits par la nature, ils ne sont pas des miracles. La signification large de *miraculum*, dans le sens de merveilleux naturel ou préternaturel, existe chez Alexandre, d'après la terminologie même de saint Augustin. *Ibid.*, memb. 1; cf. q. LXXXV, memb. 3, et S. Augustin, *Liber de div. quæst.*, q. LXXIX, n. 4, *P. L.*, t. XL, col. 92. La signification du mot *mirabile* est encore plus vague, et désigne à la fois le vrai miracle, le simple merveilleux angélique ou diabolique, les mystères de l'ordre surnaturel et la conduite divine des choses naturelles. Van Hove, *op. cit.*, p. 43.

Saint Bonaventure, à propos de la formation d'Ève, exige deux conditions pour qu'il y ait miracle : le fait miraculeux doit être causé à la fois immédiatement par Dieu et contre la nature; la nature peut le produire, mais d'une autre manière. Les phénomènes que la nature ne peut d'aucune manière produire sont *supra naturam;* ce sont les *mirabilia*, véritables miracles néanmoins, au sens où nous l'entendons aujourd'hui. *In IIum Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. II, ad 5um et 6um. D'ailleurs la terminologie de saint Bonaventure n'est pas constante.

On peut en dire autant de la terminologie d'Albert le Grand. Soit dans la *Summa de creaturis*, part. I, tr. I, q. I, a. 8, soit dans le *Commentaire sur les Sentences*, l. II, dist. XVIII, a. 3, soit dans la *Summa theologiæ*, part. II, tract. VIII, q. XXXI, memb. 2, a. 1. Albert reprend la définition augustinienne. Dans le *Commentaire*, chaque terme en est expliqué. *Arduum* exprime que la cause efficiente du fait miraculeux est supérieure à toutes les causes naturelles et volontaires, *loc. cit.*, ad 1um, le miracle est donc une œuvre essentiellement divine; cf. dist. I, a. 8; dist. XVIII, a. 2. *Insolitum* signifie plus que la simple rareté, notamment l'opposition au cours ordinaire des choses, et même l'absence d'une cause ordinaire et naturelle. L. II, dist. XVIII, a. 3, ad 2um et 3um; l. IV, dist. XVII, a. 12. Les deux autres éléments de la définition (*supra spem aut facultatem mirantis*) expriment — Albert le Grand le dit explicitement — le rapport du

miracle à nos facultés cognitives et opératives, l. II, dist. XVIII, a. 3, ad 4um, 5um, 6um. L'expression *præter spem* est déterminée ultérieurement; le miracle est *præter spem naturæ*, mais non *præter spem gratiæ*, c'est-à-dire qu'on ne peut attendre le miracle de la seule opération des natures créées telle que l'ordre naturel nous la fait connaître, mais que la révélation peut nous apprendre à l'avance des interventions d'un autre ordre... En appliquant sa définition, Albert conclut que la création (y compris la *dispositio* et l'*ornatus*), l'incarnation, la conception virginale, la résurrection finale, sont de véritables miracles. Van Hove, *op. cit.*, p. 46. Dans la *Summa theologiæ*, part. II, tract. VIII, q. XXX, memb. 1, a. 1, Albert le Grand énumère quatre conditions du miracle : qu'il soit l'œuvre de la seule volonté de Dieu; qu'il ne puisse être produit par les puissances naturelles; que la production du miracle soit, contrairement au mode de production naturelle, subite et instantanée; qu'enfin il soit accompli dans un but de justice publique, en vue d'édifier les croyants. Cf. sur ce dernier point S. Augustin, *Liber de div. quæst.*, q. LXXIX, n. 4, *P. L.*, t. XL, col. 92. Le terme *mirabile* est plus général, et s'applique à des faits merveilleux qui ne sont pas à proprement parler miraculeux : la création, le gouvernement divin, la justification, l'incarnation, la résurrection finale, etc. On voit, par ces exemples, combien la terminologie et instable. Cf. part. II, tract. VIII, q. XXXI, memb. 2, a. 3.

5. *L'enseignement de saint Thomas.* — Saint Thomas accepte et explique la définition augustinienne, qu'il ne cite jamais textuellement, *In IVam Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 5, sol. 1; dist. XVIII, q. I, a. 3, obj. 2-4; *De potentia*, q. VI, a. 2, et obj. 1; a. 9, obj. 11; *Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 7, obj. et ad 2um. Dans ses explications, le Docteur angélique accentue le caractère transcendant du miracle. Dans ces divers textes, « on remarque... que le mot *naturæ*, qui chez Albert le Grand ne servait qu'à préciser *præter spem* dans l'explication de l'expression, se trouve maintenant introduit dans la définition elle-même, pour déterminer soit *supra facultatem*, soit *præter* (*supra*) *spem*. La définition n'en exprime que d'autant mieux le rapport du miracle aux facultés cognitives ou opératives de celui qui en est le témoin. Aussi le terme (*ad*)*mirantis* a-t-il une certaine tendance à disparaître. C'est ce qui arrive à l'endroit cité des *Sentences* où saint Thomas n'énumère que trois éléments de la définition, et à celui de la *Somme*, où les expressions *supra facultatem* et *supra spem* sont toutes deux déterminées par *naturæ*. » Si l'on voulait synthétiser la pensée de saint Thomas, on pourrait, avec M. Van Hove, *op. cit.*, la ramener à trois notions essentielles : 1° « Au point de vue du cours des événements, le miracle est un fait exceptionnel, en dehors du cours commun et normal des choses. » C'est l'explication de l'*insolitum* de saint Augustin. 2° « Au point de vue du sujet du miracle : le miracle comporte que les puissances naturelles du sujet où il se produit n'en possède que la puissance obédientielle »; c'est l'explication du *supra* ou *præter spem* (ou *facultatem*) *naturæ*. 3° « Au point de vue de sa cause efficiente, le miracle dépasse toutes les forces créées et ne peut être produit que par Dieu. » C'est l'explication de l'*arduum*. Vouloir négliger l'un de ces éléments, c'est s'exposer à ne donner de la notion thomiste du miracle qu'un aperçu incomplet. On peut adresser ce reproche à E. Le Roy, qui n'a défini le miracle, d'après saint Thomas, que par le caractère exceptionnel. *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1906, p. 228.

Par là nous aboutissons à une définition du miracle, propre à saint Thomas. *Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 7 : *Miraculum dicitur quasi admiratione plenum* (aspect subjectif, augustinien, expliqué et complété par ce qui suit) : *quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.* Et pour bien préciser que le miracle relève de Dieu seul comme de sa cause efficiente, saint Thomas explique qu'il doit consister en un fait accompli *præter ordinem* TOTIUS *naturæ creatæ*. Id., q. CX, a. 4.

En vertu de ces précisions, sauf de rares exceptions où l'on retrouve la terminologie antérieure, cf. *De potentia*, q. VI, a. 2, le *mirum* est nettement distingué du *miraculum*. Et la notion même du miracle devient ferme en raison de la rigueur du principe énoncé par saint Thomas. Le préternaturel angélique ou diabolique est nettement éliminé : *quod habet causam simpliciter et omnibus occultam;... quod sit præter ordinem totius naturæ creatæ.* Voir cependant quelques emplois du mot *miraculum* pour les prodiges préternaturels : *De malo*, q. XVI, a. 9, ad 11um; *In Joa.*, c. X, lect. 4; *Comp. theol.*, I, c. CXXXVII. Les faits transcendants, mais conformes au cours naturel ou à la tendance des choses ne sont plus miracles : tels, la création du monde, la création des âmes, la justification du pécheur. Enfin, rien n'empêche que soient catalogués parmi les miracles des faits vraiment accomplis par Dieu, *præter causas nobis notas*, tels que la résurrection générale, *In IVam Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 3, ad 3um; dist. XLIII, q. I, a. 1, sol. 3; *De potentia*, q. VI, a. 2, ad 4um; la transsubstantiation, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXIX, ad 2um; la conception virginale, *Id.*, q. XXXIII, a. 4; *In IIIum Sent.*, dist. III, q. II, a. 2; *Quodlib.*, VI, a. 18; *In epist. ad Heb.*, c. XI, lect. 3; *Comp. theol.* I, c. CCXXVI; l'incarnation, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXI, a. 1, ad 2um; *In IIIam Sent.*, dist. III, q. II, a. 2; *In IVum Sent*, dist. XI, q. I, a. 3; *De potentia*, q. VI, a. 2, ad 3um et ad 9um; a. 9, obj. 9.

4° *Spéculations théologiques postérieures.* — Les formules de saint Thomas ont fait loi dans la théologie catholique, qui se contente de préciser quelques points particuliers.

1. *Classification des miracles.* — Saint Thomas a donné deux classifications principales du miracle.

Une première classification, communément admise, distingue les miracles en miracles *supra*, *contra*, *præter naturam*. *De potentia*, q. VI, a. 2, ad 3um. Cf. *In IIam Sent.* dist. XVIII, q. VIII, a. 3; *In epist. IIam ad Cor.*, c. XII, lect. 4; *In epist. ad Heb.*, c. II, lect. 1 : — *Supra* : des faits ne pouvant d'aucune façon être produits par la nature, soit absolument (glorification des corps, incarnation), soit relativement au sujet (résurrection d'un mort). *Contra* : des faits s'opposant à une disposition *que garde* la nature (cf. A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 174), contrairement à l'effet produit par Dieu (jeunes gens dans la fournaise, enfantement virginal). *Præter* : des faits que peut produire la nature, mais que Dieu réalise d'une façon que la nature ne peut imiter (guérison instantanée, changement de l'eau en vin, multiplication des pains.)

Une deuxième classification est introduite à propos de la question si un miracle est plus grand qu'un autre, *Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 8, et distingue les miracles par rapport à la puissance de la nature créée, que dépasse l'effet miraculeux; elle considère la substance du fait miraculeux, son sujet et la manière dont il est produit. C'est un miracle *quoad substantiam facti*, quand la nature créée ne peut le produire en aucune façon. C'est un miracle *quoad subjectum in quo fit*, quand il ne peut être produit par la nature dans le sujet même où il est réalisé : c'est le cas de la résurrection d'un mort, de la vue rendue à un aveugle.

C'est un miracle *quoad modum quo fit*, si ce miracle est un fait que peut produire la nature même dans le sujet où il est réalisé, mais non pas de la façon dont Dieu le produit : guérison subite d'un malade.

Les éclaircissements apportés par les théologiens postérieurs à saint Thomas concernent deux points :

a) *Les deux classifications sont-elles réductibles l'une à l'autre?* — On le pense ordinairement. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 47. En réalité les exemples que nous avons donnés montrent qu'il n'en est pas tout à fait ainsi : la première classification est plus complète, les miracles *contra naturam* n'ayant pas d'équivalent dans la deuxième. Il vaut donc mieux affirmer que les deux classifications se réduisent à peu près l'une à l'autre, mais que la coïncidence n'est pas universelle. Cf. card. Lépicier, *Del miracolo*, Rome, 1901, p. 98; G. Sichirello, *Nomenclatura tomistica nella teoria del miracolo*, Rovigo, 1909, p. 42-44. D'ailleurs la chose est de peu d'importance. En se reportant aux endroits indiqués, on constatera que saint Thomas lui-même ne s'est pas servi d'une terminologie bien fixe : on n'a ici que des divisions couramment acceptées dans l'École, comme aide-mémoire. Cf. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. II, q. XLII, memb. 2; Albert le Grand, *In IIam Sent.*, dist. XVIII, a. 7; *Sum. theol.*, part. I, tract. XIX, q. LXXVIII, memb. 2; part. II, tract. VIII, q. XXXI, memb. 2, a. 2; q. XXXII, memb. 2, ad q. IV.

b) *Faut-il admettre que la classification de la Somme théologique comporte un progrès et des corrections sur celle du De potentia?* — Dans sa *Logique surnaturelle objective*, p. 137-138, note, J. Didiot le suggère en raison de la division *contra naturam*, qui aurait paru peu exacte à une réflexion plus mûre. Il est toutefois peu probable qu'il en soit ainsi, car on trouve indifféremment des allusions ou des emprunts aux deux classifications dans des œuvres de différentes époques. *De veritate*, q. XII, a. 14, ad 3um, et *Sum. contra Gentes*, l. III, c. CI, qui se réfèrent à la *Somme théologique* sont antérieures au *De potentia*. Il serait néanmoins hasardeux d'exclure tout changement dans la façon de s'exprimer de saint Thomas, comme semble le supposer le P. Folghera, *Le miracle d'après S. Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, 1901, p. 321. Il faut reconnaître que le *contra naturam* a été employé par saint Thomas en divers sens. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 47. Saint Thomas lui-même avertit que le *contra naturam* ne pouvait être entendu au sens de *contra rationes seminales*, Dieu ne faisant jamais qu'une cause naturelle active produise un effet essentiel opposé à celui qu'elle doit naturellement produire; que, par exemple, le feu puisse jamais refroidir. *In Iam Sent.*, dist. XLII, q. II, a. 2, ad 4um. D'où il est possible qu'il ait été amené finalement à abandonner, en partie du moins, une expression prêtant à confusion. De fait, on ne rencontre pas dans la *Somme* l'expression de *miracle contre la nature*.

2. L'expression qui prête à confusion a été étudiée, approfondie, expliquée par la théologie postérieure.

Les adversaires du surnaturel se sont emparés de la formule *contra naturam*, pour représenter le miracle comme une dérogation aux lois de la nature, et montrer ensuite l'absurdité d'une telle notion. « Dieu peut-il faire des miracles? se demande J.-J. Rousseau. C'est-à-dire peut-il *déroger* aux lois qu'il a établies? Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde. » *Lettres écrites de la Montagne*, IIIe lettre. — Jules Simon, voyant lui aussi dans les miracles « une volonté capricieuse », des mouvements désordonnés, des dérogations perpétuelles à la loi, déclarait dans ces conditions le miracle impossible. *La religion naturelle*, 8e éd., Paris, 1883, IIe partie, t. IV, p. 281. — G. Séailles présente les miracles comme « de petits accrocs faits arbitrairement dans la trame des phénomènes », comme « des coups d'État minuscules en un point de l'espace et du temps », comme « un procédé puéril, enfantin, indigne d'une haute intelligence à laquelle il ne saurait convenir de troubler le règne des lois qu'elle a établies », comme « une déchirure dans la trame des phénomènes. » *Les affirmations de la conscience moderne*, 4e éd., Paris, 1909, p. 32-34. — Plus récemment, M. E. Le Roy déclare que, s'il faut entendre par miracle une dérogation aux lois de la nature, « le miracle apparaît... comme une sorte de création *ex nihilo* survenant en plein milieu de la série phénoménale », et qu'ainsi on fait du miracle « une sorte de monstre impensable ». *Essais sur la notion du miracle*, I, dans *Annales de philosophie chrétienne*, oct. 1906, t. CLIII, p. 7-8; cf. *Le problème du miracle*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 98-99. — Pour T. H. Huxley, le concept de suspension de l'ordre ou de dérogation à l'ordre de la nature serait contradictoire, parce que tout ce que nous connaissons de cet ordre dérive de notre observation du cours des événements dont le soi-disant miracle fait partie. — Beaucoup de savants contemporains, considérant les lois de la nature, non comme des vérités expérimentalement découvertes, mais comme des principes plus ou moins hypothétiquement décrétés, sortes de définitions préalables, n'hésitent pas à affirmer que, dans ces conditions, l'expression « dérogation, exception aux lois » n'a plus la moindre signification.

Devant ces assertions, nombre de théologiens catholiques rappellent fort sagement qu'il importe « de ne pas introduire dans la notion du miracle une idée qui semblerait impliquer le désordre, comme ces formules mises en vogue par l'apologétique du XVIIIe siècle : « violation des lois de la nature »; « fait contraire aux lois naturelles ». Définitions imprudentes et qui compromettraient le miracle au regard d'une saine raison, sous prétexte d'en accentuer le caractère divin. » J. Rivière, art. *Miracle*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. IV, col. 1015. Cf. Sortais, *La Providence et le miracle devant la science moderne*, Paris, 1905, p. 77; de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 5e éd., Paris, 1895, p. 23; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 125. Et pourtant, nombre de théologiens et d'apologistes catholiques considèrent encore le miracle comme *une dérogation aux lois de la nature*, et le considèrent comme un fait produit par Dieu *contrairement à la nature*. Billuart définit le miracle: *Effectus omnipotentiæ divinæ contra leges communes et supra omnes vires totius naturæ*. Tract. *De fide*, a. 2, § 1. D'après les Wirceburgenses, Dieu peut *ordinem causarum secundarum immutare, suspendere, interrumpere et effectus ab eodem independentes producere. De religione*, Paris, 1852, p. 165. Au mot *Miracle*, Bergier écrit dans son *Dictionnaire* que « le miracle est un événement *contraire aux lois* de la nature et qui ne peut être l'effet d'une cause naturelle. » Le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XI, col. 1037, approuve la définition suivante qu'il attribue à des théologiens et philosophes sensés : *Effectus sensibilis, consueto naturæ corporeæ ordini derogans*. Au lieu de voir dans le miracle un effet qui dépasse l'ordre de toute la nature créée, il le considère comme un effet qui dépasse les forces de la nature corporelle. Dans son récent livre, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, le P. de Tonquédec laisse passer et parfois même emploie les expressions de « dérogation à la loi », d' « exception à un ordre régulier ». Il déclare toutefois, appendice III, n'entendre par là que « l'intervention extraordinaire de la liberté divine dans le monde sensible », et reconnaît que l'expression *dérogation* peut être critiquée comme prêtant à confusion.

Toutefois, il faut bien admettre un sens acceptable des formules : dérogation à la loi, violation de la loi. Chez saint Thomas, l'expression *contra naturam* est certainement employée; elle ne signifie nullement une violence imposée à la nature; car la nature des choses est essentiellement dépendante de leurs causes; or, Dieu est la cause de tout être; donc Dieu peut agir en lui selon sa libre volonté; il ne lui fera aucune violence. Dieu ne change pas la nature des êtres : le miracle n'est pas *contra rationes seminales rerum.* Dieu ne pose, par rapport à lui, aucune dérogation aux lois qui régissent l'activité des êtres. Seulement, en vertu de l'intervention de Dieu, résultent dans la nature des effets qui sont proportionnés à l'intervention divine et sont préternaturels comme elle. La nature constituée reste ce qu'elle est; elle n'agit pas, si on la considère en elle-même, autrement que sa loi ne l'y porte; mais l'intervention de Dieu superpose à la nature quelque chose qui, dépassant les forces de toute nature créée, est proprement préternaturel ou divin. Le miracle qualifié *contra naturam* est donc simplement celui qui rencontre dans la nature une disposition contraire à l'effet qu'il pose. Considéré du côté du sujet dans lequel il se réalise, ce miracle paraît *contra naturam;* considéré du côté de l'agent qui le pose, il est, comme tout miracle, un simple *præter naturam.* « En réalité le miracle comporte seulement la suspension de l'application d'une loi naturelle à un cas particulier par l'intervention de la cause qui est supérieure à toute la nature. » Van Hove, *op. cit.*, p. 89. Mais, peut-on ajouter avec le même auteur, « comme l'exercice de l'activité est le terme normal d'une puissance opérative, on peut dire que son empêchement constitue une violation de la loi. » Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione,* t. II, p. 45; Ottiger, *Theologia fundamentalis,* Fribourg-en-B., 1897, t. I, p. 179-180.

3. *La finalité du miracle.* — Par définition, le miracle suppose une intervention spéciale de Dieu, modifiant dans un cas particulier le cours normal des choses; on ne peut donc le concevoir, *de potentia ordinata Dei*, qu'en raison d'un motif proportionné à cette intervention spéciale. Loin donc de considérer le miracle comme ayant sa fin en lui-même, ou comme une correction apportée par Dieu à son œuvre première, la théologie catholique enseigne expressément que le miracle est ordonné à une fin particulière supérieure, principalement sinon exclusivement une fin religieuse. Ainsi saint Thomas nous le présente comme opéré en témoignage de la foi, *Sum. theol.*, Iª, q. CXII, a. 2; Iª-IIæ, q. CXI, a. 4, ad 3um; IIª-IIæ, q. II, a. 1, ad 1um, a. 9, ad 3um; q. CLXXVIII, a. 1, ad 5um; IIIª, q. VII, a. 7; q. XXIX, a. 1, ad 2um; q. XXXI, a. 1, ad 2um; q. XLIII, a. 1; q. XLIV, a. 1; q. LIII, a. 1 et 2, et *loc. paral.*; en témoignage de la divinité du Christ, IIIª, q. XL, a. 1, ad 1um; q. XLIII, XLIV, LIII, a. 1; q. LV, a. 6; en témoignage de la sainteté du thaumaturge, IIª-IIæ, q. CLXXVIII, a. 2; IIIª, q. LXIII, a. 1; en vue du salut de l'humanité et de l'utilité de l'Église. Iª-IIæ, q. CXI, a. 5; IIIª, q. XLIV, a. 1, ad 3um et 4um; a. 3, ad 1um, a. 4. Et d'autre part, se fondant sur l'Évangile, Marc., VI, 5, saint Thomas admet que le miracle devient impossible *de potentia ordinata*, si, à cause par exemple de la prévision certaine de son manque d'efficacité, sa raison d'être n'existe pas. IIIª, q. XLIII, a. 2, ad 2um. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 126.

Cette finalité religieuse du miracle est, dans l'ordre présent, une finalité surnaturelle, puisque la religion que le miracle confirme est, en fait, surnaturelle. Les théologiens se demandent si le miracle est essentiellement ordonné à une finalité surnaturelle, de telle sorte que, dans un ordre hypothétique purement naturel, il n'eût pu trouver place. Certains textes de saint Thomas semblent favoriser la réponse qui affirme la possibilité d'une finalité religieuse naturelle. Tels les textes où il est dit que le miracle doit servir à l'instruction des hommes, IIª-IIæ, q. XCVII, a. 2, ad 3um; à la confirmation des prophéties, IIª-IIæ, q. V, a. 2; q. CLXXI, a. 1; CLXXIV, a. 3, ad 3um et a. 4; ou à celle de la doctrine du thaumaturge, IIª-IIæ, q. CLXXVIII, a. 2; IIIª, q. XXVII, a. 5, ad 3um; q. XXXVIII, a. 2, ad 2um; q. XLII, a. 1, ad 2um; q. XLIII; q. LV, a. 6, ad 1um, quoiqu'il soit vraisemblable ici qu'il s'agisse de l'ordre surnaturel. Il faut en dire autant des textes où, selon saint Thomas, le miracle est présenté comme un moyen par lequel les hommes parviennent à la connaissance de Dieu ou de la vérité en général, IIª-IIæ, q. CLXXVIII, a. 1, ad 4um; *Cont. Gentes*, l. III, c. XCIX; comme un moyen de manifester la puissance divine, Iª-IIæ, q. LI, a. 4; q. CXI, a. 4; ou comme le moyen de procurer l'utilité des hommes, Iª-IIæ, q. CLXXVIII, a. 1, ad 2um; IIIª, q. XLIV, a. 1, ad 3um et ad 4um. Ce qui semble rendre cette interprétation vraisemblable, c'est que saint Thomas, à propos des guérisons miraculeuses corporelles, déclare expressément que la guérison du corps est ordonné à celle de l'âme. IIIª, q. XLIV, a. 3, ad 3um. Le seul texte qui soit vraiment en faveur de l'hypothèse d'une finalité d'ordre naturel serait tiré du *De potentia*, q. VI, a. 5, ad 5um: ici, le miracle est présenté comme attestant la virginité d'une vestale, c'est-à-dire une vertu purement naturelle. Cf. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, dans la *Revue thomiste*, 1918, p. 310. Il semble toutefois à de bons auteurs que ce texte ne serait pas suffisant pour déclarer la possibilité du miracle dans l'ordre purement naturel. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 132. Et pourtant cette possibilité est admise assez communément. A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, p. 62; *Le miracle et ses suppléances*, p. 236 et 302-306; J. D. Folghera, *art. cit.*, p. 337, R. Garrigou-Lagrange, *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les thomistes*, dans la *Revue thomiste*, 1913, p. 326; *La surnaturalité dans la foi*, id., 1914, p. 29; *La grâce de la foi et le miracle*, id., 1918, p. 305, note 1 et p. 310; *De revelatione*, t. I, p. 212-213; H. L. Janssens, *De vi demonstrativa miraculorum*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, 1924, p. 26; A. Mercier, *Le surnaturel*, dans *Revue thomiste*, 1902, p. 552; A. Van Weddingen, *De miraculo, deque ejus in christiana demonstratione usu et valore*, Louvain, 1869, p. 210-212.

Quoi qu'il en soit de la controverse, deux points sont à retenir sur lesquels s'accordent tous les théologiens. Dans l'ordre présent, la finalité religieuse du miracle s'affirme incontestablement, et cette finalité est en fait d'ordre surnaturel, dès qu'il s'agit des miracles accomplis en faveur de la religion révélée. Ce nonobstant, le miracle n'est pas intrinsèquement une réalité surnaturelle. C'est le surnaturel *quoad modum seu effective* des thomistes : car c'est uniquement en raison de sa finalité nécessaire que le miracle ne trouverait pas place dans un ordre purement naturel.

4. *Le miracle est-il nécessairement un fait sensible?* — Les théologiens postérieurs au concile du Vatican, considérant dans le miracle le signe de la crédibilité de la révélation, font entrer dans sa notion le caractère de fait sensible. Cf. C. J. Callan, *The nature and possibility of miracles*, dans *The irish theological Quarterly*, 1910, p. 477, 481; L. de Grandmaison, *Les signes divins et le miracle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 115, et *Dict. apologétique*, art. *Jésus-Christ*, t. II, col. 1412; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, p. 92 ; *Le miracle et ses suppléances*, p. 153 et 160; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 126; V. Frins, *Zum Begriffe*

des Wunders, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1897, p. 120; Van Weddingen, *op. cit.*, p. 121, 140. Le fait *sensible* se retrouve dans la définition que, donnent du miracle la plupart des auteurs de manuels théologiques, Mazzella, Pesch, Tanquerey, Hervé, Hermann, Van Noort, etc. On comprend sans difficulté cette position doctrinale; exposant le texte dogmatique du concile du Vatican, voir col. 1800, n'avons-nous pas expliqué nous-mêmes que la sensibilité du fait miraculeux était « une condition absolument requise pour que le miracle soit une preuve extérieure, certaine et appropriée à l'intelligence de tous? »

Les théologiens anciens ne se plaçaient pas sur le même terrain pour définir le miracle. Saint Thomas, par exemple, ne considère pas le caractère sensible comme un élément nécessaire : il ne fait jamais mention de ce caractère. D'ailleurs, des faits qui ne sont rien moins que sensibles sont dits par lui miraculeux : la transsubstantiation, l'incarnation (qu'il appelle *miraculum miraculorum*, *In III^am^ Sent.*, dist. III, q. II, a. 2; *In IV^am^*, dist. XI, q. I, a. 3, sol. 3; *De potentia*, q. VI, a. 2, ad 9um, obj. 9, etc.), la conception et l'enfantement virginal du Christ; la création de l'âme humaine et la justification dans les cas où elles seraient produites hors des règles ordinaires. *In II^am^ Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 3, ad 2um.

C'est que saint Thomas reconnaît deux espèces de miracles : les uns, cachés, auxquels seule la foi peut atteindre, les autres, manifestes, qui peuvent faire partie d'une construction apologétique : *Miraculorum Dei quædam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris...; quædam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta. Sum. theol.*, III^a^, q. XXIX, a. 1, ad 2um. « En d'autres termes, conclut M. Van Hove, *op. cit.*, p. 25, les miracles peuvent être des faits sensibles et peuvent ne pas l'être. Autre chose est qu'un fait soit en lui-même un miracle, autre chose qu'il soit pour nous discernable soit comme fait, soit comme fait surnaturel. Qu'un fait puisse ou non être perçu par les sens, sa nature intime n'en est pas changée. » Cf. L. Bremond, *La vraie notion du miracle*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Lille, 1901, p. 289; Van der Heeren, *Mirakel of Providentieel feit*, dans *Ons Geloof*, Anvers, 1922, p. 446; J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 3e édit., Paris, 1905, p. 297; R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 43-44. Les auteurs contemporains traitent du miracle dans la théologie fondamentale, comme preuve de la crédibilité de la révélation : à ce titre, tout comme le concile du Vatican, ils ne peuvent qu'exiger le caractère sensible dans le miracle, signe de la vérité.

Il serait d'ailleurs exagéré de requérir le caractère sensible dans le miracle du seul fait que le miracle excite l'étonnement. C'est la thèse de A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 153; de V. Frins, *art. cit.*, p. 389; de G. Mattiussi, *Conoscibilità del miracolo*, dans *La Scuola cattolica*, Milan, 1908, p. 436. L'étonnement, d'après saint Thomas, ne fait pas nécessairement suite à une perception sensible : il suppose une exception à une loi connue ou connaissable; mais la connaissance de cette loi peut avoir lieu aussi bien par la foi que par l'expérience.

5. *Toute intervention immédiate de Dieu dans l'ordre du monde est-elle un miracle?* — C'est là une dernière précision apportée par les théologiens à la doctrine du miracle. Nous avons vu, en effet, d'anciens théologiens hésiter sur ce point et se demander si la création, la création des âmes en particulier, la justification du pécheur, et, en général, toutes les œuvres appartenant à l'économie de la vie surnaturelle de l'âme, œuvres qui supposent une intervention immédiate de Dieu dans l'ordre du monde, ne constituent pas des miracles. Depuis saint Thomas, la controverse n'existe plus. Comme on l'a dit, le Docteur angélique élimine du catalogue des miracles ces faits transcendants *conformes au cours habituel ou à la tendance des choses;* voir col. 1806. La raison dernière en est que l'intervention immédiate de Dieu, dans les faits transcendants qu'on vient d'énumérer, *est postulée par une loi* d'ordre naturel ou surnaturel, établie par Dieu comme constituant l'ordre de la nature créée. Par conséquent, postulés par l'ordre établi de Dieu et connu comme tel pour nous, ces faits ne sauraient constituer « le fait produit par Dieu en dehors de l'ordre habituel de toute la nature créée », lequel seul peut être appelé miracle. Cf. Salmaticenses, *Cursus theologius*, tract. XV, disp. IV, dub. IV, n. 54-55.

6. *Conclusion. Définition du miracle.* — En tenant compte des données et des remarques qui précèdent, on peut définir le miracle : « un fait, produit par une intervention spéciale de Dieu dans le monde, pour une fin religieuse, en dehors de l'ordre habituel où se manifeste l'activité de toute la nature créée. »

C'est, disons-nous d'abord, *un fait*, et non une doctrine; et, par là, nous distinguons le miracle d'ordre physique, le seul dont nous nous occupions présentement, du miracle d'ordre intellectuel ou moral. C'est un fait *produit par une intervention immédiate de Dieu*, Dieu agissant ici comme cause unique ou tout au moins comme cause principale : ce qui laisse la possibilité, dans la production du miracle, de l'intervention d'une cause instrumentale subordonnée à l'activité divine. C'est un fait produit *dans le monde*, c'est-à-dire dans telles circonstances de lieu et de temps qui mettent le miracle en rapport avec l'homme, en raison précisément de *la fin religieuse* à laquelle le miracle est ordonné. C'est un fait produit *en dehors de l'ordre habituel où se manifeste l'activité de la nature :* en dehors, non pas contre cet ordre, et non pas en dehors de l'ordre de la Providence, car le miracle dépend de la puissance divine qui, même lorsqu'elle agit d'une manière extraordinaire, est toujours réglée par la sagesse infinie; cf. *Sum. theol.*, I^a^, q. XXV, a. 5, ad 1um. Nous disons de plus : de *toute* la nature créée, non seulement en dehors de l'ordre d'une activité naturelle particulière. Il s'agit d'activité, et non d'être, car si l'effet miraculeux dépasse quant à sa cause efficiente toutes les forces créées, il ne dépasse pas nécessairement en son être les natures créées. Seul, l'ordre de la grâce, réalisé par le miracle, dépasse l'ordre de la nature créée; la résurrection d'un mort, par exemple, restituant d'une manière surnaturelle la vie au corps, ne lui restitue cependant qu'une vie naturelle.

Ainsi, par cette notion du miracle, nous le distinguons : 1° des faits naturels même extraordinaires, événements fortuits relativement aux causes secondes, mais non par rapport à la Providence qui gouverne toutes choses; 2° des prestiges diaboliques, qui ne sont que des simulacres de miracles; 3° des faits ou effets divins ordinaires de l'ordre naturel ou surnaturel, tels que la conservation des choses en leur être, le gouvernement divin, la création quotidienne des âmes, la justification de l'impie, l'augmentation de la grâce et des vertus dans l'âme; 4° des faits ou effets ordinaires dits providentiels, par lesquels se manifeste la Providence, par exemple, quand Dieu exauce nos prières.

II. Possibilité. — Au nom de la définition vaticane, les théologiens enseignent que la possibilité du miracle est une vérité au moins *proche de la foi*.

I. LA NÉGATION DE LA POSSIBILITÉ DU MIRACLE. — 1° *Au nom des sciences positives.* Cette négation a son fondement dans le naturalisme scientifique. « Le natu-

ralisme scientifique consiste précisément dans la négation *directe* du miracle *en tant que fait surnaturel*. Pour lui, le monde que nous habitons est un système clos, où rien ne pénètre du dehors. Les événements qui s'y passent, si étranges soient-ils, doivent tous trouver leur explication dans les forces ou les éléments qui le constituent, dans les influences qui s'y exercent de façon régulière. » J. de Tonquédec, art. *Miracle*, dans *Diction. apologétique*, t. III, col. 520. Seul, le naturel est scientifique : « Par cela seul qu'on admet le surnaturel, on est en dehors de la science. » Renan, *Vie de Jésus*, 3ᵉ éd., préface, p. VI. Et encore : « Tout est dans la nature, l'inconnu comme le connu, et le surnaturel n'existe pas... C'est *inconnu* qu'il faut dire. » C. Flammarion, *L'inconnu et les problèmes psychiques*, Paris, 1904, p. 28-29. C'est la thèse des adversaires des miracles de Lourdes. Aigner, *Lourdes im Lichte deutscher medicinischer Wissenschaft*, Munich, 1910; J. M. Charcot, *La foi qui guérit*, dans *Archives de neurologie*, Paris, 1893, p. 72-87; A. Chide, *La notion du miracle*, dans *Revue philosophique*, sept. 1912, p. 229-238; P. Janet, *Les médications psychologiques*, t. I, Paris, 1919, p. 32-42; F. Regnault, *La genèse des miracles*, Paris, 1910; *Les miracles de Lourdes*, dans les *Documents du progrès*, févr. 1909, p. 179-188; P. Saint-Yves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909; *La simulation du merveilleux*, Paris, 1912, p. 255-357.

Cette attitude, qui se raidit en une fin de non recevoir, est aussi antiscientifique que possible. La science a le devoir d'examiner impartialement même les phénomènes qui paraissent en désaccord avec les notions acquises. Rejeter *a priori* un seul fait, sans l'examiner, c'est barrer le chemin au progrès scientifique. De plus, en lui-même, le « dogme » naturaliste est un préjugé : « Il n'appartient pas seulement à la science positive elle-même, et il serait même inconcevable qu'il lui appartienne, de dire s'il y a ou s'il n'y a pas quelque chose au delà des limites du domaine dont elle s'occupe. La science a pour objet le monde matériel, accessible à la connaissance des sens et à l'expérience. Ses méthodes ne sont pas faites pour trancher la question de savoir s'il y a quelque chose en dehors de ce monde matériel; elles sont donc de par leur essence même absolument incapables de conduire à la négation d'un monde surnaturel. » Van Hove, *op. cit.*, p. 172; cf. J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 40-42. De plus, rien n'autorise à identifier les domaines du naturel et du surnaturel; c'est précisément ce qui est en question.

Aussi les adversaires du surnaturel adoptent-ils souvent une attitude plus étudiée, qui leur permet d'opposer à l'hypothèse du miracle une formule d'apparence plus scientifique. Deux attitudes sont ici possibles. L'une procède de l'*agnosticisme* et du *contingentisme* : le miracle n'existe pas ontologiquement, parce qu'ontologiquement il n'existe pas de lois de la nature : il n'existe que des manières subjectives de concevoir ces lois; et donc, le miracle ne saurait être une réelle dérogation à des lois que notre esprit ne fait qu'appliquer sans les constater. L'autre attitude procède du *déterminisme* : le miracle est un phénomène purement naturel, aucune dérogation n'étant possible aux lois fixes et immuables de la nature. Nous l'appelons miracle, parce que c'est un fait non encore expliqué scientifiquement, et que notre sens religieux l'attribue à Dieu comme « exaucement » de notre prière.

1. *Le contingentisme*. — *a*) *Exposé*. — Nous laissons de côté le contingentisme absolu de Ruskin, dont la forme outrancière se condamne d'elle-même : les événements se succéderaient dans le monde sans lien ni dépendance entre eux. J. Ruskin, *The nature and authority of miracle*, dans *Contemporary review*, 1875, p. 627. Certains savants de la fin du XIXᵉ siècle ont rappelé la contingence relative des lois scientifiques : les liaisons des événements sont contingentes comme l'expérience qui les décèle. Les premiers principes de la mécanique sont eux-mêmes des hypothèses plausibles, suggérées par les faits, mais qui ne sont pas expérimentalement démontrées ni prouvées *a priori*. Cf. Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, Paris, 1895, p. 74; H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 113-119. C'est donc, en réalité, notre esprit qui met la liaison nécessaire entre les phénomènes observés et formule la fixité des lois naturelles.

Parallèlement à ce principe qui peut être correctement entendu, d'autres philosophes ont construit toute une théorie subjectiviste des lois de la nature. D'après la thèse bergsonnienne de l' « évolution créatrice », dont on trouvera l'exposé et la réfutation chez J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, Paris, 1908; *Dieu dans l' « Évolution créatrice »*, id., 1912, « l'expérience des sens et de la conscience ne nous offre, dans son fond authentique, rien de discontinu. Il n'y a pas d' « objets » distincts les uns des autres, ni d'états de conscience séparés. Il n'y a que des phénomènes se fondant continuellement l'un dans l'autre. Ce sont les nécessités pratiques qui introduisent les divisions. Nous avons besoin, pour agir et pour penser clairement, d'isoler les éléments et de les envisager l'un après l'autre. Mais séparer les fils, c'est détruire la trame. Il n'y a pas de « natures fixes »; il n'y a pas de nécessité persévérante et irréductible : tout est en devenir. « Choses et état, dit Bergson, *Évolution créatrice*, p. 270, ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. » J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, p. 93-94.

Bergsonnien fervent, E. Le Roy s'empare de cette philosophie pour l'appliquer au miracle. Le miracle n'est pas un fait exceptionnel, il ne peut avoir de cause différente des causes de la nature; il ne se distingue pas des autres faits. Il n'y a point de fait particulier : « Au point de vue des apparences immédiates, tout morcelage disparaît, comme toute classification; et l'on n'est plus en présence que d'une continuité mouvante indistincte. Le miracle s'évanouit alors au même titre que n'importe quel phénomène particulier, dans le chatoiement universel, dans le flux ininterrompu des images. » *Essai sur la notion du miracle*, I, *Ann. de philos. chrét.*, t. CLIII, p. 22, n. 4. Le miracle est une crise d'affranchissement de l'esprit par rapport à la matière. Sous l'influence de la foi religieuse, l'effort libérateur de l'esprit s'intensifie d'une façon exceptionnelle, le monde physique, en quelqu'un de ses détails, se métamorphose à l'improviste. « Une foi quelconque, même illusoire est déjà capable d'effets merveilleux. Combien plus une foi vraie, c'est-à-dire une foi adaptée à la nature de l'esprit, conforme à sa destinée morale, à ses besoins, à ses virtualités, à ses puissances latentes! Combien plus encore une foi divine, qui tend à le faire toujours plus être, au delà de tout ce qu'il est déjà devenu et de tout ce qu'il peut même présentement concevoir! » *Op. cit.*, III, *ibid.*, p. 249. Ainsi, « un miracle, c'est l'acte d'un esprit qui retrouve plus complètement que d'habitude, qui reconquiert momentanément une part de ses richesses et de ses ressources profondes. » *Ibid.*, p. 247; cf. p. 242. Le miracle ainsi compris est surnaturel en ce sens qu'on doit l'attribuer à Dieu comme à sa cause ultime, la foi étant l'action du divin dans l'âme. On apporte à l'appui de cette thèse les textes requérant la foi pour le miracle, notamment, Matth., XVII, 29; Marc., VI, 5. Sur le sens de ces textes, voir art. JÉSUS-CHRIST, t. VI, col. 1194.

Pour M. Blondel, les lois de la nature sont des constructions arbitraires, et n'ont pas de valeur représentative. La conception du miracle, comme exception réelle á des lois réelles, est donc inadmissible. Fidèle à la doctrine de l'immanence, l'auteur de *L'action* dépouille, dans l'apologétique, l'argument du miracle de sa valeur spéculative, mais entend lui restituer une valeur pragmatique. Peu importe dans le miracle le merveilleux sensible; ce qui importe, c'est le sens *symbolique.* Et « comme l'idée de lois générales et fixes dans la nature, et l'idée de nature elle-même n'est qu'une idole; comme chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique, il n'y a sans doute, si on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires. Mais aussi il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle. » *Lettre sur l'apologétique*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, janv. 1896, p. 345; cf. *L'action*, p. 396. De telle sorte que le miracle, fait naturel sans doute qu'on ne saurait considérer à part des autres sans morceler artificiellement le réel, est miracle en ce sens que, « brusquerie exceptionnelle », il provoque la réflexion à des conclusions plus générales... Les miracles ne sont donc miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà prêts à reconnaître l'action divine dans les événements et dans les actes les plus habituels. Id., *ibid.*, Cf. J. de Tonquédec, *Introduction...*, p. 94-103.

b) Critique. — J. de Tonquédec n'a pas de peine à montrer que sous ces apparences d'une philosophie subtile et relevée, nous sommes ici en face d'un véritable naturalisme. On nie la possibilité du miracle, intervention préternaturelle de Dieu dans l'ordre des phénomènes, en raison de la *continuité* ou de l'*interdépendance* des phénomènes entre eux. Cette continuité est-elle prouvée en tout et pour tout? Tel est le point précis de la controverse. L'expérience est là pour contredire un principe si absolu. Le monde se transforme incessamment, et pourtant quelque chose subsiste en lui, en dépit des modifications partielles. « Même parmi les phénomènes reliés par des influences réelles et profondes, de combien peut-on dire avec certitude que leur liaison est indissoluble? De combien de conditions ou de causes peut-on affirmer qu'elles sont absolument nécessaires, et que rien ne saurait tenir leur place? Certes, on ne l'affirmera pas de toutes... Alors, encore une fois, quelles sont les conditions absolument indispensables à l'existence d'un phénomène? M. Le Roy finira par nous le dire crûment, et tout le déploiement métaphysique auquel nous avons assisté va soudain se rétrécir à son issue. Ce qui est nécessaire, ce sont les « causes normales, les conditions génératrices ordinaires ». *Op. cit.*, I, p. 24. « Voilà où devaient aboutir tant de subtiles considérations : à cette exclusion unique, à cette conclusion empruntée au plus vulgaire naturalisme. Qui ne voit qu'elle constitue ici une grosse pétition de principe? *Introduction*, p. 119.

Mais, au point de vue de la contingence des lois de la nature, la position de ces auteurs est également insoutenable. Sans doute, il faut admettre une part considérable de convention ou d'hypothèse dans les lois scientifiques. Ce qu'on appelle les lois de la nature sont plutôt « les lois de la nature en ses rapports avec notre sensation et notre intelligence ». E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921, t. I, p. 17. Mais ces rapports eux-mêmes ne sont pas *purement artificiels;* ils supposent du réel. Si la science ne nous apprend pas toute la vérité, elle nous apprend au moins quelque chose, et au fur et à mesure qu'elle progresse, ses lois et ses théories reflètent de plus en plus parfaitement la réalité objective. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 176; J. de Tonquédec, *Introduction*, p. 108; P. Duhem, *La théorie physique*, Paris, 1914, p. 32-36; P. Hoenen, *De valore theoriarum physicarum*, dans *Acta primi congressus thomistici internationalis*, Rome, 1925, p. 61-74; L. Noël, *Le déterminisme*, Bruxelles, 1906, p. 408. E. Le Roy a été obligé de faire lui-même des concessions sur ce point. *Science et philosophie*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1899, p. 525-536; *Le problème du miracle*, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 123, 164, etc.

En bref, « il faut se garder de confondre les lois scientifiques et les lois objectives, principes réels qui déterminent ontologiquement le cours régulier des événements. La contingence des lois scientifiques n'entraîne aucunement celle des lois objectives. Peu importe au fond l'opinion qu'on se fait de la valeur des premières et de la part de l'esprit dans leur élaboration; aucune théorie de logique scientifique n'entamera jamais l'assertion, d'ordre purement métaphysique, aux termes de laquelle les phénomènes résultent normalement de natures spécifiques et se conforment à celles-ci comme à autant de lois. Or, pour que le miracle soit concevable et possible, il suffit que l'on admette l'existence de ces lois objectives. » Van Hove, *op. cit.*, p. 178.

Jusqu'ici, conclurons-nous avec J. de Tonquédec, « la porte reste ouverte à l'admission d'une intervention extranaturelle, à supposer qu'on en puisse découvrir des signes positifs ». *Introduction*, p. 119.

2. *Le déterminisme.* — Le véritable adversaire de la possibilité du miracle est le déterminisme : la majorité des savants incroyants se refuse à admettre le miracle, parce que, selon eux, l'univers obéit à des lois rigoureuses et nécessaires, ne souffrant pas la moindre exception : ainsi, la science est l'ennemie irréductible du miracle.

Souvent cette foi au déterminisme n'est pas, chez les savants, la conclusion d'un raisonnement ou d'une étude; elle est, sinon un préjugé, du moins un parti pris admis sans discussion ni examen. Dogme scientifique, le déterminisme a pour corollaire nécessaire l'impossibilité radicale du miracle : « Par ses principes comme par ses conclusions, la science élimine le miracle. » G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, 4e éd., Paris, 1909, p. 32. Affirmation *a priori*, et, de soi, contraire à l'esprit scientifique, qui doit se défier de tout apriorisme. Aussi, nombre de philosophes et de savants ont tenté de justifier leur attitude « scientifique » à l'égard de la possibilité du miracle, cherchant au déterminisme invoqué une raison d'ordre philosophique ou expérimental.

a) Déterminisme déduit fondé sur une raison philosophique. — Ce déterminisme revêt deux formes : l'une strictement philosophique, celle que lui a donnée Spinoza; l'autre, plus directement ordonnée aux méthodes scientifiques, celle qu'on trouve chez Claude Bernard.

α. Première forme. — Pour Spinoza, l'intelligence et la volonté divines étant identiques, les décrets de Dieu s'identifient aux lois universelles de la nature, et résultent nécessairement de la perfection de l'Être suprême. Le cours de la nature est donc éternel, fixe, immuable, comme le décret divin dont il résulte. C'est là aussi la conclusion de toute doctrine qui, prenant à la lettre l'axiome hégélien de l'identité du rationnel et du réel, enseigne qu'en chaque parcelle d'existence se découvre une réalisation et une conséquence infaillible des premiers axiomes intellectuels. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 37. Là pareillement doivent aboutir, en vertu de leur système philosophique général, les panthéistes, soit matérialistes soit idéalistes; pour eux, le monde n'est pas distinct de l'absolu, et, partant, absolues et immuables sont les lois

de la nature. Et, en général, cet espèce de déterminisme doit être logiquement celui des philosophes qui transposent dans le plan de la nature l'immutabilité de la volonté et des décrets divins.

Une telle forme de déterminisme relève d'une théorie générale, dont la réfutation dépasse de beaucoup la question de la possibilité du miracle. C'est à la théodicée qu'il appartient de discuter ces sortes d'assertions, et elle peut le faire sans viser directement le problème du miracle qui n'y rentre que comme une conclusion. Voir DÉTERMINISME, t. IV, col. 642; et sur Spinoza, DIEU, t. IV, col. 1254 sq.

b. Deuxième forme. — α) *Exposé.* — Sur le terrain proprement scientifique, une forme voisine du déterminisme s'affirme, dont le principe est cependant différent. C'est le déterminisme que certains savants invoquent comme étant l'âme de toute science, le postulat nécessaire à toute méthode scientifique. La science existe; elle s'impose; or, elle ne peut exister qu'à la condition de présupposer le déterminisme absolu des phénomènes qu'elle étudie.

De cette conception, on peut retrouver les antécédents chez Kant, antithèse de la 3ᵉ antinomie, dans *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1905, p. 401 sq. Mais elle a été exposée et défendue surtout par Claude Bernard. Sans doute, il n'est pas certain que ce savant ait voulu par là nier la possibilité du miracle. Dans le commentaire dont il a accompagné le texte du grand physiologiste, le P. Sertillanges interprète, sur ce point, en bonne part les assertions de Cl. Bernard. Cf. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, notes 170, 171, 175, 250, etc. Toutefois, ce déterminisme sert à d'autres auteurs de point de départ à la négation du miracle; c'est, en effet, un déterminisme absolu : « Le *déterminisme absolu* des phénomènes dont nous avons conscience, dit Cl. Bernard, *a priori* est le seul critérium ou le seul principe qui nous dirige et nous soutienne. » *Op. cit.*, p. 87; cf. p. 58, 64. « Il est à la base de tout progrès et de toute critique scientifique ». Id., p. 109. Ainsi, pour M. E. Goblot, ce déterminisme implique que l'ordre de la nature est constant et universel, que « les lois ne souffrent pas d'exception », qu' « il n'y a pas de faits ni de détails de faits qui ne soient réglés par des lois ». Et il faut donc conclure : « Toute induction repose sur la confiance que nous avons dans le déterminisme. Il n'y a donc dans la nature ni contingence, ni caprice, ni miracle, ni libre arbitre; chacune de ces hypothèses ruine en nous la faculté de raisonner sur les choses. » *Traité de logique*, Paris, 1920, p. 313-314 sq. Cf. *La finalité en biologie*, dans *Revue philosophique*, oct. 1903, p. 370-371. On le voit, l'absolu de la science est à la base du raisonnement; si la science existe, si elle réussit, elle impose les conditions de sa possibilité et de son existence; et, parmi ces conditions, la plus importante est d'admettre un parfait déterminisme. La méthode scientifique rend le miracle inconcevable : « Le miracle, déclare A. Sabatier, n'a plus aucune base dans la philosophie moderne. La méthode inaugurée par Galilée, Bacon, Descartes, a donné à notre pensée un tour qui nécessairement l'exclut. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, s. d., p. 80. Cf. P. Larroque, *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, 3ᵉ éd., Paris, 1864, t. I, p. 205; J. Simon, *La religion naturelle*, p. 252.

β) *Critique.* — Certains auteurs catholiques pensent pouvoir défendre ici la possibilité du miracle, en affirmant que l'uniformité des lois est un postulat indémontrable; qu'on ne saurait appuyer sur une base aussi peu ferme tout l'édifice de la science; que le principe déterministe lui-même n'est pas l'unique motif du succès de la science et qu'enfin il n'engendre pas toujours le succès. Mais ce sont là les petits aspects de la réponse. D'autres réponses plus directes sont possibles et nécessaires.

Tout d'abord, le miracle est suffisamment exceptionnel pour être, au point de vue de l'investigation scientifique, pratiquement négligeable. Il repose, en effet, sur l'intervention libre de Dieu dans le monde, intervention toujours justifiée par des motifs d'ordre religieux et toujours guidée par la sagesse infinie. Et cette sagesse infinie, gardienne de l'ordre du monde, fixe les conditions des exceptions à cet ordre. A cause de sa rareté même, le miracle ne pourra troubler le savant : la science, si parfaite soit-elle, n'est toujours qu'une vue partielle sur les choses; et les miracles se perdent dans l'immense multitude des faits qui nécessairement échappent aux calculs, aux investigations scientifiques. Enfin, toute difficulté semble enlevée au savant du fait que le miracle se présente ordinairement dans des conditions telles, que son origine supranaturelle apparaît facilement. La croyance au miracle n'a jamais empêché un savant de faire œuvre de savant. D'ailleurs, nous pouvons raisonner ici comme nous le faisions tout à l'heure à propos du contingentisme des lois scientifiques. Ici, il ne s'agit plus de contingentisme, mais de déterminisme. « Le déterminisme, dirons-nous avec M. Van Hove, *op. cit.*, p. 216, constitue véritablement un guide indispensable pour l'expérimentateur, une condition *sine qua non* du travail et de la certitude scientifiques, mais il n'est pas pour cela même une loi de la réalité. En vertu de sa définition, le travail de la science consiste à exprimer le réel aussi parfaitement que possible dans un langage déterministe; mais le déterminisme scientifique, tel que nous le considérons pour l'instant, n'est qu'une pure forme, un cadre dans lequel le savant essaye de faire entrer tout ce qui lui est donné dans ses observations et ses expériences. Pur principe de recherche, le déterminisme n'a pas le droit de prétendre refléter la réalité objective elle-même, et le savant qui s'en arme en entrant dans son laboratoire, n'est pas pour autant autorisé à affirmer que tous les faits se rattachent à leurs antécédents par un lien nécessaire... Si le déterminisme est principalement un principe de recherche scientifique, rien ne permet d'affirmer au nom de la science l'universalité du règne d'un déterminisme ontologique. Il peut arriver, et il arrive de fait, que l'on ne réussisse pas à trouver la loi d'un phénomène; rien n'empêche que cet échec soit tout simplement dû à ce que le phénomène en question n'obéit pas à une loi. La métaphysique thomiste admet précisément que le déterminisme n'est pas universel et qu'il y a des êtres doués de liberté : la science n'est pas faite pour y contredire. L'existence d'un domaine soustrait au déterminisme, et où par conséquent l'investigation scientifique ne pourra jamais être couronnée de succès, est d'autant moins inquiétante que la théorie du miracle prétend délimiter son étendue avec une approximation largement suffisante. » *Op. cit.*, p. 216-217. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 71 sq.; P. M. Périer, *Trois objections contre le miracle*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 juin 1920, p. 269-271; DÉTERMINISME, t. IV, col. 645.

b) *Déterminisme induit, fondé sur l'expérience.* — D. Hume a formulé d'une façon assez complète l'argument opposé au miracle, au nom du déterminisme, résultat de l'induction scientifique. Voici comment on peut résumer cet argument : Les lois de la nature sont établies par une expérience constante et uniforme; or, par définition, le miracle serait une violation de ces lois; donc, il est impossible. Quel que soit le témoignage en faveur du miracle, il est néces-

sairement insuffisant pour faire admettre une violation impossible des lois. *An Inquiry concerning the human understanding*, dans *Philosophical works*, t. iv, Boston-Édimbourg, 1851, p. 130-131.

a. Exposé. — Supposé que nos sens ne nous ait pas induits en erreur, et que nous soyons vraiment en face d'un phénomène extraordinaire, il est bien certain que ce fait nouveau suppose, non une violation des lois de la nature, mais « l'introduction d'une nouvelle cause, qui, si elle était présente, y serait, on n'en peut douter, adéquate ». St. Mill, *Système de logique déductive et inductive*, tr. Peisse, 3e éd., Paris, 1889, t. ii, p. 165. « L'uniformité du cours de la nature constaté par l'expérience, montre que l'univers est gouverné par des lois générales et non par des interventions spéciales; il y a donc d'avance, contre tout miracle, une improbabilité qui ne peut être contrebalancée que par une probabilité extrêmement forte, résultant des circonstances spéciales du cas en question. » Id., p. 166-167. Les faits nouveaux et extraordinaires doivent donc être considérés comme obéissant à des lois : « par les progrès de la science, il a été démontré que tous les phénomènes sont réductibles à une loi. » *Essais sur la religion*, tr. E. Cazelles, Paris, 1875, p. 209. Donc, découverte d'un fait nouveau et inattendu, découverte d'une loi auparavant inconnue. D'ailleurs, l'expérience nous montre que Dieu, pour autant qu'il existe, n'agit dans le monde que par les causes secondes, c'est-à-dire par les lois générales. Ce que nous savons du gouvernement divin montre donc l'impossibilité du miracle. Id., p. 218-224. Cf. Hume, *op. cit.*, p. 148. Ce n'est d'ailleurs pas sur une déduction qu'est fondée la régularité dans l'ordre de la succession des événemets érigée en principe absolu; c'est uniquement sur l'induction, ou généralisation de l'expérience, induction qui consiste « à inférer de quelques cas particuliers où un phénomène est observé, qu'il se rencontrera dans tous les cas... qui ressemblent aux premiers en ce qu'ils offrent d'essentiel ». *Système de logique*, t. i, p. 346.

Ce principe du déterminisme induit a servi à de nombreux auteurs pour éliminer le miracle. L'idée fondamentale se retrouve la même chez tous : une longue série d'expériences a démontré que l'univers est soumis à des lois uniformes, constantes, immuables; et le caractère de ces lois est tel qu'il n'y a pas, qu'il n'y aura jamais place pour une intervention arbitraire d'une cause surnaturelle. Voir, entre autres : L. Büchner, *Force et Matière*, tr. fr., 5e éd., Leipzig, 1876, p. 101-104; J. W. Draper, *Les conflits de la Science et de la Religion*, tr. fr., Paris, 1875, p. 164-183; T. H. Huxley, *Collected essays*, t. iv, p. 47-48, t. vi, p. 152-154, t. ix, p. 121; F. Le Dantec, *L'athéisme*, Paris, 1906, p. 44-47; E. Littré, *Un fragment de médecine rétrospective*, dans *La philosophie positive*, Paris, t. v, p. 105; J. M. Merklin, *The survival value of miracle*, dans *The american Journal of theology*, Chicago, 1917, p. 240-259; E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, 2e éd., Paris, 1909, t. i, p. 153-155; 198; E. Zeller, *Die Tübinger historische Schule*, dans *Historische Zeitschrift*, Munich, t. iv (1860, ii), p. 101 (références indiquées par Van Hove, *op. cit.*, p. 187).

L'argument du déterminisme induit se corrobore d'une observation scientifique qui, nonobstant les hésitations de quelques auteurs, cf. J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 60-61; G. Sortais, *La Providence et le miracle devant la science moderne*, Paris, 1905, p. 59, paraît incontestable : la conservation de l'énergie : « rien ne se perd, rien ne se crée ». Puisque l'énergie totale de notre système mondial est une constante, que tous les phénomènes ne sont que la résultante des transformations subies par un ensemble constant d'énergies cosmiques, comment pourrait-on envisager comme possible l'intervention d'une cause supérieure et libre?

Enfin, sous une forme plus simple, l'argument du déterminisme induit de l'observation expérimentale se retrouve sous la plume de quelques auteurs, notamment de Renan. Dans l'Introduction au livre *Les Apôtres*, Renan parle d'impossibilité du miracle, p. xliii. Mais ailleurs, il précise ainsi sa pensée : « Nous ne disons pas : « Le miracle est impossible» ; nous disons : « Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté. » *Vie de Jésus*, Introduction, p. xcvi. On saisit le détour. Pour Stuart Mill, l'expérience révèle l'uniformité constante des lois de la nature; donc, le miracle qui serait une violation de cette uniformité n'est pas possible. Pour Renan, l'expérience n'a jamais révélé de miracle; donc le miracle est « inadmissible ». Id., p. v. Quand on connaît les dures exigences formulées par Renan pour la constatation du miracle, inadmissible équivaut ici à impossible. Cf. *Vie de Jésus*, Introduction, p. xcvi-xcvii. Au fond, c'est le même argument. En affirmant qu'on n'a jamais constaté l'exception miraculeuse, on entend bien dire que les lois naturelles, telles que les a fait connaître le procédé de l'induction, sont nécessaires et immuables jusqu'à ne pas admettre la moindre dérogation; si certains faits, dit Renan, *Cahiers de jeunesse*, Paris, 1906, p. 38, ne se rangent pas encore sous ces lois, cette « inexplicabilité » n'est que subjective et un simple effet de notre ignorance. Van Hove, *op. cit.*, p. 204.

b. Critique. — La critique portera sur les trois aspects de l'argument : le déterminisme des lois de la nature; la conservation de l'énergie; l'absence d'observation touchant le miracle.

Premier aspect. — J. de Tonquédec montre brièvement que la valeur de l'argument tiré du déterminisme est bien infirmée quand on considère la nature intime de l'induction. *Op. cit.*, p. 60. « L'induction, dit-il, ne fournit jamais qu'une certitude de fait. C'est ainsi, dit-elle, que les choses se passent d'ordinaire; telle est la règle; telles sont les coutumes de la nature. Elle ne dit point qu'il en doive être nécessairement ainsi; elle ne s'occupe point des questions de possibilités ou d'impossibilités. Toutes ses anticipations de l'avenir sont affectées d'un double sous-entendu. Il en sera toujours ainsi, dit-elle, si aucun élément nouveau ne se glisse dans le circuit des influences enregistrées, dans la complication des antécédents connus... » C'est dire que l'induction, à elle seule, sans l'intervention d'un principe supérieur de philosophie, ne saurait formuler une loi *générale* et *nécessaire*. Cf. Van Benthem, *Essai sur l'induction, son domaine, son fondement*, Zwolle, 1923, p. 137. « Le caractère de nécessité ne revient aux conclusions de l'induction que dans la mesure où celle-ci, en vertu de quelque principe philosophique, conduit à affirmer l'existence d'une nature, c'est-à-dire d'*un agent déterminé à agir de telle ou telle manière.* » Mais, « puisque la science inductive ne conduit pas par elle-même à l'affirmation du caractère de nécessité d'une loi naturelle, ce n'est pas au nom des lois scientifiques que l'on peut prétendre établir l'impossibilité ou l'inadmissibilité du miracle. La science comme telle observe et enregistre, elle ne porte pas de jugements de valeur. » Van Hove, *op. cit.*, p. 193.

Le principe métaphysique qu'on fait intervenir pour donner aux lois scientifiques leur caractère de nécessité n'est pas lui-même un obstacle au miracle. Car le déterminisme qui résulte de son application aux résultats de l'induction sera toujours un déterminisme *hypothétique*. La loi devra s'énoncer ainsi : « *Dans telles* circonstances données, un même antécédent

entraîne le même conséquent. » Cf. H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 42, 258; *La science et l'hypothèse*, p. 169. Mais ce caractère de nécessité hypothétique des lois scientifiques permet d'envisager la possibilité du miracle, nonobstant cette nécessité. Car le miracle est dû précisément à l'intervention de la cause surnaturelle, circonstance nouvelle qui change totalement les conditions de l'activité des êtres. Voir plus loin. Observons toutefois, conformément à la doctrine exprimée par saint Thomas, que le miracle ne faisant pas qu'une nature créée ne soit pas ce qu'elle est (*non est contra rationes seminales*), il y a nécessité absolue à ce qu'un être possède les propriétés qui constituent sa nature propre; le feu a la puissance de brûler et de réchauffer. Mais c'est le résultat de ces propriétés actives mises en branle qui peut être suspendu ou modifié par l'intervention particulière de Dieu. C'est donc dans cette application effective de l'activité des natures créées que se rencontre la nécessité hypothétique des lois scientifiques. La possibilité du miracle est encore plus facilement concevable si l'on considère que l'agent dont dépend le miracle, Dieu, est l'être souverainement libre et indépendant, maître de son action dans toutes les natures créées. Ainsi, le miracle « respecte le déterminisme des lois naturelles », comme l'écrit A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 171. On a constaté, disent les déterministes, que Dieu n'intervient pas dans le monde en dehors du gouvernement général. Le fait resterait à démontrer. Mais fût-il démontré, il ne s'en suivrait pas encore que Dieu ne pourrait intervenir, et donc que le miracle soit impossible.

Deuxième aspect. — Deux réponses ont été proposées pour résoudre l'objection tirée de la loi de la conservation de l'énergie.

Certains défenseurs du miracle ont dit que « l'action miraculeuse n'implique pas la création de nouveaux éléments et de nouvelles énergies, mais seulement l'impression d'une nouvelle direction à l'énergie cosmique existante. Le principe de la conservation de l'énergie comporte uniquement la constance de la *quantité* des énergies matérielles, et n'exclut aucunement l'existence de principes qui déterminent la *forme* de ces énergies matérielles ou en modifient la qualité. » Van Hove, p. 200, rapportant la réponse de J. de Bonniot, *op. cit.*, p. 59-62; Van de Woestyne, *Cursus philosophicus*, t. II, Malines, 1925, p. 207; A. Zacchi, *Il miracolo*, Milan, 1923, p. 292. Il y a, sans doute, une part de vérité dans cette réponse : car, même en dehors de l'hypothèse du miracle, il faut envisager le problème général de la liberté et de la conservation de l'énergie. Néanmoins, il faut bien avouer que tous les miracles ne peuvent trouver une explication plausible, si l'on maintient dans son intégralité le principe de la conservation de la matière et de l'énergie. A-t-on songé aux miracles de la multiplication des pains et des poissons? Et les mêmes difficultés apparaissent lorsqu'il s'agit d'expliquer des reconstitutions de tissus, telles qu'on en observe dans certains miracles de Lourdes. Cf. E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle*, Paris, 1917, p. 133-146; *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, Paris, 1920, p. 14-15; *(Le supplice de la croix), Les forces naturelles inconnues et le miracle*, Paris, 1927, p. 31-32. Aussi, avec M. Van Hove, estimons-nous que cette première réponse n'est pas adéquate.

Une deuxième réponse, plus satisfaisante, consiste à dire que la loi de la conservation de l'énergie n'a de valeur et de certitude que pour un système matériel fermé déterminé. Cf. P. M. Périer, *art. cité*, p. 273-274; Van de Woestyn, *op. cit.*, p. 207; A. Zacchi, *op. cit.*, p. 293-294. Or, le monde que nous voyons ne constitue pas un système fermé, car en dehors de lui il y a des esprits — la raison naturelle doit au moins en admettre la possibilité — et il y a Dieu : l'action de Dieu et des esprits dans le monde tout en étant mystérieuse, n'en est pas moins réelle. Il est du reste possible d'entendre l'adage « rien ne se perd, rien ne se crée », en ce sens qu'aucune apparition et aucune destruction d'un être ou d'une énergie matérielle ne se produisent dans le cadre des activités des créatures, ce qui est en conformité absolue avec la métaphysique thomiste. La loi en question vise les transformations de l'énergie existante; elle n'a rien à voir avec la question de l'origine de celle-ci. En d'autres mots, de quel droit prête-t-on « au postulat de la conservation de l'énergie les allures d'une loi rigoureusement vérifiée partout et radicalement exclusive de toute espèce de contingence »? J. de Tonquédec., *op cit.*, p. 70.

D'autres estiment que la loi de la conservation de l'énergie n'est qu'approximative et « approchée ». Pour le développement de ces idées, voir Van Hove, *op. cit.*, p. 200 sq.

Troisième aspect. — On n'a jamais constaté un miracle; donc, le miracle est inadmissible. Singulier raisonnement! Tout d'abord, réservons la question de la « constatation du miracle ». On en parlera plus loin. Admettons provisoirement qu'il n'y a jamais eu de miracle scientifiquement constaté. Peut-on en inférer que le miracle est inadmissible? J. de Tonquédec remarque avec raison que c'est un sophisme de proclamer, parce qu'on n'a pas rencontré le miracle dans le laboratoire, qu'on ne peut le rencontrer dans le sanctuaire. *Op. cit.*, p. 70. « On ne rencontre pas le miracle dans le laboratoire; cela prouve tout simplement que le miracle, phénomène exceptionnel, n'appartient pas au domaine scientifique. Mais c'est un sophisme grossier que de conclure à l'impossibilité ou à l'inconcevabilité de phénomènes rares, du fait que dans un domaine bien limité on n'en a jamais constaté. Ce qui est vrai *a fortiori*, quand ces phénomènes rares, comme c'est le cas pour le miracle, appartiennent précisément à un autre domaine. Si une expérience prolongée n'a pas découvert des exceptions — disons plutôt : des précisions insoupçonnées — à une loi qu'elle croit avoir définitivement établie, il n'en résulte pas qu'elle n'en découvrira pas à l'avenir, et encore moins qu'elles sont inexistantes ou impossibles. Et si l'on nie le miracle uniquement parce qu'on n'en a jamais constaté, il faut au même titre nier que l'on puisse découvrir de nouveaux faits d'ordre naturel. Que de fois pourtant n'a-t-on pas dû admettre l'existence de faits qui paraissaient à première vue en opposition radicale avec les conclusions prétendument les mieux établies de la science. » Van Hove, *op. cit.*, p. 206. Cf. L. Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains. Les vrais et les faux miracles*, 2ᵉ édit., Paris, s. d.

c) Instance de Stuart Mill. — Pour renforcer l'argument tiré de l'induction, Stuart Mill prétend que l'intervention divine est improbable, vu le genre de preuves qu'on en pourrait donner. En effet, d'une part, sa possibilité et son exercice ne se fondent que sur une « inférence spéculative », c'est-à-dire un raisonnement métaphysique; d'autre part, l'enchaînement régulier des phénomènes selon les lois de la nature est objet d'expérience constante : « Si nous avions le témoignage direct de nos sens pour un fait surnaturel, on pourrait le constater et le rendre aussi certain que tout fait naturel. Mais ce témoignage nous fait toujours défaut. Le caractère surnaturel du fait est toujours... matière d'inférence ou de spéculation. » *Essai sur la religion. Le théisme*, 4ᵉ partie, tr. Cazelles, p. 219. De plus, l'inférence qui conclut au miracle n'est aucunement solide : elle se heurte à

des probabilités de sens inverse. A l'hypothèse surnaturelle, on peut opposer l'hypothèse aussi probable d'une cause naturelle inconnue. Et enfin, pour s'arrêter à l'hypothèse de la cause surnaturelle, il faudrait savoir si le miracle concorde avec les exigences des attributs divins. Or, il semble bien que les attributs divins, loin de s'accommoder de l'hypothèse du miracle, l'excluent plutôt. Sur ce dernier point, voir plus loin, col. 1831.

On lira dans J. de Tonquédec la discussion complète de cette instance de Stuart Mill. *Introduction...*, p. 151-166. Il suffira de noter ici la substance de la réponse catholique.

En premier lieu on fait remarquer qu'il n'existe pas entre la découverte d'une *cause* naturelle et phénoménale, œuvre attribuée par Stuart-Mill à l'expérience, et l' « inférence spéculative » qui conclut à Dieu, l'opposition qu'a voulu voir le philosophe anglais. Vouloir constater expérimentalement l'intervention surnaturelle est une naïveté : pour conclure à Dieu, il faut nécessairement l'inférence spéculative, c'est-à-dire qu'il faut raisonner, faire de la métaphysique. Mais il en est de même, et l' « inférence spéculative » est nécessaire pour découvrir la *cause* (entendons ce mot dans sa vraie signification philosophique) des phénomènes expérimentalement connus.

Dès lors, c'est un sophisme de prétendre, au nom des certitudes que l'expérience peut donner touchant les causes naturelles des phénomènes, ruiner la probabilité de l'intervention, en certains cas exceptionnels, d'une cause surnaturelle, parce que nous ne pouvons atteindre cette cause que par voie de raisonnement. N'est-ce pas aussi par le raisonnement que nous rattachons les phénomènes naturels à leurs causes naturelles? Et si le raisonnement nous amène à conclure pour certains faits d'ailleurs expérimentalement connus, qu'aucune cause naturelle ne peut en rendre compte, pourquoi, au nom de la même « inférence spéculative », n'aurions-nous pas le droit de chercher, dans une cause supérieure, une explication suffisante? Du reste il est faux que cette inférence spéculative ne puisse nous donner une certitude touchant l'intervention divine par le miracle, sous prétexte qu'une cause naturelle latente est toujours et de préférence probable. « C'est une question d'espèces concrètes, fait observer fort justement J. de Tonquédec, de savoir si la cause surnaturelle n'est pas, dans certaines circonstances, la seule vraisemblable, et si, eu égard aux caractères particuliers du phénomène, à ses entours et antécédents, l'action d'une cause naturelle inconnue ne peut pas être, pour ce cas, exclue avec certitude. » *Op. cit.*, p. 162.

Enfin, l'objection tirée des attributs divins sera examinée plus loin, voir col. 1831.

3. *Corollaire : les définitions naturalistes du miracle.* — Persuadés que la nécessité des lois de la nature interdit de concevoir un fait qui en serait une réelle violation, nombre de philosophes croyants ont tenté néanmoins d'accommoder la notion du miracle aux exigences de leur philosophie. De là certaines notions peu orthodoxes qui sont un corollaire du naturalisme et nient en réalité la possibilité du miracle.

Pour Spinoza, le miracle ne saurait être conçu objectivement; ce terme n'a de signification que relativement aux opinions humaines, et ne signifie rien autre chose qu'*un fait dont nous ne pouvons expliquer la cause naturelle par l'exemple d'un autre fait connu.* Chose étrange! Spinoza tente de trouver dans l'Écriture sainte un appui à sa définition. *Tractatus theologico-politicus*, c. VI, *De miraculis*. Malebranche, insistant sur l'immutabilité de l'ordre dans le monde, se trouve embarrassé pour expliquer le miracle. Il en admet le principe; mais il tente de l'expliquer, la plupart du temps, par notre ignorance des lois générales qui les commandent. « *Par miracles*, dit-il, *j'entends les effets qui dépendent des lois générales qui ne nous sont point naturellement connues.* » *Entretiens sur la métaphysique*, c. XII, n. 13, en note. Toutefois, certains miracles exceptionnels s'expliqueraient par une volonté particulière de Dieu. *De la nature et de la grâce*, serm. I, a. 19. Sur l'explication donnée par Malebranche des miracles, voir MALEBRANCHE, t. IX, col. 1796.

Leibniz, par son optimisme et la nécessité morale qu'il introduit dans le gouvernement du monde, diminue le caractère surnaturel du miracle. Le miracle n'est tel que par rapport « aux maximes subalternes » des choses; mais il rentre dans l'ordre général de l'univers, et ainsi le miracle ne diffère du naturel « qu'en apparence et par rapport à nous ». Cf. LEIBNIZ, t. IX, col. 183.

Semblable tentative de naturalisme se retrouve chez Houtteville, voir t. VII, col. 196, dans *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits...* Paris, 1722. Tout le système des lois naturelles a été disposé par Dieu de manière à produire habituellement certains effets que nous considérons comme naturels, exceptionnellement des effets que nous appelons miraculeux. Mais ces effets inaccoutumés ne sont miraculeux que parce que nous ignorons la manière dont ils procèdent de lois naturelles à nous cachées. *Op. cit.*, c. XIX (dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. V).

La plupart des protestants libéraux modernes ont adopté le déterminisme à la base de leur conception religieuse du miracle. Le premier en date, Schleiermacher, tenta une adaptation d'ensemble des conceptions théologiques au naturalisme intégral. Le miracle, dont il garde le nom, est remis par lui, comme l'inspiration et la révélation, au rang des événements naturels. Il est un signe, une indication; il marque « le rapport immédiat d'un phénomène à l'Infini ». Le miracle « n'est que le nom religieux d'un événement. Tout événement, fût-il le plus naturel et le plus commun, dès qu'il se prête à ce que le point de vue religieux soit, à son sujet, le point de vue dominant, est un miracle. » *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 3ᵉ éd., Berlin, p. 151-153, cité et traduit par J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 21.

Dans le même sens, A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 87 : « Réduit à sa signification purement religieuse et morale, le miracle, pour Jésus, c'était *l'exaucement de la prière*, abstraction faite du mode phénoménal suivant lequel cet exaucement s'est produit... Cette confiance en l'amour et en la justice de Dieu pouvait être accompagnée, dans l'esprit des apôtres et de Jésus lui-même, d'idées scientifiques imparfaites ou erronées, sur le mode d'après lequel l'action divine s'exerce dans la nature. Mais elle n'en est pas solidaire, et peut s'en dégager aisément pour se mettre en harmonie avec les vues de notre science actuelle, comme elle était, dans l'esprit de Jésus et des apôtres, en harmonie avec la science de leurs contemporains. Les lois de la nature, qui nous sont apparues, depuis lors, dans leur constance souveraine, deviennent immédiatement, pour la piété, l'expression de la volonté de Dieu. »

En bref, le miracle dont on nous parle ici, négation du véritable miracle, n'est qu'une transposition déguisée du déterminisme dans le domaine du sentiment religieux.

2° *L'improbabilité du miracle au nom de l'histoire.* — 1. *Exposé de la thèse contraire au miracle.* — L'histoire ne saurait procéder, comme les sciences positives

avec une méthode d'induction rigoureuse. Elle peut néanmoins apporter un certain nombre de constatations qui permettent de conjecturer l'impossibilité du miracle.

Certains auteurs, qui concèdent aux adversaires de Hume et de Stuart Mill qu'il n'y a pas contre le miracle d'induction complète, professent néanmoins qu'il existe des présomptions sans cesse grandissantes. « A mesure que son expérience s'élargit (l'esprit humain) se trouve informé de l'histoire naturelle des miracles; il voit comment ils naissent, et lentement, mais inévitablement, ils les écarte. » Matthew Arnold, *God and the Bible*, Boston, 1876, p. 42. Le principal élément de cette expérience est l'explication naturelle des miracles étrangers au judaïsme et au christianisme. C'est par le rapprochement de ces prétendus miracles avec les miracles de l'évangile que la critique rationaliste entend nier le caractère surnaturel des miracles du Christ. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1402. L'objection faite aux miracles du Christ vaut pour tous les miracles en général. On la peut formuler ainsi : L'histoire nous fait connaître quantité de faits réels, que l'esprit humain encore peu éclairé des choses de la nature avait transformés en phénomènes naturellement inexplicables et, partant, miraculeux; de plus, elle nous fait écarter quantité de faits merveilleux purement imaginaires et consacrés par la légende. N'y a-t-il pas là une double indication dont il faut tenir compte pour juger sainement de la possibilité du miracle? Ne faut-il pas dire que la probabilité du miracle diminue progressivement dans la mesure où progressent les sciences positives, et que ce double mouvement se poursuivant d'une manière continue, il n'est pas interdit de prévoir l'heure où la notion de miracle sera complètement effacée du tableau des connaissances humaines? Partant, il est logique de conjecturer dès maintenant son impossibilité au nom des enseignements de l'histoire.

Les peuples primitifs ont vu le miracle partout, parce qu'ils ignoraient les lois de la nature; aujourd'hui, on est en droit de le rejeter, précisément parce que la science nous apprend que tout phénomène obéit à une loi nécessaire. « De même que le miracle, chez les peuples primitifs et au point de vue de la foi, n'est qu'une action divine un peu plus sensible que les autres, de même, au point de vue rationnel et scientifique, le miracle le mieux constaté n'est qu'un fait moins commun que les autres, mais qui doit rentrer dans le même ordre que les autres, puisqu'il y est réellement contenu. » Firmin (A. Loisy), *Les preuves et l'économie de la révélation*, dans *Revue du Clergé français*, 15 mars 1900, p. 128; cf. p. 127.

On a insisté sur cet argument qui n'est point, il faut en convenir, sans quelque apparence de vérité. On l'a exploité en le grossissant notablement pour donner plus de poids à la difficulté. Cf. Arnold, *God and the Bible*, p. 72-74; cf. *La crise religieuse* (trad. de *Literature and Dogma*), Paris, 1876, p. 121, 125; L. Büchner, *op. cit.*, p. 102; L. Couturat, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 166; A. France, *Le jardin d'Épicure*, Paris, 1895, p. 209-212; W. E. H. Locky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, Londres, 1913, t. I, p. 145-147; 180-189; E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme...*, t. I, p. 182, 192; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 75-85; J. Tyndall, *Fragments of science*, Londres, 1879, t. II, p. 1; J. Wendland, *Wunderglaube und Wunderbegriff in der Theologie der Gegenwart*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, mars 1911, p. 193; A. D. White, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, New-York, Londres, 1910, t. II, p. 1-66, etc. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 207, note 1.

2. *Critique.* — On assure que « dans son enfance, l'humanité voyait partout une action surnaturelle, Dieu partout. De là, les religions, les croyances fabuleuses, les génies, les apparitions, le merveilleux en un mot. » Renan, *Cahiers de jeunesse*, 1er cahier, n. 49. Et l'on affirme que cet état « théologique » a disparu peu à peu.

Il faut bien reconnaître que les anciens étaient plus crédules que nous, et ont attribué quantité de phénomènes naturels à des causes transcendantes, parce que ces phénomènes n'étaient pas encore expliqués scientifiquement. Il faut reconnaître également que la critique historique a délogé bon nombre de faits, réputés miraculeux, et qui n'étaient que légendaires. L'Église elle-même, par la sévérité avec laquelle elle procède à l'examen des miracles dans les procès de canonisation, montre bien qu'il faut s'entourer de toutes les garanties possibles pour éviter l'illusion ou l'erreur. Mais cette part faite à la vérité, il faut tenir énergiquement que l'argument proposé, au nom de l'histoire, n'est pas suffisant pour créer une présomption contre la possibilité du miracle. Il s'en faut, en effet, que l'homme n'ait pas eu autrefois l'idée d'un cours normal des choses et qu'il ait fait intervenir le merveilleux dans l'explication de chaque événement. « La question n'est pas, dit fort justement J. de Tonquédec, de savoir si les anciens expliquaient ou non le cours normal des choses par l'action immédiate de la divinité (ce qui est une vue métaphysique fort différente de la croyance au merveilleux), *mais s'ils faisaient, oui ou non, du miracle un événement exceptionnel.* Or, ici, l'affirmative s'impose. Il est faux que les anciens aient vu en Protée le type normal de l'être; qu'ils aient pensé que l'arbitraire inconsistant et le caprice volage fussent la loi des choses. Si vraiment ils ont cru apercevoir, immédiatement derrière le rideau des phénomènes, une ou plusieurs volontés divines, peu nous importe ici; car, en tous cas, ils étaient obligés d'admettre, après le plus fugitif regard sur le monde, et ils admettaient à coup sûr, que ces volontés suivent, comme les nôtres, une ligne normale dont elles ne s'écartent guère. Le progrès de l'explication naturelle, délogeant peu à peu le merveilleux, *primitivement installé partout*, est donc une pure fiction. » De plus, si la critique historique nous a débarrassés de faits *légendaires*, elle n'a pas superposé, à une explication miraculeuse *de faits réels*, une explication scientifique. Les faits légendaires n'ont jamais existé, au moins sous la forme merveilleuse que leur prête la légende. S'ils avaient été réels, ils seraient aussi inexplicables pour nous que pour les anciens. Cette remarque diminue singulièrement le nombre des *réalités* jadis prétendues miraculeuses et déchues par la suite de ce rang. — Enfin, dernière observation, même en supposant que les explications scientifiques qui ont été superposées aux croyances miraculeuses aient été toujours, en tout, partout, apportées avec exactitude, on ne pourrait encore en tirer aucun préjugé contre les faits qui resteraient à expliquer. A moins de nier *a priori* l'existence du miracle, il sera impossible d'affirmer que le progrès des sciences, qui nous permet aujourd'hui de considérer comme naturels des faits jadis réputés merveilleux, nous autorise à rejeter *tous* les miracles, et justifie la conclusion que *tous* les phénomènes sans exception sont soumis au déterminisme des lois naturelles. « De cette circonstance qu'un grand nombre de cas ont été résolus, on ne fera jamais sortir, je ne dis pas la certitude, mais une probabilité positive que les autres le seront aussi et de la même façon. » J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 82.

II. PREUVE POSITIVE DE LA POSSIBILITÉ DU MIRACLE. — 1° *La démonstration thomiste, type de la*

démonstration catholique. — La démonstration de la possibilité du miracle, dans sa partie proprement spéculative et théologique, n'a pour ainsi dire pas fait de progrès depuis saint Thomas, qui lui a donné sa forme parfaite. Cf. *Contra Gentes*, l. II, c. XXIX-XXX; l. III, c. XCVIII-XCIX; *De potentia*, q. VI; *Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 6.

Dans ce dernier endroit, le Docteur angélique donne un résumé de toutes les démonstrations prises soit des attributs divins, soit du fait que les lois naturelles ne sont pas absolument nécessaires.

Si nous considérons l'ordre des choses selon qu'il dépend de chacune des causes secondes, à l'entendre ainsi, *Dieu peut agir en dehors de l'ordre des choses.* C'est qu'en effet Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes; c'est, au contraire, *cet ordre qui lui est soumis, comme provenant de Lui, non par nécessité de nature, mais au gré de sa volonté.* Si, en effet, il l'avait voulu, il aurait pu établir un autre ordre de choses. Il s'ensuit qu'il peut agir en dehors de cet ordre établi, selon qu'il lui plaira; et, par exemple, Dieu peut produire les effets des causes secondes sans ces causes, ou encore produire certains effets auxquels les causes secondes ne peuvent atteindre. Trad. Pègues, *Commentaire littéral*, t. V, p. 322.

L'argumentation de saint Thomas revient à ce syllogisme : La cause libre suprême, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, et qui n'est pas elle-même soumise à ces lois, peut agir en dehors d'elles. Or, Dieu est la cause libre toute-puissante, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, qui constituent l'ordre de l'activité de toute la nature créée, et la liberté divine n'est point enchaînée à cet ordre. Donc Dieu peut faire quelque chose en dehors de l'ordre de l'activité naturelle de toutes les créatures; c'est-à-dire il peut faire des miracles. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 49. Nous résumons ici l'argumentation du théologien dominicain.

1. *La cause libre suprême, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, et qui n'est pas elle-même soumise à ces lois, peut agir en dehors et au-dessus de ces lois.* — Proposition dont la vérité éclate soit *a priori*, soit *a posteriori*. *A priori*, par l'analyse des concepts qui sont ici en présence. La cause libre dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires n'est pas obligée d'appliquer ces lois. Elle peut les appliquer; elle peut s'abstenir de les appliquer : d'où, à leur endroit, *liberté d'exercice* parfaite. Elle peut également agir en un sens différent de ces lois, puisqu'elle ne leur est point soumise. D'où, *liberté de spécification.* Sur la liberté d'exercice ou de *contradiction*, et la liberté de spécification, voir LIBERTÉ, t. IX, col. 661. Ainsi, « le cours et l'ordre des choses proviennent totalement de Dieu, non par nécessité de nature, mais par un décret de sa volonté; Dieu ne leur est soumis en aucune façon et sa puissance n'est pas mesurée par eux. Il n'y a aucune nécessité à ce que les choses soient (liberté d'exercice), et à ce qu'elles soient ce qu'elles sont (liberté de spécification). S'il l'avait voulu, Dieu aurait pu instituer un autre ordre; c'est au même titre qu'il peut changer l'ordre actuellement existant : dans sa première origine et dans sa conservation, le monde dépend également du bon plaisir divin. » Van Hove, *op. cit.*, p. 118, se référant à *Sum. theol.*, Ia, q. XXV, a. 5; q. CV, a. 6; IIIa, q. XXVIII, a. 1, ad 4um; *In IVam Sent.*, l. III, dist. XVI, q. I, a. 3; l. IV, dist. XLVIII, q. II, a. 1, ad 2um; *Contra Gent.*, l. II, c. XXII; l. III, c. XCVIII-XCIX; *De potentia*, q. I, a. 3, ad 8um; q. VI, a. 1, ad 12um; *De veritate*, q. XXVII, a. 3; *Comp. theol.*, I, c. CXXXVII; *Responsio ad mag. Joannem de Vercellis*, a. 1. Ainsi, d'après saint Thomas et la théologie catholique, les nécessités qui gouvernent l'ensemble des choses créées et finies ne peuvent être transposées dans le plan de l'infini. Ce qui est nécessaire quand on considère les rapports des causes secondes entre elles, ne l'est plus quand on considère le rapport entre l'ordre créé et le créateur.

De ces vérités, le P. Garrigou-Lagrange donne quelques illustrations *a posteriori*, tirées d'exemples choisis par saint Thomas lui-même. L'homme projette librement une pierre dans le sens de la hauteur. Il agit ici en dehors de la loi hypothétiquement nécessaire de la pesanteur et de l'attraction vers la terre. L'artiste qui fait vibrer les cordes de son instrument obtient un effet supérieur à ce que l'instrument par lui-même pourrait donner. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 6, ad 1um; *Comp. theol.*, I, c. CIV.

2. *L'ordre de l'activité de toute la nature créée est constituée par des lois hypothétiquement, non absolument nécessaires.* — L'hypothétiquement nécessaire, τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, comme dit Aristote, *Physique*, l. II, c. IX, est ainsi expliqué par saint Thomas :

La nécessité se dit de multiples façons. On appelle nécessité, en effet, ce qui ne peut pas ne pas être. (Et c'est) d'abord, en raison d'un principe intrinsèque : soit qu'il s'agisse de principe matériel, auquel sens nous disons que tout composé d'éléments contraires doit nécessairement se corrompre : soit qu'il s'agisse du principe formel, comme si nous disions qu'il est nécessaire pour le triangle d'avoir trois angles égaux à deux angles droits. Cette nécessité est *naturelle* et *absolue*. D'une autre manière, il convient à un être de ne pouvoir pas ne pas être, en raison d'un principe extrinsèque, qui sera ou la fin ou l'agent. La fin, comme si quelqu'un ne peut pas obtenir ou réaliser une chose sans telle autre chose, soit qu'il ne le puisse pas absolument, soit qu'il ne le puisse pas aussi bien; et c'est ainsi, par exemple, que la nourriture est dite nécessaire à la vie, ou le cheval nécessaire pour le voyage. Cette nécessité est la nécessité de la fin, qu'on appelle aussi parfois l'utilité. Il pourra convenir aussi à une chose de ne pouvoir pas ne pas être, en raison de l'agent; comme si, par exemple, quelqu'un est contraint par un autre, en telle sorte qu'il ne puisse pas agir autrement. Cette nécessité est la nécessité de coaction. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXII, a. 1, tr. Pègues, *op. cit.*, t. IV, p. 556.

Ce qui est absolument nécessaire l'est donc toujours, indépendamment de toute hypothèse, et ne peut pas ne pas être. Il se fonde immédiatement dans l'essence de l'être. Le feu ne peut pas ne pas avoir la puissance de brûler ou de réchauffer, parce que cette puissance lui est une propriété intrinsèque. Ce qui est hypothétiquement nécessaire ne peut pas ne pas être, si ses causes extrinsèques, efficiente ou finale, conservent leur influence normale. Ainsi, pour reprendre l'exemple du feu, la brûlure se produira nécessairement, si aucune cause — cause première ou cause seconde, cause nécessaire ou cause libre, peu importe — ne vient empêcher l'exercice de la puissance de brûler : *Si ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi, tamen non necesse est ipsum calefacere; eo quod ab extrinseco impediri potest. Cont. Gent.*, l. II, c. XXX. Or, l'ordre de la nature est constitué par les lois, lesquelles expriment le mode d'activité des êtres créés, c'est-à-dire le rapport, hypothétiquement nécessaire, de l'effet à la cause. La formule du déterminisme des lois de la nature doit donc être ainsi exprimée : les lois de la nature laissées à elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de l'intervention d'autres causes, sont constantes et invariables. Voir, sur ce point, Van Hove, *op. cit.*, p. 67-80 : L'ordre et les lois de la nature; la nécessité et la contingence dans la nature.

3. *Dieu est la cause libre toute-puissante, dont dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires, et qui n'est pas elle-même enchaînée à ces lois.* — En premier lieu, Dieu est la cause libre, toute-puissante, des êtres. Nous n'insisterons pas sur la causalité divine : il s'agit ici surtout de rappeler que Dieu,

cause des êtres, est une cause *libre* et *toute-puissante*.

a. Saint Thomas a prouvé la liberté de l'action divine *ad extra* contre les panthéistes et les averroïstes. Cette action est, en effet, un acte de la volonté libre de Dieu :

C'est une nécessité d'affirmer que la volonté de Dieu est la cause des choses et que Dieu agit par sa volonté non par une nécessité de sa nature, comme certains l'ont prétendu. On peut le montrer de trois façons :

Tout d'abord, en considérant l'ordre des causes agentes. Il est certain en effet que l'intelligence et la nature agissent l'une et l'autre en vue d'une fin, ainsi que le prouve Aristote dans la Physique; mais il est nécessaire qu'à l'être agissant par nature, la fin qu'il poursuit et les moyens de l'atteindre soient prédéterminés par quelque intelligence supérieure, comme à la flèche le but et l'élan sont marqués par le sagittaire. Il y a donc nécessité qu'un agent intellectuel et volontaire précède l'agent qui agit par nature. Et comme le tout premier rang dans l'ordre des agents est Dieu, il est nécessaire qu'il agisse par intelligence et par volonté.

On peut le prouver encore par la considération de ce qu'est l'agent naturel. A un tel agent il appartient de produire un effet déterminé, toujours le même : car la nature, à moins d'empêchement, opère toujours de la même manière. La raison en est que l'agent naturel agit selon qu'il est *tel*, de sorte que, tant qu'il demeure tel, il ne fait rien que de tel. Or, tout agent naturel a un être déterminé. Comme donc l'être de Dieu, lui, n'est pas déterminé, mais contient en soi toute perfection d'être, il ne se peut point qu'il agisse par nécessité de nature. A moins qu'on ne dise qu'il causerait alors un effet indéterminé et infini dans son être; mais cela est impossible... Dieu n'agit donc point par nécessité de nature; mais des effets déterminés procèdent de son infinie perfection conformément à la décision de sa volonté et de son intelligence.

La même conclusion peut se tirer du rapport de l'effet à sa cause. Car les effets procèdent de leur cause agente selon qu'ils préexistent en elle, vu que tout agent produit son semblable. Or, les effets préexistent dans leur cause selon la manière d'être de cette cause. Comme donc l'être de Dieu est identique à sa propre intellection, ses effets préexistent en lui intelligiblement; donc aussi ils procèdent de lui intelligiblement; donc enfin volontairement, car l'inclination qui le porte à réaliser ce que son intelligence a conçu appartient à sa volonté. La volonté de Dieu est donc cause des choses. *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 4. Tr. fr. du P. Sertillanges, dans la *Somme théologique*, édit. de la *Revue des Jeunes*, *Dieu*, t. III, p. 50-52.

b. Enfin, il est bien évident que la toute-puissance divine est un des fondements de la possibilité du miracle. Rappelons ici simplement que Dieu ne peut pas tout faire : Dieu peut faire tout ce qu'il est possible de réaliser. Si Dieu ne réalise pas l'impossible, ce n'est pas que sa puissance soit limitée; c'est que l'impossible de soi n'est pas susceptible d'exister, c'est qu'il n'est pas réalisable. Cf. Iª, q. XXV, a. 3. Si l'on considère le simple fait de la non répugnance du possible à exister, on dit que Dieu peut le réaliser de puissance *absolue :* on s'arrête ainsi à la seule considération de la toute-puissance. Si l'on considère la réalisation de ce possible en tant qu'elle dépend non seulement de la puissance, mais encore de la volonté sage et juste de Dieu, on dit que cette réalisation relève de la puissance *ordonnée* de Dieu, puissance ordinaire quand il s'agit du cours régulier et normal des événements; puissance extraordinaire, dans le cas du miracle.

Rien ne sert d'objecter avec E. Le Roy que de la toute-puissance de Dieu on ne saurait conclure à la possibilité *positive* du miracle. *Essai sur la notion du miracle*, t. I, p. 19-22. « Il semble que l'esprit humain, dit-on, soit tout à fait incapable de décider *a priori* et pour ainsi dire *à blanc*, par voie de raisonnement pur..., si un fait est possible ou non, compatible ou non avec l'ensemble de la nature »... Seule peut répondre l'expérience, non la simple dialectique... Eh! oui, c'est précisément sur le terrain de l'expérience que nous nous plaçons pour affirmer la p[oss]ibilité positive du miracle en regard de la toute-puissance divine. « L'hypothèse, dit exactement J. de Tonquédec, est la suivante. Les faits qu'il s'agit d'interpréter sont des événements réels, bien constatés, indiscutables, et que la science laisse sans explication. Ils s'accomplissent en faveur d'une certaine doctrine, qui prétend être une révélation; ils l'annoncent ou la confirment. Ils se passent dans le sanctuaire d'une certaine religion, à l'invocation de son Dieu ou de ses saints, au commandement de son fondateur ou de ses apôtres. Par ailleurs, la façon dont s'opèrent les prodiges, les idées qu'ils attestent, les circonstances qui les accompagnent ne sont pas seulement irréprochables au point de vue moral, mais encore de nature à élever les âmes vers Dieu, à les ennoblir, à les pousser vers le bien... Faut-il donc conclure que les prodiges opérés sont divins?... Ne vaudrait-il pas mieux suspendre son jugement...? Pourquoi préférer Dieu à l'inconnu? *Parce que toutes les raisons positives* sont pour Dieu, tandis qu'il n'y en a aucune en faveur de l'inconnu. J'ai par devers moi une explication pleinement satisfaisante, et qui répond exactement à toute la question posée. Je connais une cause capable de produire le résultat; je la sais présente; je la vois, tout à l'entour de l'événement merveilleux, plier la matière à des fins intelligentes et morales...; de plus, tous les indices recueillis me rendent son action vraisemblable en l'occurrence. Pourquoi lui donner l'exclusive et me réfugier dans l'inconnu? » J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 222-223.

b) *L'application des lois hypothétiquement nécessaires dépend de la liberté divine, laquelle n'est pas enchaînée à ces lois.* — L'action de tout agent créé dépend de l'action libre de la cause première; comme toute fin surnaturelle se subordonne à la fin suprême voulue par Dieu. On sait, en effet, que le concours divin est absolument nécessaire à l'activité des causes secondes. Or, Dieu, cause première, mais cause libre, peut donner ou ne pas donner ce concours, le limiter à certains effets, ou le suspendre totalement. Bien plus, Dieu, cause première et indépendante, demeure libre à l'égard des lois de la nature. Non seulement il peut ne pas les appliquer, mais il peut leur substituer d'autres lois dépendant de sa libre toute-puissance. « Dieu est libre à l'égard des biens créés qui ne peuvent augmenter son infinie béatitude; il est donc libre d'agir au dehors de Lui, libre de créer et de choisir tel monde plutôt que tel autre. Il ne pouvait pas *mieux* créer, avec plus de sagesse, mais il pouvait faire un monde *meilleur :* ainsi l'animal n'est pas mieux disposé que la plante, mais il est meilleur et plus parfait. Il y a toujours l'infini entre une créature si parfaite soit-elle et l'infinie bonté qu'elle représente; elle ne saurait épuiser la toute-puissance. » Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paris, 1920, p. 494. Ainsi, à l'égard de l'ordre du monde et des lois de la nature peut jouer la liberté divine, non seulement quant à l'exercice, mais encore quant à la spécification : Dieu peut intervenir pour suspendre ou modifier l'effet de l'activité des causes secondes; Dieu peut intervenir pour produire seul un effet auquel ne saurait atteindre l'activité des causes créées. Si l'intervention divine se produit, les lois hypothétiquement nécessaires de la nature n'en sont pas détruites pour autant; leur valeur n'est pas atténuée; leur application est seulement suspendue, par l'intervention d'une cause qui leur est supérieure, qui est indépendante d'elles et dont, au contraire, elles dépendent elles-mêmes.

Par là, le miracle nous apparaît comme « naturel » par rapport à la puissance dont il émane; Dieu ne saurait agir contre la nature, puisque la nature possède à l'égard de Dieu la puissance *obédientielle* qui la

rend apte à revêtir tel effet voulu par Dieu, à l'instar de l'instrument qui obéit à l'artiste ou de la main qui se meut au commandement de la volonté humaine. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. cv, a. 6, ad 1um. Ainsi, le miracle s'insère dans l'ordre universel, ou mieux universalissime de la nature, cet ordre dépassant celui de l'activité créée et ne dépendant que de Dieu. *De potentia*, q. vi, a. 1, ad 1um; cf. a. 2, ad 8um; *Comp. theol.*, l. c. cxxxvii.

4. *Conclusion : donc, le miracle est possible.* — Et cette possibilité s'affirme d'une façon négative et d'une façon positive. Négativement, en ce que l'intervention divine peut empêcher l'action des causes naturelles; exemple, le miracle des jeunes gens dans la fournaise, Dieu empêchant que le feu ne les brûle effectivement. Positivement, en ce que l'intervention divine peut produire immédiatement des faits qui dépassent les forces de la nature, soit quant à la substance même du fait, soit quant au sujet en lequel ce fait est accompli, soit enfin quant à la manière dont il est accompli.

Est-il besoin de rappeler que, pour être possible *de potentia ordinata extraordinaria*, l'intervention divine sera toujours exceptionnelle et relativement rare? La sagesse divine se doit de conserver effectivement aux lois naturelles leur fixité normale. Elle se doit surtout de n'intervenir spécialement que pour des motifs suffisants et graves : motifs d'ordre religieux, doctrinaux ou moraux, qui sont impliqués dans la finalité surnaturelle du miracle. Ce point de vue a été développé par certains auteurs sous le nom de « possibilité *morale* » du miracle, et il suffira de renvoyer sur ce point à J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 207, et surtout à Newman, *Essays on biblical and ecclesiastical miracles*, 1901, Essay i, p. 16-22, dont J. de Tonquédec donne quelques extraits dans l'appendice v, et dont la doctrine substantielle a été présentée dans *Newman apologiste*, par J.-D. Folghera, Paris, 1927, c. ii.

2° *La possibilité du miracle et les attributs divins.* — Nous suivons ici l'ordre indiqué par J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 129. Mais, tandis que cet auteur écrit en apologiste, présentant son exposé comme une réfutation des objections actuelles, il convient de montrer que la dogmatique catholique, expressément enseignée par saint Thomas, a prévenu les objections et montré que le miracle faisait, au contraire, ressortir les attributs divins. Cf. Van Hove, *op. cit.*, p. 122 sq.

1. *La causalité suprême de Dieu.* — En réalisant un effet miraculeux, Dieu peut sans doute suppléer aux causes secondes. *Il n'agit jamais en cause seconde.* Il accuse toujours une action proprement divine et transcendante. Que Dieu se serve ou non des causes secondes, la nature intime de son activité n'est pas modifiée. Dans le cas du miracle, comme dans tous les autres cas où elle produit *ad extra* un effet, la causalité divine atteint l'être en tant qu'être; elle n'est pas transformatrice, mais créatrice. « L'action de Dieu est créatrice, et atteignant de la même façon tous les éléments de l'univers créé, elle cause l'existence de tous les êtres individuels aussi bien que leurs transformations... Dieu, cause transcendante, est aussi cause libre. A ne considérer que les causes nécessaires, les effets minimes ne peuvent se rattacher à leur cause suprême que par toute une série de causes intermédiaires, vu que la cause suprême ne saurait produire directement qu'un effet proportionné à sa puissance. Mais l'agent qui agit librement peut immédiatement produire tout effet qui ne dépasse pas sa puissance : l'artisan habile peut faire tout ce que peut un artisan moins habile. Ainsi Dieu, conclut saint Thomas, peut immédiatement, sans le secours des causes secondes, produire les effets propres de celles-ci. *Cont. Gentes*, t. III, c. xcix. Il ne s'ensuit nullement qu'en ce cas Dieu n'agit plus comme cause première : chaque cause agit selon l'ordre auquel elle appartient. » Van Hove, *op. cit.*, p. 123. Ainsi donc, même dans le cas où Dieu supplée une cause seconde, il agit, non comme une cause seconde, mais conformément à son rôle de cause première et suprême. Et cette vérité est d'autant plus facile à admettre que, même quand les causes secondes agissent conformément à leur nature et à leur rang, l'action spéciale de la cause première n'est jamais absente, et l'effet obtenu dépend plus encore de la cause première que de la cause seconde dont il procède cependant. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. lxxv, a. 5, ad 1um; q. lxxvii, a. 1; *In IVum Sent.*, dist. XII, q. i, a. 1, sol. 1; *De potentia*, q. iii, a. 7, ad 15um; *Quodl.* ix, a. 5; *In Boet. de Trinitate*, q. iv, a. 4, ad 4um.

Le rappel de cette doctrine constante dans l'Église catholique fait tomber les objections de certains auteurs, accusant les apologistes du miracle de faire descendre Dieu au rang des causes secondes en lui faisant quitter, par le miracle, le plan de l'absolu pour entrer dans celui du relatif. Cf. Sabatier, *Esquisse...*, p. 82; Tyrrel, *The Church and the future*, appendix iii, n. 9 (publié en 1903 sous le pseudonyme d'Hilaire Bourdon); A Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 10, 152, etc. Cités par J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 129-130.

Mais la doctrine catholique de la causalité suprême de Dieu, s'exerçant même dans la production d'un miracle, a pour corollaire la causalité instrumentale du thaumaturge, ange, démon, humanité du Christ; nous y insisterons plus loin.

2. *L'immutabilité divine.* — Saint Thomas n'a jamais pris au sérieux l'objection que devait formuler plus tard Voltaire contre le miracle au nom de l'immutabilité divine. Cf. *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*. D'un changement qui se passe dans le plan du relatif, il ne peut supposer qu'un esprit sensé conclue au changement dans le plan de l'absolu : *De eo carnaliter sapientes*, écrit-il, *quod Deus, ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis. Cont. Gentes*, l. III, c. xcviii. L'objection confond mutation de la volonté et volonté de la mutation : d'une volonté immuable et permanente, en effet, Dieu veut que telle chose se produise à tel moment et telle autre chose contraire postérieurement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. xix, a. 7; *In IVum Sent.*, dist. XLVIII, q. ii, a. 1, ad 2um. Cf. S. Augustin, *Epist.*, cxxxvii, c. iii, n. 10; *De Genesi ad litt.*, l. VIII, c. xxiii, n. 44; c. xxvi; *De civitate Dei*, l. X, c. xii; l. XI, c. xxi; *P. L.*, t. xxxiii, col. 519-520; t. xxxiv, col. 389, 391; t. xli, col. 291, 334. Dieu atteint d'une seule et même volonté éternelle l'ensemble des lois naturelles, tous les phénomènes se produisant conformément à ces lois, et toutes les exceptions à ces lois. Le miracle rentre donc facilement dans l'ordre de la providence divine : Dieu est cause du nécessaire et du contingent, de la loi et de l'exception, et tout ce qu'il a prévu et voulu est conforme à l'ordre que Dieu entend réaliser en ce monde.

3. *La sagesse divine.* — En Dieu, il n'y a donc pas, à l'occasion du miracle un changement de dessein mais sa volonté immuable d'un seul coup veut et l'ordre de la nature et les exceptions miraculeuses. Ces exceptions ne font pas outrage à sa sagesse, comme a voulu le prétendre Voltaire, *loc cit.*, et après lui G. Séailles, déclarant que ces « petits accrocs faits arbitrairement dans la trame des phénomènes, ces coups d'État minuscules en un point de l'espace et du temps, alors que par milions les mondes lancés dans l'immensité silencieuse obéissent à la souveraineté de la loi, sont des jeux dignes tout au plus d'un génie de conte de fées. » *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 33. Nous avons vu, en effet, qu'il ne

suffit pas qu'un effet soit possible pour que Dieu le réalise même miraculeusement; il faut qu'il soit possible d'une puissance *ordonnée*. Le miracle n'est pas une correction apportée aux imperfections de l'ordre établi; ce n'est pas une action dépourvue de motifs, accomplie simplement pour le plaisir d'exercer une puissance oiseuse. Le miracle est une opération divine ordonnée à une fin supérieure, et en particulier à une fin religieuse. Il est destiné à traduire une intention particulière de Dieu, à manifester aux hommes une vérité d'un ordre supérieur. Bien loin de constituer une difficulté contre la sagesse divine, il en est bien plutôt une éclatante manifestation. Rappelons-nous que la possibilité du miracle s'entend d'une possibilité non seulement physique, mais encore *morale*. Ce qu'on a dit de la finalité du miracle suffit à le démontrer.

4. *La bonté divine*. — Mais arrivés à ce point, nous trouvons une instance nouvelle de Stuart Mill. « Si Dieu, dit-il, peut nous aider par le miracle, pourquoi l'emploie-t-il si rarement? Et pourquoi, si Dieu est souverainement bon, a-t-il choisi un ordre du monde si imparfait, qu'il lui faille venir ainsi au secours de ses créatures à coup de miracles? Ne pouvait-il pas, par le choix d'un ordre naturel différent de celui-ci, éliminer beaucoup de mal? »

A cette question, qui, on le voit, est d'une portée générale en théodicée et ne se rattache à la possibilité du miracle qu'indirectement, il n'y a pas à faire d'autre réponse que la réponse classique : pour expliquer tout en dernier ressort, pour dévoiler la raison ultime qui indique ceci plutôt que cela, il faut recourir à un choix premier et indépendant, à un acte du bon plaisir de la volonté divine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 5; J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 163-165.

III. LA CAUSE EFFICIENTE INSTRUMENTALE DU MIRACLE. — La possibilité du miracle implique, on l'a vu, l'intervention de la causalité souveraine de Dieu. La réalisation des faits miraculeux montre que l'intervention de la causalité suprême n'est pas exclusive de la collaboration des créatures. Il est donc nécessaire d'aborder ici rapidement la question subsidiaire de la créature, instrument du miracle.

Cette question se pose nécessairement, car l'Écriture nous montre l'humanité du Christ concourant effectivement aux miracles accomplis par sa divinité; de plus, les apôtres, eux aussi, ont accomplis de nombreux miracles; et, enfin, l'histoire de l'Église est remplie des récits de faveurs miraculeuses obtenues grâce à l'intervention de saints personnages. Il convient donc d'exposer : 1° le fait de la collaboration des causes secondes dans la réalisation des miracles; 2° l'explication théologique de ce fait.

1° *Le fait de la collaboration des causes secondes dans la réalisation des miracles*. — Sans doute, Dieu peut agir seul; en fait, il se sert fréquemment d'instruments choisis parmi les créatures. Il faut examiner successivement le cas des anges, de l'humanité de Jésus-Christ, des hommes, des créatures corporelles.

1. *Les anges*. — Rien de plus fréquent dans l'Écriture que l'affirmation du ministère des anges auprès des autres créatures. Il serait plus difficile d'y vouloir trouver expressément l'affirmation d'un ministère ordonné à l'accomplissement de faits miraculeux. Les formules de l'Apocalypse, l' « ange des eaux », XVI, 5, l' « ange du feu », XIV, 18, les « anges des vents », VII, 1, indiquent sans doute une puissance spéciale de certains esprits sur ces divers éléments. Mais ce sont là formules vraisemblablement empruntées aux rabbins, et qui n'impliquent pas nécessairement un pouvoir miraculeux dans le gouvernement de ces éléments. L'Ancien Testament relève de multiples cas du ministère visible des anges près des hommes; il est difficile de voir dans les actes de ce ministère autre chose que l'exercice de la puissance naturelle propre aux anges, apparitions sous forme de corps empruntés, locution humaine, etc. La guérison subite de Tobie aveugle, XI, 13-15, est d'ordre miraculeux; mais Raphaël ne semble pas l'avoir opérée lui-même. Il serait plus exact, si le verset était authentique, de trouver dans Jean, V, 4, l'indication d'une réelle coopération angélique à l'accomplissement d'un miracle. Quoi qu'il en soit, une remarque *a priori* supprime toute hésitation : il est certain que Dieu a communiqué en fait aux hommes la puissance instrumentale d'accomplir des miracles, il peut donc la communiquer *a fortiori* à des créatures naturellement plus parfaites et plus puissantes que l'homme. Ainsi l'a compris saint Augustin, *De civitate Dei*, X, XII, XVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 291, 297; *De Trinitate*, III, X, 21; XI, 25, t. XLII, col. 881, 881; et la tradition qui remonte au moins à saint Grégoire le Grand, *In Evangel.*, *homil.* XXXIV, n. 10, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1251, et qui accorde à certains d'entre les anges, notamment aux « Vertus », la mission spéciale de coopérer aux opérations miraculeuses. On retrouve cette tradition chez les théologiens du Moyen Age. Citons, entre autres, S. Bernard, *De consideratione*, l. V, c. IV et V, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 792-795; Pierre Lombard, *Sententiarum*, l. II, dist. IX, c. II; l'auteur de la *Summa Sententiarum*, tr. II, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 86; Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. II, q. LXXXV, memb. 3; Albert le Grand, *In IIum Sent.*, dist. VII, a. 11; dist. IX, a. 4; *Sum. theol.*, part. II, tract. X, q. XXXIX, memb. 2, a. 1; S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. IX, a. un., q. IV, et S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. CVIII, a. 5, 6; q. CX, a. 1, ad 3um; a. 1, obj. 1; *Cont. Gentes*, l. III, c. LXXX et CIII; et d'autres auteurs, cités par Van Hove, *op. cit.*, p. 137.

Toutefois, la participation des anges aux miracles peut s'entendre de plusieurs façons. Tout d'abord, on peut reconnaître une simple collaboration aux miracles proprement divins : *quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo*. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. CX, a. 4, ad 1um. Il ne s'agit ici que de préparer la matière du miracle, et cette collaboration ne dépasse pas le pouvoir naturel des anges. En cela, ils agissent donc non comme causes instrumentales, mais comme causes principales, obéissant d'ailleurs aux ordres divins. On retrouve cette doctrine chez Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, *loc. cit.*; Albert le Grand, *In IIum Sent.*, dist. XVIII, a. 2. Ce mode, déclare S. Thomas, *De potentia*, q. VI, a. 4, est propre aux anges, car « les âmes humaines, qui doivent agir par l'intermédiaire de leur propre corps, ne peuvent mouvoir de la sorte de monde matériel. » Ensuite, on doit accorder aux anges le pouvoir d'obtenir de Dieu des miracles, par leur intercession : *quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere*. Ici encore, l'intercession n'est que l'exercice d'un pouvoir naturel, dans lequel anges et hommes agissent comme causes principales. Mais saint Thomas, et avec lui les théologiens catholiques, envisagent un troisième mode où nous trouvons la causalité instrumentale proprement dite : c'est quand ils opèrent directement des miracles que Dieu seul peut accomplir, rendre la vue aux aveugles, ressusciter des morts, en obtenant, par leurs prières, *le pouvoir* de les accomplir au nom de Dieu, *virtute Dei, quam orando impetrant*. *In Joannem*, c. X, lect. 5, n. 1; cf. *De potentia*, q. VI, a. 4, où saint Thomas dit encore plus simplement que les anges et les saints opèrent les miracles, *aliquid coagendo*. D'ailleurs, le Docteur angélique se fait ici l'écho de saint Augustin, *De civitate Dei*, XXII, IX, *P. L.*,

t. XLI, col. 771 ; et surtout de saint Grégoire le Grand *Dialog.*, II, XXX, *P. L.*, t. LXVI, col. 188.

Il faut enfin considérer que les anges, par leur propre vertu naturelle, sont capables de réaliser des faits d'apparence miraculeuse, dépassant la puissance de la nature corporelle ou visible. *Mira*, et non *miracula*, disent communément les théologiens, à moins d'entendre le mot *miraculum* dans un sens large de fait dépassant le pouvoir et l'entendement humain. Cf. *De potentia*, *loc. cit.*

Ces miracles inférieurs, simples prodiges, peuvent-ils être considérés comme suffisants pour attester la volonté divine et être reçus comme tels dans les procès de canonisation? Benoît XIV le pense, *De servorum Dei beatif. et canoniz.*, l. IV, c. I, n. 14; c. VI, n. 5 sq., et avec lui de bons auteurs, comme Hooke, *Tractatus de vera religione*, I, dissert. II, c. I, § 1, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. II, col. 509 sq.; Schouppe, *Elementa theologiæ dogmaticæ*, t. I, n. 137; Stiefelhagen, *Theologie des Heidenthums*, Ratisbonne, 1858, p. 437; Rohling, *Der Katechismus des XIX. Jahrhunderts*, Mayence, 1877, p. 38; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-B., 1897, t. I, p. 173.

Les démons, de leur côté, ne peuvent pas opérer tous les prodiges que leur nature supérieure leur permettrait; Dieu parfois peut les « lier », afin de les empêcher de nuire. Néanmoins des prodiges peuvent être accomplis par eux, qu'il faut savoir discerner. Voir DÉMONS, t. IV, col. 405-406. Dans le *De potentia*, q. VI, a. 5, saint Thomas exclut des démons tout pouvoir instrumental par rapport aux miracles proprement dits : ce pouvoir, en effet, n'est communiqué par Dieu aux créatures que dans le but de corroborer la vérité et de promouvoir le bien, ce dont sont incapables les démons. S'il fallait, dit saint Thomas, attribuer le changement de la femme de Loth en statue de sel au démon, il conviendrait alors d'accepter que Dieu peut parfois communiquer au démon un véritable pouvoir instrumental d'accomplir des miracles, mais uniquement dans le but d'infliger un châtiment à des coupables. *De malo*, q. XVI, a. 9, ad 3um.

2. *L'humanité de Jésus-Christ.* — Nous résumerons la doctrine exposée à l'art. JÉSUS-CHRIST. — L'existence en Jésus-Christ d'une puissance instrumentale relative aux miracles ne peut faire aucun doute. Les miracles accomplis par le Sauveur témoignent en effet du pouvoir de les accomplir, et, parce que Jésus pouvait user de ce pouvoir comme il le voulait, Matth., VIII, 2-3, il s'ensuit que le charisme du pouvoir des miracles était en Jésus à l'état permanent. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1315. L'union physique de l'humanité à la divinité fait qu'il n'en pouvait être autrement, l'humanité du Christ étant l'organe, instrument « conjoint » et non séparé de la divinité, comme chez les autres thaumaturges. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVII, a. 4.

Quant à l'étendue du pouvoir des miracles dans l'humanité de Jésus-Christ, nous n'avons aucune restriction à faire. Comme instrument de la divinité, l'humanité du Sauveur devait précisément pouvoir opérer *tous* les miracles utiles à la fin de l'incarnation. *Sum. theol.*, III^a, q. VII, a. 7, ad 1um, et q. XIII, a. 2 avec le commentaire de Cajétan. Et parce que la fin du mystère de l'incarnation est la restitution de toutes choses dans l'ordre, le pouvoir d'opérer des miracles devait s'étendre à tout ce qui peut favoriser cette restitution. *Sum. theol.*, III^a, q. XLIII, a. 1-4, et les commentaires des auteurs. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1233; 1316.

3. *Les hommes.* — L'existence de thaumaturges, opérant au nom de Dieu des miracles, ne peut être niée. Les apôtres opérèrent de multiples guérisons iraculeuses, dont le récit est consigné aux Actes. Voir col. 1801 et Act. III, 7-10; IV, 30; V, 1-12, 16; VIII, 7; IX, 33-34, 36-42; XIII, 11; XX, 9-12. D'ailleurs, parmi les charismes accordés à la primitive Église, saint Paul énumère la grâce des guérisons et le don d'opérer des miracles. I Cor., XII, 9-10; cf. Marc., XVI, 18.

Sans doute, les hommes peuvent obtenir de Dieu, par leurs prières, l'accomplissement de certains miracles. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-$II^æ$, q. XCVII, a. 1, ad 2um; q. CLXXVIII, a. 1, ad 1um; III^a, q. LXXXIV, a. 3, ad 4um; *Cont. Gentes*, l. III, c. CIII; l. IV, c. LV; *De potentia*, q. VI, a. 4, 9; *De veritate*, q. XXVII, a. 3, etc. Cette prière peut être même un simple désir. I^a q. CX, a. 4, ad 1um. Et même, en ne considérant que la puissance naturelle de l'homme, la prière et l'intercession est le seul mode d'obtenir de Dieu des miracles, *In III*^{um} *Sent.*, dist. XVI, q. I, a. 3. Mais les hommes peuvent aussi faire des miracles *ex potestate, coagendo, cooperando;* c'est là la véritable causalité instrumentale. II^a-$II^æ$, q. CLXXVIII, a. 1, ad 1um; *Cont. Gentes*, l. III, c. CIII : *De potentia*, q. VI, a. 4, 9. Si saint Thomas paraît affirmer que les apôtres n'ont pas reçu le pouvoir de guérir les infirmes, mais seulement celui de prier efficacement pour leur guérison, III^a, q. LXXXIV, a. 3, ad 4um, il faut sans doute entendre qu'ils n'eurent pas ce pouvoir *habituellement*, comme Jésus-Christ le possédait. Trop d'autres textes, en effet, nous font conclure à la communication, pour des cas particuliers, du pouvoir instrumental d'opérer le miracle. Cf. Cajétan, *in h. l.*

a) *La sainte Vierge.* — Pour saint Thomas, la vierge Marie reçut, avec les autres grâces, le don des miracles; mais il lui en refuse l'usage durant sa vie mortelle; il n'appartenait, en effet, qu'au Christ et aux apôtres de confirmer par des miracles la vérité de leur prédication. *Sum. theol.*, III^a, q. XXVII, a. 5, ad 3um. Albert le Grand, saint Antonin, et surtout Suarez posent à cette doctrine une restriction importante : il leur semble que si la Vierge Marie n'accomplit pas, par elle-même, et en public, des miracles avant l'ascension de son Fils, elle dut en accomplir dans la suite. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XX, sect. III. Par ailleurs, durant la vie même de Jésus, rien n'empêche qu'elle n'en ait obtenu par la prière, comme le fait s'est produit à Cana. Cf. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 291 sq.

Dans la gloire du ciel, Marie ne cesse pas de répandre sur nous ses bienfaits. S'il est vrai d'affirmer que toute grâce nous parvient par sa médiation, voir MARIE, t. IX, col. 2389 sq., aucun miracle ne s'opérerait sur terre, sans que la Mère de Dieu n'y contribuât pour quelque part. *A fortiori*, donc, sa coopération est-elle acquise quand il s'agit de miracles accomplis par son intercession particulière : tels les miracles de Lourdes.

b) *Les saints* peuvent être considérés, soit à l'état d'âmes séparées dans le ciel, soit pendant leur vie terrestre. Dans le ciel, leur coopération aux miracles doit être assimilée, toute proportion gardée, à celle de la sainte Vierge. Leur médiation s'exerce dans la collation de bienfaits que nous demandons à Dieu par leur intercession. Sur terre, l'action des thaumaturges amis de Dieu est irrécusable; non seulement en priant, mais en agissant, ils coopèrent aux œuvres miraculeuses. Il faut dire des saints en particulier ce que nous avons dit des hommes en général.

c) *Les pécheurs* et ceux qui n'ont pas la vraie foi peuvent-ils être instruments de la puissance divine pour accomplir des miracles? Question délicate. Saint Thomas en a posé les principes de solution, *Sum. theol.*, II^a-$II^æ$, q. CLXXVIII, a. 2 et ad 3um. S'il s'agit de miracles destinés uniquement à confirmer la prédication de la vérité, et non à montrer la sainteté du

thaumaturge, il n'y a pas d'obstacle à ce que Dieu se serve d'un pécheur comme instrument du miracle. Cf. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XVIII, a. 2 et ad obj. 4. La foi est sans doute une disposition éloignée au pouvoir de faire des miracles; elle n'en est pas la condition unique, et rien ne permet d'affirmer avec certitude qu'un hérétique ou un infidèle ne puisse être, à la rigueur, l'instrument divin dans l'accomplissement d'un miracle. Sur ce dernier point, on pourrait apporter des textes contradictoires de saint Thomas, *De potentia*, q. VI, a. 5, ad 5um et *In Joannem*, c. II, lect. 3. On peut dire qu'en général les Pères et les théologiens ont admis la possibilité du miracle chez les hérétiques; il s'agit bien entendu du miracle qui ne servirait pas à accréditer leurs erreurs. Ainsi Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. III, n. 18, *P. L.*, t. II, col. 346; S. Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, n. 15, *P. L.*, t. IV, col. 511; Origène, *Cont. Celsum*, l. III, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 924; S. Augustin, *In Joannis evang.*, tr. XIII, n. 17, *P. L.*, t. XXXV, col. 1501; *Lib. de quæst. LXXXIII*, q. LXXIX, *P. L.*, t. XL, col. 90 etc., et, parmi les théologiens, Suarez, Prolegomenon III *De gratia*, c. IV, n. 9; Estius, *In IIum Sent.*, dist. VII, § 20. Voir Van Weddingen, *De miraculo*, p. 183 sq. On lira de L. de Grandmaison, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Église catholique*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 1 sq.

4. *Les créatures matérielles*. — Les faits nous obligent à envisager une coopération des créatures matérielles elles-mêmes aux miracles. Nous n'insisterons pas sur la salive dont se servit Jésus-Christ pour guérir un muet, Marc., VII, 23, et un aveugle, Joa., IX, 6, ni sur l'onction d'huile par laquelle les apôtres, au nom du Christ, guérissaient les malades. Rappelons seulement que souvent les miracles se sont accomplis au contact des vêtements ou des ossements ayant appartenu à un personnage mort en odeur de sainteté. Cf. IV Reg., XIII, 21. Le contact de l'eau de Lourdes a suffi parfois à provoquer des guérisons inespérées. Comparer Joa., *loc cit.*, et IV Reg., V, 1-14.

2° *L'explication théologique du fait*. — Nous n'avons pas à considérer ici la collaboration des créatures aux miracles quand il s'agit de leurs prières ou de leurs désirs. L'intercession des anges, de la Vierge et des saints est un exercice de leur pouvoir normal, naturel; et, en sollicitant de la puissance divine l'accomplissement d'un miracle, ils n'exercent aucun pouvoir instrumental par rapport au miracle lui-même. La question se restreint donc aux actes de coopération proprement dits, lorsque les anges, l'humanité du Christ, la Vierge, les saints et peut-être quelque pécheur accomplissent avec Dieu, et par une puissance instrumentale reçue de Dieu, une œuvre miraculeuse.

On a exposé, à propos des miracles de Jésus-Christ, les différentes explications proposées en théologie pour l'action instrumentale de l'humanité du Christ : causalité morale, causalité physique, causalité intentionnelle. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1318-1321. Nous n'avons rien à ajouter ici à ce qui a été dit alors.

On voudra bien remarquer que nous avons maintenu, avec l'unanimité des théologiens thomistes, la causalité instrumentale physique de l'humanité du Christ aujourd'hui glorifiée dans le ciel.

Ce qui a été dit de l'humanité du Christ encore vivant sur terre vaut, toute proportion gardée, de la personne des thaumaturges, accomplissant ici-bas, au nom de Dieu, des œuvres miraculeuses. A leur sujet aussi, les théologiens font valoir les explications précitées. En faveur de la causalité physique, on insiste sur les gestes sensibles, qu'à l'exemple du Sauveur, les thaumaturges accomplissent. Élie s'étend par trois fois sur le petit corps du fils de la veuve, avant de le ressusciter. III Reg., XVII, 18-22. Des gestes sensibles analogues, plus accentués encore, sont accomplis par Élisée à l'égard du fils défunt de la Sunamite. IV Reg., IV, 32-36. Pierre prend par la main droite le boiteux des Actes, III, 6-7. C'est par un contact physique que Paul ressuscite Eutychus à Troas, Act., XX, 9-13. Voir d'autres cas empruntés à l'histoire ecclésiastique dans Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, p. 180 sq. Sans doute, il faut reconnaître la valeur de cause morale aux prières, aux mérites des thaumaturges. Mais il semble difficile de ne voir dans leurs gestes sensibles qu'un simple occasionalisme.

Tout l'intérêt de la controverse théologique porte sur la causalité à reconnaître, *au ciel*, à la Vierge et aux saints, par l'intercession desquels nous obtenons des miracles. Beaucoup de théologiens, même thomistes, ne veulent voir dans les élus qu'un pouvoir moral de prière, de médiation. C'est la thèse soutenue par J. Bittremieux, dans *De mediatione universali B. Mariæ virginis quoad gratias*, Bruges, 1926, p. 276 sq., et reprise par Van Hove, *op. cit.*, p. 148 sq. Le P. Héris, O. P., semble restreindre la causalité physique à l'humanité sainte de Jésus-Christ et aux sacrements, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 528. Mais, même pour qualifier l'action de la Vierge et des saints au ciel, quelques théologiens maintiennent la causalité physique. Citons Hugon, O. P., *La causalité instrumentale*, p. 194 sq.; cf. *Marie pleine de grâce*, Paris, 1927, p. 175; Lépicier, *Tractatus de beatissima virgine Maria*, 4e édit., p. 524-528, etc.

Quant aux créatures purement corporelles, on peut à leur égard soulever les mêmes controverses qui se font jour entre théologiens sur la causalité des sacrements, avec cette différence toutefois que le théologien est obligé de conserver aux sacrements une véritable causalité par rapport à la grâce, tandis qu'on peut ne placer dans les créatures purement corporelles employées pour accomplir les miracles qu'un simple occasionalisme. La doctrine catholique n'est pas engagée en ces controverses. Cf. Hugon, *La causalité instrumentale*, p. 181 sq.

III. CONSTATATION DU MIRACLE. — Avant tout rappelons que, selon l'Église, la possibilité de constater le fait miraculeux comme tel est une vérité de foi. Voir les documents ci-dessus, col. 1799. Cette constatation suppose : 1° la constatation de la matérialité du fait réel; 2° la constatation du caractère *surnaturel* de ce fait et son discernement d'avec les faits préternaturels angéliques ou diaboliques. On dira ensuite la certitude qui s'attache à la constatation du fait miraculeux, et l'obligation qui découle pour notre intelligence d'admettre la réalité des miracles.

I. CONSTATATION DE LA MATÉRIALITÉ DU FAIT. — Il s'agit du miracle, *fait sensible* et par conséquent accessible à ceux qui en ont été *témoins*. Deux hypothèses sont à faire ici : il s'agit d'un témoignage sur un fait *actuel*; il s'agit d'un témoignage historique sur un fait *passé*.

1° *Constatation d'un fait actuel*. — Il semblerait que cette constatation fût très facile : un fait sensible est perçu, et, pourvu que les témoins soient dignes de foi, doit être accepté. Il suffirait donc de se mettre en garde contre les préjugés dont peuvent être victimes les témoins : préjugés négatifs : le scepticisme qui empêche de regarder, la crainte d'être induit en erreur par des apparences, d'avoir mal interprété le phénomène constaté, d'être le sujet d'une hallucination, ou, à l'inverse, préjugés positifs : la crédulité, l'amour du merveilleux, l'enthousiasme excessif, tous sentiments qui sont une prédisposition à l'hallucination véritable. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 252; Dr E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle*, Paris, 1917, p. 74.

En réalité, la question n'est pas aussi simple, tant à cause des objections que soulèvent les adversaires du miracle qu'à cause des difficultés inhérentes à l'observation même de certains faits.

1. *Les objections.* — *a*) D'après les critiques libéraux, la constatation de la simple matérialité du fait présumé miraculeux n'est pas possible. Pour eux, en effet, le miracle n'est qu'une forme religieuse subjective imposée aux phénomènes, une manifestation intérieure de Dieu à l'âme à propos des événements. Objectivement, il n'y a rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires; il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle. Voir col. 1814.

Il faudrait reprendre ici tout le système par sa base : une métaphysique erronée est au principe de ces négations. Cette métaphysique, d'ailleurs, est en contradiction telle avec les données de l'expérience, que son caractère foncièrement agnostique et subjectif la condamne près des esprits non prévenus : « Le premier caractère du miracle est d'être une réalité extra-subjective, de s'extérioriser non pas seulement par la libre volonté de l'agent, mais par lui-même, par sa matière. » A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1914, p. 199. Le miracle est un *fait;* appartenant au monde *sensible*, il est sensible en lui-même, dans sa matière et souvent dans la personne qui l'opère, dans les circonstances qui l'entourent, dans les moyens d'action qui fréquemment accompagnent sa réalisation. L'aspect purement intérieur et subjectif que lui fait revêtir la thèse libérale est donc en contradiction avec la nature des choses.

b) Plus sérieuse est l'objection formulée au nom du déterminisme scientifique. Elle revêt plusieurs formes. On dit que, la fixité des lois naturelles ne permettant pas d'envisager l'hypothèse d'exceptions, le miracle doit être rejeté quels que soient les témoignages qui l'appuient. Cf. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898, p. 176-179. Mais cette fin de non-recevoir radicale ne tient pas compte que la fixité des lois de la nature permet cependant d'envisager la possibilité d'exceptions dues à l'intervention d'une cause supérieure. Que le témoignage apporté en faveur du miracle soit contrôlé très sérieusement, c'est sagesse; mais que tout témoignage soit déclaré irrecevable *a priori*, on ne le saurait admettre.

Une deuxième forme de l'objection proclame l'impossibilité de constater un miracle, en raison non de son impossibilité, mais de son improbabilité. Une erreur dans le témoignage humain est toujours plus probable qu'une exception surnaturelle aux lois de la nature. Il est plus probable d'admettre l'erreur de mille témoins que la réalité d'un miracle. D'où, impossibilité de constater le miracle. Hume, *Essays and treatises on several subjects...* sect. x, *Of miracles*, Œuvres, éd. d'Édimbourg, 1809, t. II, p. 121, 122. L'objection ne tient pas compte des circonstances concrètes dans lesquelles le miracle est produit et constaté. Il s'agit d'un fait exceptionnel, qu'on examine « en tenant compte des circonstances qui le particularisent et des témoignages qui l'appuient. Si, dans l'espèce, les témoignage sont indiscutables et si les circonstances montrent la possibilité ou du moins la non-répugnance d'une intervention divine », on ne voit pas pourquoi, *pour ce cas spécial*, l'erreur serait plus probable que la réalité du miracle : « C'est une chose invraisemblable, un vrai prodige moral, que des témoins, sains de sens et d'esprit, compétents, sincères, et bien en mesure d'observer, se trompent. Cela est *inexplicable :* aucune raison ne se présente pour éclairer et rendre inadmissible une pareille hypothèse. C'est l'absurde réalisé. » D'autre part, si, abstraction faite des conditions concrètes dans lesquelles se présente le miracle, celui-ci *a priori* paraît impossible, cependant, *dans telles circonstances données*, pour tel cas examiné, l'improbabilité du miracle n'apparaît plus; et même, le miracle apparaît beaucoup plus probable que l'erreur. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 277. En d'autres termes, dit cet auteur, « nous ne devrons conclure au miracle que si, toutes circonstances pesées, l'erreur devient, non seulement moins probable que le miracle, mais tout à fait improbable ». *Ibid.* Et il est bien entendu que la probabilité du miracle tient compte non seulement de la valeur des témoignages, mais encore de la probabilité du fait lui-même. La thèse générale de la possibilité du miracle ne doit pas, en effet, nous faire perdre de vue la possibilité intrinsèque, la vraisemblance, la probabilité objective des événements. Voir l'application de ces règles dans J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 283 sq. : « jugements de probabilité jugements de possibilité. »

2. *Les difficultés inhérentes à l'observation.* — Il faut, avant tout, déterminer *sur quoi* doit porter notre observation. Il serait facile de proclamer l'impossibilité de toute observation en arguant que le miracle étant un phénomène *surnaturel*, l'expérience du surnaturel comme tel est impossible. Il ne s'agit encore, dans la constatation du fait réel, que de l'observation de la matérialité du fait, sans aucun jugement sur sa cause et son caractère surnaturel.

Il y a d'abord des faits tellement évidents que le simple bon sens suffit pour en faire une constatation suffisante, même indépendamment des méthodes rigoureuses du laboratoire. Singulièrement exagérée est la prétention de Renan, de vouloir qu'une résurrection de mort ne puisse être constatée que par une commission de savants, et dans des conditions extraordinaires de garanties scientifiques. *Vie de Jésus*, Introduction, p. XCVI-XCVII. Un mort, qui, comme Lazare, *jam fœtet*, est bien mort et saint Augustin ne demande, pour constater la résurrection de ce mort, que des yeux pour voir. *Serm.*, XCVIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 591. Toutefois, il faut convenir que même en ces cas d'ordinaire évidence, il peut se présenter parfois des raisons de douter. Il n'est pas toujours facile de s'assurer du fait de la mort; il y a des cas où le médecin lui-même ne peut discerner la mort apparente de la mort réelle. Benoît XIV a noté cette difficulté qu'il a soigneusement traitée.

C'est dans le cas des guérisons miraculeuses que s'impose une très grande circonspection dans la constatation du fait même simplement matériel. Il est inutile ici de développer les questions qui se peuvent poser tant sur le fait matériel de la maladie que sur celui de la guérison. Si des simulations habiles ou des dissimulations inconscientes, dues à des états nerveux pathologiques, sont possibles, il ne convient pas cependant de vouloir expliquer ainsi toutes les guérisons : sur ce point l'ouvrage de P. Saintyves, *La simulation du merveilleux*, Paris, 1912, est certainement tendancieux et erroné.

3. *En résumé* on ne nie pas les cas difficiles. Lorsqu'il s'agit du *contrôle des témoignages*, il faut une prudence et une exigence extrêmes, et cela d'autant plus que le fait est plus extraordinaire et, par conséquent, indépendamment de l'hypothèse du miracle, en soi moins probable. *L'enquête scientifique sur le fait matériel* du miracle ne sera nécessaire que pour les faits dont il est particulièrement difficile de constater la réalité, spécialement pour les faits de guérisons. Un examen rigoureux, portant sur les détails d'un phénomène merveilleux et satisfaisant aux exigences raisonnables, ne sera jamais sans une grande utilité. Sur le second point, on trouvera dans le

Dr M. Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, Paris, 1920, les principales règles techniques dont il faut tenir compte pour établir le fait de la maladie, le fait de la guérison et, postérieurement, le caractère extranaturel de celle-ci. Quant au premier point, le P. de Tonquédec a formulé de judicieuses réflexions, bien capables de satisfaire les esprits les plus exigeants, sur la critique des témoignages. *Op. cit.*, p. 359-419. Il étudie successivement l'influence que pourrait avoir la croyance religieuse sur l'erreur ou la fraude, l'incompétence des non-professionnels et les cas possibles d'hallucinations collectives.

2° *Constatation d'un fait passé.* — En ce qui concerne les événements passés dont la constatation ne peut être faite que grâce au témoignage historique, des considérations analogues à celles qui viennent d'être émises, devront être retenues. Étant donné que l'événement est passé, il ne faudrait pas uniquement tenir compte des attestations dont il est muni. « La certitude d'un fait historique dépend pour nous en partie de la qualité des attestations qui le soutiennent, mais peut-être plus encore de l'idée que nous nous faisons de sa possibilité intrinsèque... Les faits historiques portent... deux coefficients d'admissibilité, de signes positifs ou négatifs, qui peuvent s'additionner ou s'entre-détruire : l'un représente la valeur du témoignage, l'autre la vraisemblance du fait. » J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 281.

Cette considération générale fournit un argument *a priori* qui consiste « dans un raisonnement fondé sur la nature du fait considéré en lui-même, en dehors des témoignages et d'autres indices particuliers, par lesquels nous pouvons arriver à le connaître et à en démontrer la vérité ou la fausseté. En d'autres termes, plus précis et plus distincts, nous dirons qu'il fournit une preuve pour ou contre la vérité du fait, en établissant qu'il est ou qu'il n'est pas conforme aux lois générales qui régissent le monde... Le désaccord avec une loi ne va pas toujours jusqu'à rendre le fait absolument impossible : souvent il n'arrive qu'à mettre l'esprit plus ou moins en défiance. Il n'en sera tenu aucun compte, bien entendu, lorsque la vérité du fait sera appuyée par ailleurs sur des témoignages d'une autorité irrécusable. Mais, si les témoignages n'ont pas cette valeur qui impose la conviction à l'esprit, le fait deviendra d'autant plus improbable qu'il sera plus difficile de le concilier avec les lois générales dûment établies. D'un autre côté aussi, l'accord complet et frappant d'un fait avec toutes les lois physiques et morales, ce qu'on peut appeler sa vraisemblance, sa probabilité intrinsèque et positive, forme quelquefois un véritable argument en sa faveur, et cet argument pourra suppléer, dans une certaine mesure, au poids d'ailleurs fort léger des textes apportés comme preuves de sa réalité. » De Smedt, *Règles de la critique historique*, Paris, 1883, p. 273, 278.

En bref, *le poids des preuves doit être proportionné à l'étrangeté des faits.*

Appliquées au miracle, ces considérations générales engendrent des jugements pratiques sur la probabilité ou la possibilité des faits extraordinaires. On ne peut songer à rappeler ici les règles générales et pratiques de la critique, principalement historique, dont l'emploi s'impose en la matière présente. Voir CRITIQUE, t. III, col. 2330. En ce qui concerne la critique relative aux documents où sont consignés des faits miraculeux, on pourra se référer à J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 264 sq. : règles générales de la critique historique, p. 264-292; règles particulières aux diverses espèces de critique : critique textuelle, p. 294-295; critique littéraire externe ou critique de provenance, p. 296-300; critique littéraire interne ou critique d'interprétation, p. 301-310; critique historique proprement dite ou critique du témoignage, p. 313 sq., établissant à quelles conditions les faits sont susceptibles d'être observés et les personnes susceptibles d'être crues.

II. CONSTATATION DU CARACTÈRE SURNATUREL. — L'observation du fait matériel nous présente une succession de deux phénomènes, le second, extraordinaire, ne trouvant pas son explication naturelle dans son antécédent. La constatation du caractère surnaturel du miracle consistera à montrer que le fait miraculeux n'a pas sa cause naturelle dans les phénomènes antécédents, mais qu'il procède d'une intervention divine.

On sait l'objection cent fois ressassée des forces inconnues de la nature : comment déclarer l'intervention divine nécessaire en tel fait, alors que nous sommes dans l'ignorance des forces naturelles, et que ce que nous appelons miracle peut avoir dans la nature des causes que nous ne connaissons pas encore.

Il ne suffit pas de répondre que l'agent du miracle se manifeste comme une « cause libre, intelligente, conservatrice des lois de la nature, mais non point si étroitement qu'elle n'ait encore le droit de manifester, par un mode d'agir extraordinaire, la maîtrise absolue, l'action continue qu'elle exerce en tous temps sur le créé et qui nous fait l'adorer comme Dieu créateur ». Hugueny, *Critique et catholique*, 1re édit., t. I, *Apologétique*, p. 291. En effet, la liberté de l'agent du miracle n'est pas un indice irrécusable de la causalité divine. La prière que le thaumaturge peut adresser à Dieu n'est pas non plus nécessairement signe du vrai miracle : elle peut être simulée par des imposteurs; elle peut ne pas être suivie du miracle demandé. D'ailleurs ces sortes d'indication ne touchent pas le fond même du problème métaphysique ici en jeu. Saint Thomas nous indique la voie à suivre : il faut prouver que Dieu seul peut accomplir le fait réputé miraculeux : *quod solus Deus facere potest. Sum. theol.*, IIa, q. XLIII, a. 1.

La vraie réponse doit donc atteindre la profondeur du problème : nous ne connaissons pas positivement toutes les lois de la nature, mais d'une part, nous savons avec certitude ce que la nature ne peut pas faire, et d'autre part, nous connaissons avec la même certitude des effets qui ne peuvent avoir que Dieu pour cause. Ce sont là deux points de repère, absolument sûrs, entre lesquels pourront se situer des cas douteux, mais qui déjà fourniront de précieux éléments de constatation. On sait, par exemple, que la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène ne donnera jamais du chlore; que de la semence de blé il ne germera jamais des roses, etc. On sait qu'une parole humaine ne sera jamais suffisante pour calmer les tempêtes ou ressusciter les morts. Cf. De Tonquédec, *op. cit.*, p. 230-231. Sur ces données indiscutables se fondent :

1° *La réponse du sens commun.* — Indépendamment des circonstances dans lesquelles ils se produisent, certains effets doivent être rapportés à Dieu, parce que Dieu seul les peut produire. Seul l'auteur de la vie peut rendre la vie à un cadavre; seul l'auteur de la matière peut multiplier instantanément la substance matérielle ou la convertir en un instant en une autre substance. Ces vérités sont perçues dans les premiers principes de l'être par le sens commun, en tant que le sens commun saisit l'être dans sa dépendance intime de la première cause. Cf. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, p. 91-94; Billuart, *De fide*, diss. II, a. 2, ad 3um.

2° *La réponse de la philosophie*, expliquant, développant la réponse du sens commun, en l'appliquant aux différentes catégories de miracles.

1. *Certains faits extraordinaires ne peuvent avoir que*

Dieu pour auteur. — Certains effets atteignant dans les créatures *la raison d'être en tant que telle*, ne sauraient avoir d'autre cause que la cause suprême et universelle. Ainsi, la production de l'être par voie de création (S. Thomas, Ia, q. XLV, a. 5); la production ou l'immutation de la matière première (Ia, q. CV, a. 1), les changements affectant la substance matérielle d'une manière immédiate, c'est-à-dire en l'absence de toute action exercée d'abord sur les accidents (cf. *supra*, et q. CX, a. 2); à plus forte raison la production d'une nouvelle substance en l'absence de toute disposition à la nouvelle forme. La création de l'âme étant l'œuvre exclusive de Dieu, tout changement affectant la substance de l'âme requiert la causalité divine; donc nulle âme ne peut être réunie à son corps que par une intervention propre de Dieu. Dieu seul peut mouvoir *ab intrinseco* l'intelligence vers le vrai, la volonté vers le bien, donc les grâces appartenant à la prophétie, à la révélation des secrets du cœur, à la conversion soudaine du pécheur, ne peuvent avoir que Dieu pour auteur. Or, des faits dont le caractère surnaturel et divin sont indiscutables se rencontrent dans les différentes catégories de miracles. Ainsi, parmi les miracles *quoad substantiam facti*, la transsubstantiation, quoique phénomène invisible, est très certainement un miracle, parce que l'intervention divine seule peut réaliser cette conversion sans exemple dans les conversions naturelles de toute la substance du pain en toute la substance du corps de Jésus-Christ, les accidents du pain demeurant sans changement. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 4, ad 3um; la compénétration de deux substances corporelles dans le même lieu : par exemple, quand, après sa résurrection, le Christ pénètre dans le cénacle, *januis clausis* (Joa., XX, 26); cf. *Suppl.*, q. LXXXIII, a. 3; la transfiguration glorieuse du corps des élus après la résurrection, parce que cette glorification du corps dérive, contrairement aux exigences du corps, de la gloire de l'âme, gloire intrinsèquement surnaturelle. IIIa, q. XLV, a. 2. Parmi les miracles *quoad subjectum in quo fiunt*, signalons comme possédant un caractère évidemment surnaturel et divin la résurrection d'un mort, la matière cadavérique ne présentant pas les dispositions naturelles nécessaires à l'information par l'âme; cf. *Suppl.*, q. LXXV, a. 3; *De potentia*, q. VI, a. 7, ad 4um et ad 14um; la restitution de la vue à un aveugle, entendons à celui qui est *certainement* aveugle. Or, la cécité congénitale dont il est question dans l'évangile, Joa., X, 32, doit être cataloguée parmi les cécités certaines. Parmi les miracles *quoad modum quo fiunt*, le changement subit de l'eau en vin décèle évidemment une intervention divine, car elle se fait instantanément sans aucune modification préalable des accidents. Cf. *In IV Sent.*, l. II, dist. XVIII, q. I, a. 3, ad 4um; l. IV, dist. XVII, q. I, a. 5, sol. 1. Il faut en dire autant de la multiplication des pains, qui suppose ou une création de matière nouvelle ou un changement instantané d'autre matière en la matière du pain. Cf. IIIa, q. XLIV, a. 4, ad 4um, comparé avec Ia, q. XCII, a. 3, ad 1um; *In Matthæi evangelium*, c. XIV, n. 2.

Ainsi donc, sans enquête scientifique, avec le simple raisonnement du bon sens, un certain nombre des miracles ont pu être constaté, non seulement quant à la matérialité du fait, mais encore quant à leur origine divine. Cette constatation toutefois requiert-elle le secours d'une grâce divine? Problème spécial qui sera examiné plus loin, voir col. 1853.

2. *Pour d'autres faits extraordinaires, leur caractère surnaturel et divin se déduit de l'ensemble des circonstances physiques et morales qui les conditionnent.* — Il s'agit ici, principalement, des miracles de guérison, si nombreux dans l'Évangile et au cours des siècles de l'histoire de l'Église. Certains de ces effets apparaissent bien, de prime abord, dépasser les forces des agents visibles; car la liberté avec laquelle agit l'auteur du prodige montre bien qu'il ne saurait être question d'une force de la nature matérielle, par hypothèse toujours déterminée *ad unum*. Mais, cela reconnu, il n'est pas encore certain que le fait provienne de Dieu; car il peut avoir pour auteur un esprit angélique ou démoniaque. C'est donc par l'ensemble des circonstances qui conditionnent le miracle que l'on pourra discerner son origine réelle, et le classer comme surnaturel divin, ou comme préternaturel diabolique. Et, lorsqu'il s'agira d'une origine surnaturelle et, en dernière analyse, divine, il sera encore très fréquemment difficile d'établir si Dieu est intervenu lui-même immédiatement, ou si un ange n'a pas pu, avec la permission de Dieu, réaliser le prodige.

Notre méthode de constatation est indiquée par saint Thomas, *In IIum Sent.*, dist. VII, q. III, a. 1, ad 2um.

Les prodiges accomplis par les bons, déclare le saint Docteur, se distinguent des prodiges accomplis par les mauvais, au moins de trois façons : premièrement, *par l'efficacité de la vertu opérante*, car souvent les bons esprits reçoivent de Dieu un surcroît de puissance pour accomplir des miracles, dépassant en réalité leur puissance naturelle; ainsi, un ange pourra, par la vertu divine, ressusciter un mort, ce que ne pourra jamais le démon, lequel tout au plus peut donner à un corps, et pour un temps très bref, l'apparence de la vie. Deuxièmement, *par l'utilité des miracles :* les miracles accomplis par les bons ne peuvent qu'apporter du bien à ceux qui en bénéficient : telles, les guérisons de malades. Les prodiges des mauvais sont entachés de nocivité ou de vanité *:* par exemple, il s'agit de voler en l'air ou de frapper d'impuissance les membres humains. Une troisième différence enfin est marquée *par la fin à laquelle sont ordonnés ces prodiges :* les prodiges des bons visent à l'édification de la foi et des bonnes mœurs; les prodiges des méchants ne cherchent au contraire qu'à nuire à la foi et aux mœurs. Et, par surcroît, les bons opèrent les miracles en invoquant avec piété et respect le nom de Dieu; les mauvais emploient des procédés fanatiques...

Benoît XIV déclare, en prenant exemple des « miracles » du cimetière Saint-Médard, que les faux miracles doivent être discriminés des vrais, *efficacia, utilitate, modo, fine, persona et occasione. De beatificatione servorum Dei*, l. IV, c. VII, n. 14-22.

a) Nous avons parlé des *circonstances physiques :* l'examen de ces circonstances est nécessaire dans la constatation du caractère surnaturel des guérisons extraordinaires. Benoît XIV, *op. cit.*, c. VIII, exige que 1° la maladie soit grave et, sinon inguérissable, du moins difficilement guérissable; 2° qu'elle ne soit pas arrivée à son déclin; 3° qu'on n'ait pas employé de médicaments ou bien que les médicaments aient été inefficaces; 4° que la guérison soit subite; 5° qu'elle soit parfaite; 6° qu'aucune amélioration notable, qu'aucune crise n'ait précédé; et enfin 7° que la guérison soit définitive. Benoît XIV examine ensuite dans le détail un certain nombre d'espèces et de cas de guérisons. Ces grandes lignes, dictées par la prudence théologique en matière de constatation du miracle, sont demeurées la règle suivie par toutes les commissions médicales ou ecclésiastiques chargées de la constatation des miracles de guérison. A Lourdes, notamment, les sages directives du grand canoniste demeurent à la base de toutes les observations, et les différents ouvrages écrits sur le discernement du miracle de guérison, s'y réfèrent en substance et en sont le développement.

Cf. G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, Paris, 1912; *Lourdes (Le fait de)*, dans le *Dictionnaire apolo-*

gétique de la foi catholique, t. III, col. 36-62; G. Boissarie, *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, 1900; Dr Lavrand, *La suggestion et les guérisons de Lourdes*, Paris, 1908; Dr Guinier, *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes*, dans *Études*, t. CXXI (1909); E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle. Études cliniques*, Bourges-Paris, 1917; *Critique et contrôle des guérisons surnaturelles*, Paris, 1920; *Les forces naturelles inconnues et les guérisons miraculeuses*, Paris, 1927; A. Marchand, *Les faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales*, Paris, 1923; *Les faits de Lourdes. Trente guérisons enregistrées au Bureau médical, 1921-1922*, Paris, 1924; *Les faits de Lourdes, Nouvelle série de guérisons enregistrées au Bureau médical, 1923-1925*, Paris, 1926; P. Teilhard de Chardin, *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*, dans *Études*, t. CXVIII, p. 161-183; Van der Elst, *Guérisons miraculeuses*, dans *Diction. apologétique*, t. II, col. 319-348; *Les guérisons miraculeuses*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. XII, p. 816-837; *Du rôle des médecins dans l'expertise des guérisons miraculeuses*, dans la *Revue apologétique*, 15 juin 1921, p. 297-303; *L'objection des forces inconnues*, id., 15 juin 1924, p. 344-357.

Il ne saurait être question, dans cet article théologique, de descendre dans le détail des précautions employées pour l'examen d'un cas de guérison extraordinaire, attribuable à une cause surnaturelle. Il importe cependant de préciser d'abord le rôle de la science, puis celui de l'autorité ecclésiastique.

a. Le rôle de la science n'est pas de décider de l'origine naturelle ou surnaturelle de la guérison. L'enquête médicale et canonique doit porter uniquement sur ceci : le fait extraordinaire constaté est-il naturellement explicable ou inexplicable. Et c'est tout; là s'arrête le rôle des médecins. Si l'on parvient à donner avec plus ou moins de certitude une explication naturelle au cas soumis à l'examen, on pourra écarter l'hypothèse du miracle ou tout au moins faire à son sujet les plus expresses réserves. Ainsi, les guérisons de maladies nerveuses (non pas des lésions organiques du système nerveux) ne sont généralement pas susceptibles d'être accueillies comme des miracles. Benoît XIV a déclaré lui-même qu'on ne saurait admettre comme miraculeuses les guérisons explicables par l'influence de l'imagination, *op. cit.*, l. IV, part. I, c. XXXIII, nous dirions aujourd'hui sous l'influence de l'autosuggestion ou quelque chose d'analogue. Il se peut néanmoins que ce qui est naturellement explicable ait été produit surnaturellement : mais on devra se montrer beaucoup plus sévère et plus exigeant.

Mais il arrive aussi que la science est obligée de constater que le fait est naturellement inexplicable, qu'aucune interprétation naturelle ne lui saurait être donnée. L' « inexplicabilité » actuelle du fait est facilement constatable; mais de cette inexplicabilité, dans les conditions actuelles de la science, le savant, le médecin a-t-il le droit de conclure à l'inexplicabilité totale et définitive et de négliger l'objection des « forces naturelles inconnues »? Et de cette inexplicabilité définitive peut-on conclure au caractère surnaturel du fait considéré comme miraculeux? Tel est, au point de vue philosophique où nous nous plaçons, le processus logique à suivre.

Il faut répondre affirmativement à la première question. Mais cette réponse affirmative suppose que le savant fera appel, en dehors de ses constatations expérimentales, à certaines notions philosophiques fondamentales, dont nul ne peut se départir. En faisant appel à ces notions, le savant pourra proclamer l'inexplicabilité absolue d'un fait extraordinaire. « Tout d'abord, la nature des êtres n'est pas totalement une inconnue; nous connaissons des limites que les agents naturels ne dépassent pas, nous avons certaines lumières concernant les lois auxquelles obéit le cours des choses; nous savons qu'il y a de la constance dans le cours de la nature, que cette constance requiert une raison d'être, et que cette raison d'être n'est pas un hasard aveugle, mais l'existence de causes efficientes que leur nature détermine à un mode d'agir particulier, que d'ailleurs notre intelligence est faite pour connaître le réel, et que par conséquent les méthodes expérimentales peuvent, dans une mesure plus ou moins large, dévoiler les secrets de la nature et des lois qui régissent son activité. » Van Hove, *op. cit.*, p. 349. D'ailleurs, en dehors de ces considérations relative aux conditionnements de l'activité des forces naturelles, il existe la loi fondamentale *du temps* requis pour la production naturelle d'un fait déterminé. Or, précisément, dans le cas de guérison miraculeuse, c'est l'instantanéité ou la quasi-instantanéité qui se substitue à la durée plus ou moins longue, requise en toute hypothèse, pour la guérison naturelle. Les médecins qui ont écrit sur Lourdes ces dernières années ont mis en pleine lumière l'importance de cette dernière circonstance. Cf. Van Hove, p. 351, où l'on trouvera de nombreuses références.

Quant à conclure de l'inexplicabilité absolue du fait, à son caractère surnaturel, ceci n'est plus du ressort de la science pure; c'est le rôle de l'autorité ecclésiastique.

b. Le rôle de l'autorité ecclésiastique. — La procédure canonique dans l'examen d'un miracle suppose que l'autorité ecclésiastique ne se prononce qu'après le jugement des experts. Les procès de béatification et de canonisation comportent la reconnaissance par l'Église de plusieurs miracles, obtenus grâce à l'intercession du serviteur de Dieu dont se poursuit le procès. Can. 2116, 2117, 2138.

La législation requiert qu'on entende le témoignage des médecins qui ont traité le malade guéri par cette intercession, can. 2028, § 1; que l'on prenne l'avis de deux experts au moins, can. 2118, § 1 (cf. can 2122), et ces experts doivent être d'une compétence extraordinaire, can. 2118, § 2. Ces spécialistes ont à statuer sur ces deux questions : 1° le fait de la guérison est-il réel? 2° cette guérison peut-elle ou non s'expliquer par les lois de la nature? Can 2119. En ce qui concerne l'enquête elle-même, le canon 2088 § 3, exige un expert, qui assiste aux sessions du tribunal et peut prier le juge de poser aux témoins les questions nécessaires à une plus grande précision. Ces dispositions du Code ne font d'ailleurs que préciser les indications fournies par Benoît XIV, *op. cit.*, l. IV, part. I, c. VIII-XXXIII. Mais enfin, si important que soit le rôle de la science, il ne lui appartient pas de promulguer que l'impossibilité d'expliquer naturellement le fait extraordinaire suppose, l'intervention immédiate de Dieu. Le rôle de l'Église est donc de proclamer le caractère surnaturel et divin du miracle, dont la science a simplement reconnu l'inexplicabilité naturelle.

C'est dans ce dernier et suprême jugement que souvent intervient la considération des circonstances d'ordre moral.

b) Circonstances d'ordre moral. — Les auteurs prennent ici pour thème les indications fournies, à propos de l'acte humain, par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. VII, a. 3. Les circonstances morales sont énumérées dans le vers mnémonique : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* On trouvera un heureux développement de ces considérations morales dans A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 94 sq.

En bref, ces considérations ont un double aspect : négatif, positif. Si, dans la fin, l'agent, les moyens, les conditions, les effets du phénomène extraordinaire accompli, il ne se rencontre rien de frivole, de ridicule, de déshonnête, de honteux, de violent, d'impie, d'orgueilleux, de mensonger ou de défectueux à

quelque titre que ce soit; si, au contraire, tout y est convenable, sérieux, portant à la piété, à la religion, à la sainteté; il n'y a aucun doute : ce préternaturel n'est pas un préternaturel diabolique. Si tous ces signes existent simultanément dans le prodige, on pourra avec une certitude morale, le tenir pour un prodige divin. Nous disons, avec le P. de Poulpiquet : si tous ces signes... *simultanément;* car, c'est ici le cas ou jamais d'appliquer le principe : *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Op. cit.*, p. 116.

A fortiori devra-t-on aboutir à la même conclusion si l'agent, doué lui-même d'une grande sainteté, accomplit le miracle après avoir invoqué le nom de Dieu, et dans le but de confirmer une doctrine qu'il affirme être révélée et nécessaire au salut; si la religion elle-même en retire des fruits réels pour détruire le règne du démon, réformer les mœurs, accroître le culte du vrai Dieu, etc. S'il n'en était pas ainsi, il faudrait dire que Dieu permet un miracle en faveur de l'erreur et du mal, ce qui serait pour beaucoup une occasion certaine d'erreur invincible, de perdition et de ruine. Ou bien, chose inconcevable, il faudrait admettre que le démon travaille à sa propre destruction. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 80-83. L'hypothèse, en certains cas plausible, d'un miracle accompli par un pécheur, un hérétique, peut-être un infidèle, voir ci-dessus, col. 1836, n'a rien de contradictoire avec les règles morales de discernement qu'on vient de rappeler. Si Dieu permet ou veut qu'un tel miracle soit accompli par un agent de cette sorte, il faudra nécessairement que le miracle soit visiblement accompli, non pour confirmer l'erreur, le péché, l'hérésie, mais au contraire pour les condamner et affirmer la vertu et la vraie doctrine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-$II^{æ}$, q. CLXXVIII, a. 2, et ad 3um.

3. *Les contrefaçons du miracle.* Voir J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1888. — *a*) Les faits extraordinaires relevant de l'intervention diabolique pourront, grâce aux critères qu'on vient d'énumérer, être facilement reconnus, tout au moins dans une certaine mesure. On les a étudiés ou on les étudiera en des articles spéciaux. Voir HYPNOTISME, t. VII, col. 360; MAGIE, t. IX, col. 1512; SPIRITISME. — *b*) D'autres faits sont parfois cités qui, sous la plume de critiques rationalistes, prennent figure de miracles, et, en réalité, sont ou des phénomènes morbides, ou des faits légendaires. Faits légendaires, et sans fondement historique certain, les « miracles » attribués à Vespasien et Hadrien, et rapportés par Tacite et Suétone; cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 363-364; pour ce qui est des « miracles » d'Esculape, voir Mangenot, *Les miracles d'Esculape*, dans la *Revue du Clergé français*, 1917, août-septembre, et les références données à l'art. MANGENOT, col. 1840. Faits morbides et supercheries, les « miracles » jansénistes du diacre Pâris. Voir Waffelaert, art. *Convulsionnaires* dans le *Dictionn. apologétique*, t. I, col. 705. Enfin, rien n'empêche que Dieu accorde des grâces d'ordre temporel, qui n'ont d'ailleurs rien du miracle, même dans les religions autres que le catholicisme, aux « âmes de bonne foi qui crient à Dieu en confiance leur détresse et leur misère ». Hugueny, *op. cit.*, p. 282. Quoi qu'il en soit, la notion et le discernement du vrai miracle sont hors de question en tous ces problèmes historiques qui n'intéressent que de loin la théologie.

III. CERTITUDE DES FAITS MIRACULEUX. — Le problème de la certitude que l'on peut avoir des faits miraculeux dûment constatés se présente sous un double aspect. Quelle certitude peut nous donner de la réalité du miracle la constatation faite d'après les règles de la critique rationnelle? Concrètement, quelle est cette certitude pour les miracles consignés dans l'Écriture ou reconnus par l'Église après enquête canonique?

1° *In abstracto.* — 1. On distingue généralement une triple certitude : certitude métaphysique, physique, morale. Voir sur la véritable portée de cette distinction, FOI, t. VI, col. 211 sq. Bien que certains auteurs, notamment J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 227, note 2 et surtout Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 71-78, parlent, à propos de la constatation de *certains* miracles, de certitude *métaphysique*, il semble difficile d'acquiescer à leur assertion. Sans doute, dans l'ordre *des principes*, il est métaphysiquement certain que tel phénomène extraordinaire, par exemple, la résurrection d'un mort, a Dieu pour auteur. Mais la certitude que Dieu a ressuscité tel mort déterminé est une certitude, non de principe, mais de fait, et, par conséquent, certitude physique. Elle suppose, en effet, comme condition préalable, que cet individu est réellement décédé; et de ce phénomène physiologique, il est impossible d'avoir une autre certitude que la certitude physique. Et encore, c'est là le maximum de certitude, car bien souvent, sinon toujours, étant donné l'étendue de la puissance démoniaque, il faudra faire appel, dans la constatation du fait miraculeux, aux circonstances d'ordre moral dont on a parlé tout à l'heure; et, de ce chef, la certitude morale est celle qui, le plus ordinairement, pourra être obtenue. Et encore, parce que cette certitude n'est pas le résultat d'une évidence absolue, elle pourra comporter un doute, doute absurde, déraisonnable, mais doute possible, tout comme la certitude de la foi, qui s'appuie sur une évidence extrinsèque. Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 225; Van Hove, *op. cit.*, p. 360. Ce dernier auteur fait opportunément observer qu'il n'est pas nécessaire « que l'on puisse reconnaître *tous* les miracles ou avoir au sujet de chacun d'eux la même certitude... Pour que le miracle soit un signe de la révélation à la portée de toutes les intelligences, il suffit que le caractère surnaturel de *quelques* miracles puisse être reconnu par tous avec certitude, ou même que certains *groupes* de faits extraordinaires trahissent incontestablement l'intervention divine ». *Ibid.*, p. 361.

2° *In concreto.* — 1. *Les miracles de l'Écriture.* — Abstraction faite de la consignation des miracles dans l'Écriture, il faudrait simplement, au sujet de la certitude que nous pouvons avoir de leur réalité, retenir les règles qu'on vient de poser. Mais le concile du Vatican lui-même a tenu à fixer sur ce point la vérité. Le troisième chapitre de la constitution *Dei Filius* s'occupe spécialement des miracles racontés dans l'Écriture, et qui démontrent l'origine divine de la religion chrétienne. Le quatrième canon condamne comme hérétiques ceux qui rejettent *en bloc* la réalité de ces miracles, la possibilité de les discerner ou leur force probante. « C'est d'une façon indirecte que notre canon définit la réalité des miracles de l'Écriture. Il condamne, en effet, comme hérétiques ceux qui se fonderaient sur une prétendue impossibilité des miracles, pour soutenir que *tous* les récits de faits miraculeux, même ceux de la sainte Écriture, doivent être relégués au nombre des fables et des mythes. Mais, en rangeant cette allégation parmi les hérésies, il met par suite au nombre des dogmes de foi catholique l'affirmation que ces récits ne sont ni des fables, ni des mythes, en d'autres termes, l'affirmation que ces récits sont véridiques et que les miracles en question sont réels. En vertu du symbole des apôtres, la réalité du miracle de la résurrection de Jésus-Christ et de son ascension était déjà au catalogue des vérités de foi catholique. Mais notre canon ne se prononce sur aucun récit particulier. Il se contente de frapper les rationalistes qui nient la possibilité des miracles, et les traitent tous de fables

et de mythes, même ceux qui sont racontés dans la Bible. Il définit donc, en général, qu'il y a, dans la Bible, des récits véridiques de miracles. Voilà ce qui est de foi. Ce canon laisse néanmoins entendre qu'il y a d'autres miracles réels que ceux que la Bible rapporte. « Notre canon, dit le rapporteur de la Dépu- « tation de la foi, à propos d'un amendement (nº 108) « qui demandait qu'il fût fait mention des miracles « approuvés par l'Église, notre canon ne s'occupe que « du fait primitif de la révélation, mais le mot *etiam* « qui s'y trouve, montre bien que nous n'excluons « pas les miracles qui se font dans l'Église. » Il est clair du reste que le concile admettait la véracité de toute la Bible; mais sans vouloir fixer l'interprétation de tous les récits bibliques, il s'est contenté de définir qu'il y a, dans les faits racontés par la sainte Écriture, de véritables miracles, et n'en a indiqué aucun en particulier. Il laisse donc aux exégètes une grande latitude. Mais les enseignements du chapitre sont un peu plus précis. Ils affirment en effet que des miracles nombreux et incontestables ont été opérés soit par Moïse et les prophètes, soit par Jésus-Christ et les apôtres. Les prophètes qui sont ici mentionnés sont ceux qui ont vécu après Moïse et non les patriarches qui ont vécu avant lui. Il en résulte que notre constitution ne dit rien des miracles qui ont été faits en faveur de la religion primitive, et qui sont rapportés dans la Genèse. » Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 46-47. Nous avons établi à l'art. Jésus-Christ, col. 1188 sq., la réalité des miracles accomplis par le Sauveur. Sans doute, la règle de foi n'a spécifié le caractère surnaturel d'aucun d'entre eux; le symbole mentionne expressément la résurrection et l'ascension, et il serait gravement téméraire de révoquer en doute le caractère surnaturel et divin des prodiges les plus caractérisés et qualifiés par l'écrivain inspiré de τέρατα, θαυμάσια, παράδοξα, δυνάμεις, σημεῖα, etc., voir col. 1800.

2. *Les miracles approuvés par l'Église au terme d'une enquête canonique.* — Le fait que le concile du Vatican n'a pas voulu les englober dans la définition préparée, prouve qu'à aucun titre la certitude que nous en pouvons avoir ne comporte une adhésion de foi divine et catholique.

Il ne s'agit même pas, dans le cas présent, de croire à leur réalité et à leur caractère surnaturel de cette adhésion ferme et surnaturelle que les théologiens qualifient souvent de foi ecclésiastique. Mais la remarque du rapporteur de la foi, voir ci-dessus, montre clairement qu'il n'est pas permis à un catholique de ne point tenir compte de ces décisions de l'Église. « Autre chose est la canonisation, autre chose les miracles, les révélations privées, les apparitions, divers faits historiques ou les reliques du saint canonisé. Quand l'Église approuve les miracles d'un saint dans un procès de canonisation, ou qu'elle les insère dans les leçons du bréviaire, quand elle institue une fête spéciale pour honorer l'apparition d'un saint..., c'est une opinion assez commune (disons, c'est l'opinion commune), que ces miracles, apparitions, révélations, faits historiques, reliques, ne sont pas, pour autant, infailliblement définis, bien qu'ils méritent (ajoutons *positis ponendis*) la pieuse adhésion et le respect dû à tous les enseignements, même non infaillibles de l'Église. » Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, n. 279. — *Cum Ecclesia inquirit aut pronuntiat de revelationibus, apparitionibus, miraculis, non intendit habere nisi probabilitatem aut certitudinem humanam, eamque practicam, quæ scilicet satis sit ad fovendum cultum.* Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, n. 107; cf. n. 121. « Des faits aussi bien constatés, dit ce dernier auteur, font foi dans les conditions ordinaires; l'Église n'a pas cru jusqu'ici que leur caractère surnaturel, dûment constaté lui aussi, fût une raison suffisante pour ne pas agir en ce cas comme on agit humainement en cas semblable, et elle va de l'avant. Elle n'y engage pas son infaillibilité; mais elle y engage son renom de prudence, de discrétion, de sérieux. » Ce qui est dit, en ces termes, des révélations faites par Notre-Seigneur à sainte Marguerite Marie, doit l'être aussi des miracles canoniquement admis. Cf. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1919, p. 160.

IV. Valeur probante. — 1º *Doctrine de l'Église.* — En se rapportant aux textes officiels placés en tête de cet article, on verra que la doctrine de l'Église fixe *deux* points. Le miracle est un des moyens qui tendent à manifester ce que Dieu veut révéler : *divinæ revelationis signa sunt certissima.* « Par le contraste qu'il y a entre ce fait divin et les faits naturels dans la trame desquels le miracle s'intercale, il appelle notre attention, il devient aux mains de Dieu un signe pour nous manifester ce qu'il lui plaît, c'est-à-dire ce qu'il veut nous révéler, que ce soit une chose d'un intérêt particulier, comme la sainteté d'un personnage, ou une révélation privée, ou que ce soit une chose d'intérêt général, comme la révélation chrétienne. » Vacant, *op. cit.*, n. 575, t. II, p. 43. Il s'agit ici, évidemment, du miracle, fait *sensible*, le seul qui puisse compter comme signe de la révélation.

Un deuxième point fixé par le concile, rappelé par le serment antimoderniste, est que le miracle est un signe facilement reconnaissable pour tous, *signa omnium intelligentiæ accommodata.*

Ces deux points sont définis de foi divine et catholique, et corroborent la troisième thèse souscrite par Bautain, Denzinger-Bannw., n. 1624.

2º *Doctrine des Pères et des théologiens touchant la valeur probante du miracle.* — 1. *Avant S. Thomas.* — La sainte Écriture, notamment les écrits du Nouveau Testament et, en particulier, les Évangiles, attribuent explicitement un rôle apologétique au miracle, qu'ils considèrent comme une preuve directe de la vérité du christianisme. L'emploi de l'argument du miracle se trouve fréquemment chez les Pères, surtout à partir de saint Justin, Origène et Arnobe. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 11; A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg, 1925. On trouvera ici même les éléments de cette assertion. Voir Crédibilité, col. 2210 sq.; Apologétique, t. I, col. 1533-1535; Apologistes (*Les Pères*), t. I, col. 1580-1602. Cf. dans le *Diction. apologétique*, art. *Apologétique, apologie*, t. I, col. 191-198 et bibliographie, col. 198-199.

Mais le genre de démonstration propre au miracle est précisé surtout à partir de saint Augustin. Nous résumerons sur ce point, l'étude de M. Van Hove, *op. cit.*, p. 232 sq. Comme ses devanciers, Augustin reconnaît au miracle une certaine efficacité pour amener les hommes à la religion chrétienne; le miracle sert réellement à l'édification ou à la confirmation de la foi. Cf. *Epist.*, XCI, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 125; *De serm. Domini*, III, XXV, 84, t. XXXIV, col. 1307; *In evang. Joannis enarrat.*, tract. XLIX, 11, t. XXXV, col. 1752; *Serm.*, LXXXVIII, 1-2; CXXVI, 4-5; CCCXVI, 1; CCCXIX, 1; t. XXXVIII, col. 539-540; 700-701; 1432; 1440; *De civitate Dei*, X, VIII-IX, XII, XVI-XVII; XXI, VI, 1; XXII, V, VIII, 1. IX-X, t. XLI, col. 285-286, 291, 294-296, 716, 755-756, 760, 771-772; *De utilitate credendi*, c. XIV, XVI-XVII; *De Trinitate*, III, IV, X, t. XLII, col. 88, 89-90, 874, 897; *De peccat. merit.*, II, XXXII, t. XLIV, col. 182. On se souvient de la notion du miracle chez saint Augustin. voir col. 1802. L'évêque d'Hippone met avant tout l'accent sur le caractère étonnant du fait miraculeux. Pour lui,

« le miracle aura donc pour effet non pas tant de fournir une garantie directe de la divinité du christianisme ou une preuve de la mission divine du thaumaturge, mais d'exciter, de frapper, d'attirer l'attention, et de mouvoir ainsi les hommes à croire. » Van Hove, *op. cit.*, p. 233. Cf. *De vera religione*, xxv, 47, t. xxxiv, col. 142; *In evang. Joannis enarrat.*, tr. viii, n. 1; tr. ix, 1; tr. xxiv, 1, t. xxxv, col. 1450, 1458, 1593; *De civitate Dei*, XXI, viii, 3, t. xli, col. 721; *De utilitate credendi*, xvi, t. xlii, col. 90. Pour saint Augustin, le miracle serait donc plutôt une invitation à la foi qu'une démonstration rigoureuse. On comprend ainsi comment Augustin s'en rapporte uniquement à l'autorité de l'Église pour croire aux évangiles. *Contra epist. Manichæi*, v, t. xlii, col. 176. La conception augustinienne du rôle du miracle semble avoir prédominé jusqu'à saint Thomas. Seul, saint Grégoire le Grand affirme nettement en un texte la valeur *probante* du miracle : *Hi itaque quam vera de Deo dixerint testantur miracula, quia talia per illum non facerent, nisi de illo vera narrarent. Homil. in Ezech.*, l. II, hom. iii, n. 23, *P. L.*, t. lxxvi, col. 972. La plupart des autres auteurs restent fidèles à la thèse de saint Augustin. Certes, « la tradition chrétienne n'a guère mis en doute que le miracle puisse conduire les infidèles à la foi et confirmer la foi chez les fidèles, mais elle s'est le plus souvent bornée à des assertions fort générales et fort vagues ». Van Hove, p. 235. Voir S. Léon, *Serm.*, li, c. 1; xcv, c. 1, *P. L.*, t. liv, col. 309, 461; S. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. II, n. 3; l. IX, n. 15; *In gloria confessorum*, c. xiii, *P. L.*, t. lxxi, col. 194-195, 493, 837-838; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXVI, c. xviii, n. 32; l. XXVIII, c. xviii, n. 37; l. XXX, c. ii, n. 6; l. XXXI, c. ii, n. 2; *Homil. in Ezech.*, l. I, homil. v, n. 14; *Homil. in Evang.*, ii, n. 1; iv, n. 3; v, n. 1; xxix, n. 4; *P. L.*, t. lxxvi, col. 367, 420, 525-526, 572, 827, 1082, 1090, 1093, 1215-1216; S. Isidore, *I Sent.*, c. xxiv, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 591-592; S. Bède le Vénérable, *In S. Joannis evang. expositio*, c. xi, *P. L.*, t. xcii, col. 775; Strabon, *Glossa ordinaria, in Marci XVI*, 17; *in Joannis II*, 3, *P. L.*, t. cxiv, col. 242-244; 363-364; Paschase Radbert, *Expos. in Matth.*, l. V, c. viii; *De corp. et sang. Domini*, c. i, *P. L.*, t. cxx, col. 338, 1269-1271, 1316-1317; S. Pierre Damien, *Serm.*, lxv, *P. L.*, t. cxliv, col. 876; Rupert de Deutz, *In evang. S. Joannis comment.*, l. II, *P. L.*, t. clxix, col. 275-277; *Dialogus inter christianum et judæum*, l. III, *P. L.*, t. clxx, col. 609; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. III, c. iii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 217; Pierre le Vénérable, *Tract. contra Judæos*, c. iv; *De miraculis*, l. I, prol.; l. II, prol., *P. L.*, t. clxxxix, col. 594 et 597, 851, 907; Pierre Lombard, *Collectanea, in Heb.*, ii, 4, *P. L.*, t. cxcii, col. 415; Alain de Lille, *Cont. hæreticos*, l. I, c. lxii, *P. L.*, t. ccx, col. 365. On insiste plus particulièrement sur quelques auteurs : d'après saint Bernard, les miracles ont pour effet, grâce à leur étrangeté, d'exciter les cœurs assoupis, *De consideratione*, l. V, c. v, *P. L.*, t. clxxxii, col. 974-975. Abélard tient que le miracle est d'autant plus apte à « mouvoir » à la foi ceux qui en entendent le récit, qu'il est plus merveilleux. *Intr. ad theol.*, l. II, *P. L.*, clxxviii, col. 1038; cf. 1051. Pour Robert Pulleyn, les miracles du Christ confirmaient son admirable doctrine, et le miracle visible constitue une garantie des réalités invisibles. *Sent.*, l. III, c. xxviii, *P. L.*, t. clxxxvi, col. 801, 803. Richard de Saint-Victor pense qu'à la fin des temps les fidèles seront détournés de la foi du Christ par les prodiges diaboliques, *stupore tanti miraculi;* et affirme que les vérités révélées sont confirmées par les miracles accomplis par Dieu. *In Apoc.*, l. IV, c. v; *De Trinit.*, l. I, c. ii, *P. L.*, t. cxcvi, col. 807-808, 891.

Guillaume d'Auvergne est, au xiiie siècle, le premier qui ait mis en bonne lumière la valeur apologétique du miracle, comme confirmation de la vérité révélée; il insiste sur le lien intime qui unit le miracle à la vraie religion. Le christianisme, confirmé par toutes sortes de prodiges divins, est la seule véritable religion; la prédication des prophètes et des apôtres doit être crue à cause des miracles, les miracles sont le témoignagne même de Dieu, qui seul en peut être la cause. *De fide*, c. iii.

Alexandre de Halès est moins précis : le miracle prépare et dispose à la foi; c'est parce qu'il est manifestement dû à la puissance divine qu'il est capable de mener les hommes à la foi ou de les y confirmer. *Sum. theol.*, part. II, q. xlii, memb. 6, a. 3; memb. 4, a. 1; q. lxxxv, memb. 3.

Albert le Grand appelle le miracle *argumentum fidei, In IIum Sent.*, dist. IX, a. 4; il confirme la foi, dist. XVIII, a.2, ad obj. 4; cf.ad q. ii, ad 2um. Mais, dans la *Summa theologiæ*, rapportant une scène et adaptant un texte de l'*Itinerarium Clementis*, il déclare que le prophète doit, par le moyen d'un miracle que Dieu seul peut opérer, prouver qu'il est réellement un prophète divinement inspiré, et qu'il est en droit d'exiger la foi de ceux auxquels il prêche. Part. II, tr. viii, q. xxxii, a. 1.

Pierre de Tarentaise lui-même, qui fut en rapport immédiat avec saint Thomas est assez imprécis dans ses formules : le miracle est accompli *ad ædificationem fidei et morum. In IIum Sent.*, dist. VII, q. iii, a. 2.

2. *Doctrine de saint Thomas.* — Pour saint Thomas, la crédibilité des mystères est de caractère nettement rationnel. Voir Crédibilité, t. iii, col. 2271-2276; cf. H. Liegeard, *La crédibilité de la révélation d'après saint Thomas*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 44-19. Sans entrer ici dans les controverses théologiques relatives à la possibilité d'une foi simplement naturelle, il paraît certain que, pour saint Thomas, le miracle, signe incontestable et évident de la révélation, peut parfois forcer à croire (foi des démons qui se fonde sur l'évidence des signes, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. v, a. 2, et ad 1um); mais, relativement à la véritable foi surnaturelle, l'évidence des signes de crédibilité laisse entière la liberté de l'acte de foi. La grâce est ici absolument nécessaire. Id., q. vi, a. 1; cf. *In Ephes.*, c. ii, lect. 3. Dans le cas de la véritable foi surnaturelle, en effet, la volonté ne meut pas l'intelligence en raison de l'évidence extrinsèque de l'objet présenté à sa croyance; elle la meut, en raison de sa propre tendance vers le bien. Cf. IIa-IIæ, q. v, a. 1 et 2.

Quel est, pour saint Thomas, le rôle du miracle à l'égard de cette foi surnaturelle? Il faut poser, en principe, que la certitude, au moins morale, du fait de la révélation est nécessaire à la foi. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. i, p. 524. Mais la démonstration *scientifique* de la crédibilité demeure, en regard de cette certitude, accessoire. La foi qui s'affirme, sans requérir de miracles, est, en soi une foi plus louable que celle qui ne se décide qu'à la suite des prodiges accomplis pour la confirmer. *Sum theol.*, IIIa, q. xliii, a. 3; a. 5 et ad 3um; *De potentia*, q. vi, a. 9, ad 18um; *In Joannem*, c. iv, lect. 5. Cf. *In Boeth. de Trinitate*, q. ii, a. 1, ad 2um. Cependant, si les raisons naturelles augmentent la promptitude de la foi, elles peuvent en accroître le mérite. *In Boeth. de Trinitate, loc. cit.*; *In IIIum Sent.*, dist. XXIV, q. i, a. 3, sol. 3. C'est celui qui fait dépendre sa foi de la valeur des raisons humaines, qui dans la même mesure perd le mérite de sa foi, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. ii, a. 10.

Il résulte que, même sans miracle, on peut et on doit parvenir à la foi : même si le Christ n'avait pas accompli de prodiges, les Juifs eussent été tenus de croire en

lui, parce que sa mission et sa doctrine étaient suffisamment attestées par l'autorité *(auctoritate)* de la Loi et des Prophètes. *Quodl.*, II, a. 6 et ad 1um, ad 2um et ad 3um; cf. *In Joannem*, c. XV, lect. 5. Les uns se laissent amener à la foi par les miracles, d'autres « par la sagesse » des Écritures. *In Joannem*, c. I, lect. 3. La foi n'a pas besoin de l'évidence des motifs de crédibilité : d'autres raisons de croire, sans faire l'évidence, suffisent à déterminer une adhésion ferme. Bien plus, dans les cas exceptionnels, sous forme d'illumination intérieure, la grâce peut même suppléer à tout motif naturel de crédibilité. Voir *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 1; q. II, a. 2, ad 1um; IIa-IIæ, q. II, a. 4; *Cont. Gentes*, l. I, c. IV; l. III, c. XXXIX; *De veritate*, q. XIV, a. 9 et 10; *In Boeth. de Trinitate*, q. III, a. 1, et surtout *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um; rapprocher *In IIIum Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 1, sol. 1, ad 1um et 2um. Tous ces points de la doctrine de saint Thomas ont été développés par le P. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1913, p. 1-113.

De ces données, on peut conclure que l'argument tiré du miracle pour prouver l'origine divine d'une doctrine, n'est pas une démonstration directe *a priori*, descendant de la cause à l'effet, telle que la démonstration de l'immortalité de l'âme déduite de sa spiritualité. Elle n'est pas non plus une démonstration directe *a posteriori*, en remontant de l'effet à la cause, telle que la démonstration de l'existence de Dieu, cause première. C'est une démonstration *indirecte tirée de la certitude même du signe*, démonstration qui conclut à la vérité de la doctrine, en raison des absurdités ou des impossiblités qui découleraient de l'hypothèse contraire. Cette démonstration indirecte ne nous fournit pas, comme la démonstration directe, la claire vue de la vérité connue en elle-même, mais elle exclut toute crainte d'erreur en raison des absurdités que comporterait cette erreur. Cf. Zigliara, *Summa philos.*, t. I, p. 156. Voir, dans saint Thomas, l'argument indirect *ex signo, Sum. theol.*, IIIa, q. LV, a. 5; argument très certain, Id., *ibid.*, q. XLIII, a. 1; cf. IIa-IIæ, q. CLXXVIII, a. 1; q. V, a. 2; *Cont. Gentes.*, l. III, c. CLV; *Quodl.*, II, a. 6, ad 1um; cf. *In Joannem*, c. IX, lect. 3, n. 8; *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. III, a. 2, ad 2um; dist. XXIV, q. I, a. 2, sol. 2, ad 4um; dist. XXV, q. II, a. 1, sol. 2, ad 4um.

3. *Question subsidiaire : la connaissance certaine du miracle requiert-elle la grâce de la foi?* — La doctrine du rôle du miracle dans la crédibilité des mystères révélés a été acceptée, telle qu'on vient de l'exposer d'après saint Thomas, par l'ensemble des théologiens catholiques, soit par ceux qui enseignent que la grâce de la foi n'est pas absolument nécessaire pour adhérer au motif formel de cette vertu théologale (Scot, Durand, les nominalistes, Molina, Ripalda, de Coninck, de Lugo, Billot, Lahousse, Mendive, Palmieri, Schiffini, etc.), soit par les thomistes qui affirment que « la révélation divine, en tant qu'elle est essentiellement surnaturelle (*quoad substantiam*) ou procède de *Dieu auteur de la grâce* et constitue le motif formel de la foi infuse, ne peut être connue que par cette foi qu'elle spécifie ». Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Revue thomiste*, 1918, p. 305. Tous admettent que le miracle, même en tant qu'il est par sa cause surnaturel *quoad modum*, peut être connu naturellement, comme on connaît naturellement la véracité de Dieu auteur de la nature : « De ce point de vue intérieur et extérieur, ajoute le P. Garrigou-Lagrange, *loc. cit.*, note 1, le fait de la révélation est considéré, non pas comme *un mystère* essentiellement surnaturel, mais comme une *intervention miraculeuse* de Dieu dans l'esprit du prophète, elle-même confirmée par un miracle sensible... *La fin* du miracle, qui est l'évidente crédibilité des vérités révélées, est donc naturellement connaissable. Ainsi l'Église est *visible* par ses notes, mais la *vie intime* de l'Église est un mystère accessible seulement à la foi. Ainsi encore saint Thomas dit de l'apôtre saint Thomas : *Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc* CREDIDIT *divinitatem* RESURGENTIS. *In Joannem*, c. XX, lect. VI ; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 4.

A l'encontre de cette doctrine commune, quelques auteurs, affirmant que la lumière de grâce est absolument nécessaire même pour la perception des signes de crédibilité, n'acceptent pas que le miracle, comme signe divin, puisse être objet de connaissance naturelle. Les signes de crédibilité « sont des signes surnaturels ou, comme dit saint Thomas, des effets surnaturels; ils requièrent donc, pour être connus sous *leur raison formelle d'être surnaturel*, une faculté correspondante, « accordée », de même ordre, c'est-à-dire une faculté surnaturelle; si l'on prend le plus éclatant de ces signes, le miracle, on dira que *la lumière de la grâce est nécessaire pour connaître le miracle* ». J. Huby, *Miracle et lumière de grâce*, dans *Recherches de science religieuse*, 1918, p. 54-55; cf. P. Rousselot, *Les yeux de la foi, ibid.*, 1910, p. 473; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, p. 33.

Cette thèse, du moins en ce qui concerne la connaissance naturelle du miracle, ne semble pas d'accord avec la doctrine de l'Écriture et de l'Église. Elle supposerait que les Pharisiens, du fait qu'ils résistaient à la lumière intérieure de la grâce, étaient incapables de discerner l'origine divine des miracles les plus éclatants. Mais alors, comment Jésus-Christ a-t-il pu dire : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché; mais maintenant ils ont vu, et ils me haïssent moi et mon Père. » Joa., ? XV, 21 Les princes des prêtres qui « délibérèrent de faire mourir Lazare » pour qu'on ne parlât plus de sa résurrection, doutaient-ils de l'origine divine de celle-ci? Les pharisiens doutaient-ils que la guérison de l'aveugle-né fût un miracle d'origine divine, Joa., IX? La même question peut se poser au sujet des membres du sanhédrin délibérant sur un miracle de saint Pierre, Act., IV, 16. Enfin, le péché commis contre le Saint-Esprit par les Pharisiens n'allait-il pas jusqu'à attribuer au démon des miracles qui *manifestement* pour eux-mêmes venaient de Dieu? Cf. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Revue thomiste*, 1918, p. 299-300. D'autre part, si la lumière de grâce est absolument nécessaire pour discerner le miracle avec certitude, on ne comprend plus les textes conciliaires : *cum Dei omnipotentiam* LUCULENTER *commonstrent, divinæ revelationis signa* CERTISSIMA *et omnium* INTELLIGENTIÆ *accommodata*. Et encore : *Si quis dixerit miracula* CERTO COGNOSCI *nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem* RITE PROBARI, *a. s.* Denzinger-Bannw., n. 1790, 1813. « Si aucune intelligence, même celle du démon, ne peut, par ses seules forces naturelles discerner certainement les miracles, pourquoi ceux-ci sont-ils dits « signes très certains *appropriés à l'intelligence de tous* »? Le serment antimoderniste dit même : *maxime accommodata*. Et que peut-être une *preuve véritable* (*rite probari*) de l'origine divine de la religion chrétienne, dont la force probante serait inaccessible à l'intelligence naturelle des plus grands philosophes et théologiens, et même à l'intelligence naturelle des anges? » Garrigou-Lagrange, id., *ibid.*, p. 300. A ces arguments d'autorité, on peut ajouter les *annotationes* au schéma prosynodal du concile du Vatican. Cf. Vacant, *Études*..., Documents, t. I, p. 593.

La thèse du P. Huby, concernant la connaissance du miracle comme tel, peut se résumer en deux points : connaissance *naturelle* de la matérialité du fait du miracle; connaissance *surnaturelle* du caractère

transcendant et divin du miracle. *Art. cit.*, p. 69, 74. La première connaissance ne sauvegarde pas, à coup sûr, la vérité des affirmations vaticanes.

Il va sans dire que les thomistes ne refusent pas d'admettre que *parfois* « la doctrine et le miracle se confirment *mutuellement*, en vertu de l'axiome *causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere*. Dans la doctrine révélée et dans le miracle, il y a, en effet, des signes accessibles à la seule raison et qui se confirment : si la doctrine est évidemment immorale, impie, le miracle fait pour la confirmer est faux ; si au contraire la doctrine est évidemment digne de Dieu, de nature à donner la paix aux hommes, elle est un nouveau signe, et nous aide à voir que tel prodige, qui dépasse manifestement les forces de la nature sensible et de la nature humaine, ne vient pas du démon ». Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 302, note.

Enfin, sans être nécessaire, la grâce peut aider à la connaissance du miracle comme tel. Notre-Seigneur, parlant des derniers temps, ne fait-il pas mention des prodiges accomplis par les faux prophètes, et capables de séduire les élus mêmes? Matth., XXIV, 24.

3° *Démonstration de la valeur probante du miracle.* — Voir sur ce point Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, p. I, c. IV.

1. *Fondement.* — On a dit plus haut que le miracle est une preuve indirecte de la vérité d'une doctrine. C'est donc dans ce sens qu'il faut chercher le fondement de sa valeur démonstrative. Dans l'hypothèse où le miracle ne posséderait pas de valeur démonstrative de la vérité, on devrait conclure que Dieu pourrait, en l'accomplissant, attester la vérité d'une erreur. Absurdité manifeste, qui prouve que le miracle possède une véritable valeur démonstrative de la vérité.

En effet, le miracle ne peut être accompli que par la toute-puissance divine, dirigée par la providence. Or, la providence s'étend non seulement à la substance du miracle, mais encore aux conditions dans lesquelles le thaumaturge l'accomplit, notamment à la connexion que le thaumaturge place entre le miracle et la vérité d'une doctrine par lui annoncée. Si donc, cette doctrine n'était pas la vérité, telle que Dieu veut qu'elle soit annoncée aux hommes, il s'en suivrait que Dieu voudrait ou tout au moins permettrait, par ce miracle, une attestation fournie par sa providence et sa toute-puissance, en faveur d'une erreur ou d'une parole purement humaine, présentées faussement comme parole divine.

Les théologiens acceptent unanimement ce raisonnement, voir Salmanticenses, *De fide*, disp. II, dub. III, n. 64. Quelques auteurs, notamment les Salmanticenses, acceptent cependant qu'il ne répugne pas absolument qu'un faux prophète puisse abuser d'un vrai miracle, le présentant comme s'il était accompli en faveur de la fausse doctrine, qu'il prêche. Mais, d'après ces mêmes auteurs, Dieu ferait en sorte que de l'ensemble des circonstances on puisse déduire que ce miracle n'a pas été, en réalité, accompli par Dieu pour corroborer l'enseignement du faux prophète.

Ce fondement est supposé par le concile du Vatican, qui fait intervenir la raison de la toute-puissance divine comme gage de la certitude du signe : *miracula, cum Dei omnipotentiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signum est certissimum.*

2. *Condition.* Mais ce fondement serait sans valeur si n'était pas réalisée la condition *sine qua non* qu'il implique. *Il faut que le miracle soit en connexion, explicite ou implicite, avec une doctrine révélée qu'il vient confirmer.* Le miracle accompli sans connexion à une doctrine serait une intervention extraordinaire de Dieu, mais non point un signe de la vérité.

Le miracle peut posséder, à l'égard d'une doctrine, une connexion *explicite* ou *implicite*. Explicite, quand le thaumaturge affirme lui-même que le miracle s'accomplit pour prouver la vérité de son enseignement. Implicite, et cependant manifeste, quand il appert des circonstances du miracle que celui-ci vient en témoignage de la véracité du thaumaturge ou de la vérité de son enseignement. Cf. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, part. I, c. II, p. 63-69. Comme exemple de connexion explicite, l'Écriture nous fournit : Ex., IV, 1-19, et surtout Matth., IX, 5-6; cf. Marc., II, 9-11; Luc., V, 23-24; Joa., XI, 41-43. Le P. de Poulpiquet cite, dans l'histoire de l'Église, le miracle de saint Bernard à Sarlat, celui de saint Dominique à Farjeaux, nombre de miracles accomplis par saint Pierre de Vérone, etc., *Le miracle et ses suppléances*, p. 221 sq. La plupart des miracles accomplis par Jésus-Christ n'ont qu'une connexion implicite, mais combien manifeste, avec la vérité de sa doctrine. « En multipliant ses prodiges, Jésus prouvait qu'il était l'envoyé de Dieu et que, par conséquent, son enseignement, quelque transcendant et mystérieux qu'il fût parfois, pouvait être regardé comme venant aussi d'en haut. D'ordinaire, sans doute, il n'y a pas de relation immédiate, intrinsèque entre ses miracles et sa prédication; mais cela n'était nullement nécessaire : les mêmes titres recommandaient la personne et la doctrine. » Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 2. Cf. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 225 sq.

On ne saurait d'ailleurs concevoir, dans cette connexion implicite, qu'un rapport avec la foi ou la sainteté catholiques, comme telles, c'est-à-dire prises dans leur intégralité. De telle sorte qu'il n'y aura jamais à craindre qu'un miracle, même accompli exceptionnellement dans le schisme ou l'hérésie, puisse être interprété en faveur des seules vérités communes à la confession séparée et à l'Église catholique, et, à plus forte raison, en faveur de l'hérésie ou du schisme. De Poulpiquet, *op. cit.*, p. 336 sq. — Pour l'application de l'argument du miracle à la démonstration catholique, on consultera les traités d'Apologétique. Voir ici APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1524-1525 (simple indication générale).

3. *Solution d'une difficulté.* — La difficulté qui se rencontre souvent dans le discernement du miracle, et notamment la sévérité de l'Église dans ses jugements canoniques (elle seule se réservant de proclamer le miracle) n'infirment-elles pas la déclaration du concile du Vatican au sujet de la valeur probante du miracle? Comment peut-on encore dire des miracles qu'ils sont des signes *omnium intelligentiæ accommodata?*

« Il faut d'abord remarquer que l'Église ne se réserve que le jugement *définitif et authentique* concernant le caractère miraculeux d'un événement, mais elle ne défend à personne d'admettre, comme vrais miracles, d'autres phénomènes que ceux qui sont reconnus comme tels par un décret de l'autorité religieuse. Elle prétend également réglementer la *publication* des récits de faits miraculeux, en exigeant l'approbation préalable par l'autorité ecclésiastique (can. 1399, n. 5), mais cette mesure de prudence, prise en vue du bien commun des fidèles et pour prévenir des abus qui ne sont que trop faciles et très fréquents en la matière, ne préjuge pas de la valeur des opinions personnelles.

« Il appartient d'ailleurs à l'Église, dépositaire de la divine révélation, de fixer elle-même les éléments de son apologétique, et de déterminer la nature des faits extraordinaires qui se passent dans *ses* sanctuaires ou qui sont réputés se produire à l'intercession de *ses* saints. Et il est d'autant plus sage de se conformer à son jugement, que les tribunaux ecclésiastiques peuvent s'entourer et s'entourent en fait de garanties

plus solides. Le discernement du miracle est du reste chose parfois fort délicate, où les profanes individuels, fussent-ils même des hommes de science; risquent facilement de se tromper.

« Lorsque donc P. Saintyves écrit que « par une « sorte d'inconséquence, l'Église demande aux fidèles « d'être les juges des miracles anciens assez mal « attestés, et leur refuse aujourd'hui de se prononcer « sur ces matières, lorsqu'il s'agit de quelque merveille « contemporaine », l'exagération saute aux yeux. En vérité l'Église demande aux fidèles d'être les juges de miracles anciens *qu'elle a jugés elle-même suffisamment attestés*, et elle ne leur refuse de se prononcer sur les merveilles contemporaines que *pour autant que leur jugement prétendrait être définitif et se substituer au sien.* » Van Hove, *op. cit.*, p. 335-336.

D'ailleurs, il ne faut pas exagérer les difficultés du discernement du miracle. *Tous* les miracles n'exigent pas une enquête approfondie et scientifique. Les difficultés surgissent et les enquêtes sont nécessaires, là où l'évidence du miracle n'est pas complète. Voir col. 1847 sq. Il suffit, pour vérifier le bien fondé de l'assertion conciliaire, qu'un certain nombre de miracles de l'Évangile, les plus éclatants, apparaissent aux regards des hommes non prévenus, comme des signes évidents du sceau divin apposé à la prédication de la doctrine chrétienne. Ces miracles, résurrection de morts, résurrection personnelle de Jésus-Christ (pour ne prendre que les exemple les plus obvies), sont vraiment des signes *omnium intelligentiæ accommodata.*

Conclusion. — L'Église déclare que la preuve du miracle est appropriée à l'intelligence des hommes de tous les temps, et même de l'époque actuelle. Cette dernière assertion concerne évidemment, d'une part, la force probante du miracle considérée dans la logique qui s'impose aux esprits de tous les âges, la vérité ne pouvant jamais perdre ses droits; mais, d'autre part, elle vise très certainement les raisons concrètes qu'on a souvent invoquées pour proclamer non pas certes l'inutilité, mais l'inefficacité relative de l'argument du miracle sur les esprits contemporains.

On a fait valoir que l'argument du miracle n'a sa force entière que pour ceux qui en sont les témoins immédiats, et que, pour les autres, l'éloignement dans le temps ou dans l'espace fait que l'impression produite s'affaiblit. On dit également que le miracle, s'adressant à la seule intelligence et par la force de la seule logique, ne saurait *in concreto* agir suffisamment sur l'âme entière pour y déterminer l'adhésion de la foi. On assure encore que les progrès de la critique ont soulevé tant de difficultés sur le caractère historique des événements miraculeux qui corroborent la prédication première du christianisme, que la tâche de l'apologétique par le miracle devient de plus en plus difficile. Enfin, on s'attache à rappeler que les esprits contemporains ont tant de prévention contre le surnaturel, que ce qui devait être une raison de croire devient souvent pour eux une difficulté à croire.

A prendre ces raisons objectivement, il faut reconnaître la part considérable de vérité qu'elles renferment. Mais par rapport à la valeur probante du miracle il faut convenir qu'elles nous incitent simplement à avouer, comme on l'a dit fort exactement, que la preuve par le miracle « reste soumise, dans son rendement effectif, aux lois générales de la psychologie humaine et aux lois spéciales de la psychologie religieuse ». J. Rivière, art. *Miracle*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. iv, col. 1023. Puisque nos contemporains ont fréquemment de particulières préventions contre le surnaturel et, partant, contre le miracle, l'enseignement catholique touchant la possibilité du miracle devra être présenté de façon à détruire ces préventions. Les exigences critiques qu'ont formulées, dans ces derniers temps, les apologistes catholiques eux-mêmes, par rapport au discernement du miracle, devront donner satisfaction aux plus difficiles. L'*Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, du P. de Tonquédec, est, sous ce rapport, un modèle du genre qu'on peut présenter à nos contemporains. Mais ce qu'il faut surtout, c'est encadrer l'argument du miracle dans une apologétique générale, qui perfectionnera, tout en lui demeurant fidèle, l'apologétique traditionnelle et, s'adressant à l'âme tout entière, disposera cette âme à recevoir finalement la forte impression que le miracle, sceau divin de la vérité, ne peut manquer de produire sur elle, si, par ailleurs, elle est déjà disposée à accepter le divin.

On consultera les traités de théologie fondamentale. Nous signalons particulièrement, comme ayant étudié plus complètement la question du miracle, ceux du P. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (édition en deux ou un vol.), et de Ottiger (1er volume de la *Theologia fundamentalis*). En plus :

I. L. Brémond, *La vraie notion du miracle*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. lxxxi, p. 193-209; 289-306; E. Coste, *Qu'est-ce que le miracle?* Paris, 1900; L. de Grandmaison, *Les signes divins et le miracle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 105-122; *Jésus-Christ*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. ii, col. 1288-1538; B. de Sailly, *La notion et le rôle du miracle ;* J. D. Folghera, *Le miracle d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 1904, p. 318-338; J. Gondal, *Le miracle*, Paris, 1905; A. L. Lépicier, *Del miracolo*, Rome, 1901; E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. cliii, p. 5-33; 166-191; 225-259; *Le problème du miracle*, dans *Bulletin de la société française de philosophie*, mars 1912, p. 85-168; A. Mercier, *Le miracle, phénomène surnaturel*, dans *Revue thomiste*, 1907, p. 456-467; Périer, *Le miracle est-il une violation des lois de la nature* dans *Revue pratique d'apologétique*, t. xxx, p. 18-29, 75-88; J. Pernoud, *A propos du miracle*, dans *Revue du Clergé français*, t. xlviii, p. 543-547; P. Vallet, *Les trois formes du surnaturel : Le miracle, la révélation et la grâce*, Paris, 1900; Van Weddingen, *De miraculo*, Louvain, 1869; J. Wehrlé, *Note sur la nature, la finalité et la fréquence du miracle*, dans *La nouvelle journée*, 1922, p. 327-362; A. Zacchi, *Il miracolo*, Milan, 1923.

II. J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Paris, 1916; G. Sortais, *La Providence et le miracle*, Paris, 1905; E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1895; E. Bruneteau, *De quelques théories éliminatrices du miracle*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1914, t. xviii, p. 499-509 et 561-583; J. de Bonniot, *Miracles et savants. L'objection scientifique contre le miracle*, Paris, 1882; A. de la Barre, *Le miracle et les groupements hiérarchiques des forces*, dans *Études*, t. lxix, p. 600-618; *Faits surnaturels et forces naturelles*, Paris, 1900; P. de Munnynck, O. P., *La conservation de l'énergie et la liberté morale*, Paris, 1900; *Déterminisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. i, col. 928-941; P. de Vrégille, *La valeur des théories physiques*, dans *Études*, t. cvii, p. 349-373; A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas, et son accord avec les principes de la recherche scientifique;* E. Le Roy, *La science positive et les philosophies de la liberté*, dans *Bulletin du Congrès international de philosophie*, t. i (Philosophie générale et métaphysique), p. 313-341, Paris, 1900; *De la valeur objective des lois physiques*, dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 1901, p. 5-32; L. Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains. Les vrais et les faux miracles*, Paris, s. d. (la 1re édition dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. cxxxi-cxxxiv); L. Noël, *Le déterminisme*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques et Classe des Beaux-Arts*, IIe série, t. ii, Bruxelles, 1906; H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, 1920; *La valeur de la science*, Paris, 1920; *Science et méthode*, Paris, 1920; J. Wilbois, *La méthode des sciences physiques*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, p. 579-615; 1900, p. 291-322; *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*,

dans *Bulletin du Congrès international de philosophie* (Logique et histoire des sciences), p. 633-686, Paris, 1901.

III. Van Hove, *op. cit.*, et J. de Tonquédec, *op. cit.*; Benoît XIV, *Opus de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Venise, 1776, l. IV; A. Bros, *Comment constater le miracle*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CLII, p. 250-267; J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 3e édit., Paris, 1888; L. de Grandmaison, *op. cit.*; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912; G. Mattiussi, *Conoscibilità del miracolo*, dans *Scuola cattolica* de Milan, ri e IV, vol. XIV, p. 277-284; 435-450; 608-619 et 704-717; P. Saintyves, *Le discernement du miracle, ou le miracle et les quatre critiques*, Paris, 1909; *La simulation du merveilleux*, Paris, 1912; J. Leonardini, *De scientifica miraculorum certitudine*, dans *Divus Thomas* (de Plaisance), 1904, p. 64-71. Voir également les écrits signalés, à propos des miracles de Lourdes et de leur constatation, col. 1814.

IV. Van Hove, *op. cit.*; de Grandmaison, *op. cit.*; A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1913; H. L. Janssens, *De vi demonstrativa miraculorum*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1924, p. 15-35; X. Le Bachelet, *Apologétique. Apologie*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. I, col. 189-251; L. Maisonneuve, art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1511-1533; Van Weddingen, *op. cit.*

NOTE. S. Thomas a traité *ex professo* la question du miracle principalement dans : *Somme théologique* : Ia, q. CV, a. 6-8; q. CX, a. 4; Ia-IIæ, q. CXIII, a. 10; IIa-IIæ, q. CLXXVIII; IIIa, q. XLIII-XLIV (miracles de Jésus-Christ), *Somme contre les Gentils* : l. III, c. XCVIII-CX. Les commentateurs doivent être consultés à l'un ou l'autre de ces endroits. *De potentia*, q. VI; *Compend. theol.*, t. I, c. CXXXVI.

A. MICHEL.

1. MIRANDA (Barthélemy de la) ou **Barthélemy de Carranza**, dominicain espagnol (1503-1576). Ainsi appelé du nom du lieu de sa naissance, la Miranda en Navarre, ou du nom d'un domaine nobiliaire de ses parents, Carranza, Barthélemy étudia d'abord à Alcala, puis entra dans l'ordre des frères prêcheurs, au couvent de Benalac, à l'âge de dix-sept ans. Ses succès scolaires le désignèrent à ses supérieurs pour enseigner comme maître ès arts, puis comme professeur de théologie au collège alors très florissant de Valladolid. En 1539, lorsque Carranza assista au chapitre général des dominicains qui se tenait à Rome, il était déjà célèbre. Ce fut lui qui présida les exercices solennels de scolastique, d'une manière si brillante qu'il fut nommé sur le champ qualificateur du Saint-Office et maître en théologie. Il retourna ensuite à Valladolid où il entra en émulation et même en concurrence avec un autre théologien fameux, Melchior Cano. Carranza refusa l'évêché de Cusco au Pérou, mais accepta de représenter l'empereur Charles-Quint au concile de Trente en 1545. Là, il entreprit et soutint, à côté de Dominique Soto et contre un autre dominicain Ambroise Catharin, une défense vigoureuse de la résidence des évêques dans leurs diocèses. Selon lui, cette résidence est de droit non seulement ecclésiastique mais divin. Quelques années plus tard, nous trouvons Carranza provincial des dominicains d'Espagne, après avoir refusé l'évêché des îles Canaries. Lorsque le concile de Trente reprit ses sessions sous Jules III, Carranza y reparut, à la fois comme théologien de l'empereur et comme procureur de l'archevêque de Tolède, primat d'Espagne. Examinateur des livres suspects d'hérésie, il accompagna ensuite Philippe II en Angleterre et le seconda dans sa tentative pour rétablir l'obédience romaine de ce royaume déjà gagné à l'anglicanisme. Carranza prit pour centre de son action de contre-réforme l'université d'Oxford. Il montra une très grande fermeté, et il réussit, paraît-il, à opérer un assez grand nombre de conversions individuelles sincères. En 1557, il passa dans les Pays-Bas espagnols où il poursuivait la même œuvre de propagande catholique, lorsque Philippe II le nomma archevêque de Tolède et primat d'Espagne. En rejoignant son diocèse, il reçut, au passage, le dernier soupir de Charles-Quint, et il abordait avec entrain sa tâche d'évêque, lorsque, au cours d'une tournée pastorale, il fut arrêté par les gens de l'Inquisition. Ferdinand de Valdez, archevêque de Séville et grand Inquisiteur, s'assurait de sa personne avec le consentement du pape et du roi. Quels peuvent bien être les véritables motifs de cette incarcération extraordinaire de Barthélemy de Carranza, primat d'Espagne et l'un des personnages les plus universellement respectés de l'Église de son temps? Certains ont mis en avant les soupçons qu'on eut à la mort de Charles-Quint sur le catholicisme du vieil empereur : le blâme en aurait rejailli sur Carranza qui lui avait apporté le concours de son ministère. L'inculpé lui-même, dans des boutades, semble avoir insinué l'explication donnée par divers auteurs dominicains : les immenses revenus de son diocèse faisaient des jaloux et des cupides. Toujours est-il que le motif allégué était le prétendu luthéranisme d'un catéchisme, ou plutôt d'un vaste commentaire du catéchisme catholique en langue espagnole que Carranza venait de publier. A l'instigation de Melchior Cano, on avait relevé dans cet ouvrage trop de prédilection pour la lecture directe de la sainte Écriture et des livres de théologie par les simples fidèles, ainsi que trop de confiance dans le rôle sanctifiant des exercices spirituels de la vie intérieure. On redoutait alors beaucoup en Espagne les excès des *alumbrados*, mystiques illuminés. Et surtout, comme le remarque finement le P. Colunga, au moment où l'hérésie de Luther opérait ses ravages en Europe, l'Inquisition espagnole était dans l'idée que tout ouvrage de théologie, en langue vulgaire, risquait de susciter mille perturbations dans la foi du peuple. En de telles circonstances, il pouvait en effet paraître dangereux de laisser des esprits non préparés s'assimiler en espagnol l'immense synthèse théologique de l'archevêque de Séville. L'un des disciples dominicains de Carranza, Dominique de Roxas, venait d'être arrêté comme luthérien. Il fut brûlé vif dans un célèbre autodafé à Valladolid et cela fut compromettant pour son maître. L'Inquisition réunit divers témoignages montrant que, tout en restant catholique, Carranza parlait assez librement de la foi vive, du peu d'importance des œuvres humaines, du silence de la Bible sur l'existence du purgatoire, de l'intercession des saints. Il réussit pourtant à récuser ses juges; et des amis réussirent à transférer l'instruction du procès à Rome même. Mais ni l'amitié du pape dominicain saint Pie V, ni une déclaration solennelle de l'orthodoxie de Carranza formulée par le concile de Trente, ni la publication aux frais du Saint-Siège du catéchisme incriminé, ne réussirent à faire mettre en liberté le prisonnier. Il ne fut élargi qu'après une détention de près de dix-sept ans. Dix ans durant on lui avait interdit de se confesser. Carranza sortait de cette tragique aventure pratiquement absous, mais il avait soixante-treize ans et ne devait survivre que dix-sept jours. Il mourut donc à Rome, le 2 mai 1576, parmi les manifestation d'une opinion publique chaudement sympathique et en grande réputation de sainteté.

Carranza a publié : *Summa omnium conciliorum*, ouvrage maintes fois édité et la première fois à Venise, 1546, in-8°; *Controversiæ IV : I. Quanta sit auctoritas traditionum in Ecclesia; II. Quanta Sacræ Scripturæ; III. Quanta romani pontificis et sanctæ Sedis apostolicæ; IV. Denum quanta sit conciliorum*, Venise, 1546, in-8° (Remarquer que le *De Locis theologicis* de Melchior Cano est de 1563); *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum pastorum Tridenti explicata*, Venise, 1547; *Concio habita ad synodum Tridentinam prima dominica quadra-

gesimæ anni 1546, Anvers; *Instruccion para oir missa*, Anvers, 1555; *Commentarios sobre el catechismo christiano*, Anvers, 1558, in-folio 865 pages, 4 parties : 1° *de articulis fidei;* 2° *de decem præceptis;* 3° *de septem sacramentis;* 4° *de oratione, jejunio et eleemosyna.* C'est ce catéchisme qui fut à tort suspecté de luthéranisme. Les IIIe et IVe parties de cet ouvrage ont été traduites en français en 1692 et 1694 par Binet, recteur de l'Université de Paris. Divers autres écrits de Carranza sont demeurés manuscrits.

Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, 1818, t. III, p. 183-315; Laugwitz, *Bartholomäus Carranza, Erzbischof von Toledo*, Kempten, 1870; Emilio Colunga, *Intellectualistas y misticos en la Teologia espanola en el siglo XVI*, dans *La Ciencia tomista*, 1914, t. IX, p. 209-221, 377-394; t. X, p. 223-242; t. XI, 1915, p. 227-253; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, t. IV, 1747, p. 421-438; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, 1911, t. V, p. 383-387, 443-445, 463, 579-581; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 236-243, et en particulier p. 241 et 242; Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im XVI. Jahrhundert*, Gütersloh, 1902; Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, 1921, t. II, p. 581-583.

M.-M. Gorce.

2. MIRANDA (Louis de) des Frères mineurs de l'observance, naquit à Valladolid dans la seconde moitié du XVIe siècle, et entra chez les observantins de Salamanque, où il professera longtemps les sciences sacrées. Définiteur de la province, puis procureur général, il vint finalement habiter Rome. Il a dû mourir vers 1620. — Il reste peu de choses de son activité proprement théologique : un traité *De sacræ Scripturæ sensibus*, publié à Salamanque en 1625, in-4°, et un traité espagnol *De la conception purissima de nuestra sennora la virgen Maria*, Salamanque, 1621 (celui qui est donné par Wadding-Sbaralea comme publié en latin en 1626 n'est peut être pas différent du premier). L'œuvre assez considérable de Louis de Miranda est surtout relative aux divers aspects de la vie religieuse, surtout franciscaine. D'abord, en espagnol, des explications de la règle des Frères mineurs, des clarisses, du tiers ordre; des conférences, des avis spirituels; d'ordre plus canonique les ouvrages suivants : *Liber ordinis judiciarii et de modo procedendi in causis criminalibus tam in foro ecclesiastico quam sæculari agitandis*, Salamanque, 1601, 1623; *Manuale prælatorum regularium in quo religionum omnium origines, progressus ac dilatationes recensentur, optimaque methodus exprimitur ad imbuendos novitios, instruendosque virtutibus professos pernecessaria*, Rome, 1612, 2 vol. in-4°; Salamanque, 1625; on trouve aussi une édition de Cologne, 1761, publié par Paulin Berti de Lucques (des ermites de Saint-Augustin) et à la suite de laquelle se lit un autre ouvrage de Miranda : *De sacris monialibus tractatus, in quo universa ad moniales attinentia includuntur;* de ce dernier ouvrage, paru à Salamanque, en 1614, il existe aussi une traduction italienne, Plaisance, 1616. — Intéressante au point de vue historique est l'*Informacion acerca la question y controversia tocante a la mudanza del gobierno, que han tenido los frailes menores de la regular observancia de S. Francisco communmente llamados descalzos*, Salamanque, 1604. — On a publié à Salamanque en 1629, une *Exposicion de la Esfera de Juan de Sacrobosco,* (il s'agit du traité de la sphère céleste de Jean de Holywood) *aumentenda, con lo que sobre ella dixeron Fr. Juntino, Elias Veneto, Christobal Clano y otros;* il peut s'agir de leçons professées, jadis, par Louis de Miranda, quand il enseignait les mathématiques et l'astronomie.

Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., t. II, p. 51-52; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 166; Sbaralea, *Supplementum*, p. 500; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. II, p. 301; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 581.

É. Amann.

MIRE (Aubert Le), dit Miræus, célèbre érudit belge (1573-1640). — Né à Bruxelles, le 2 décembre 1573, d'une famille de riches commerçants, Aubert Le Mire, commença ses premières études à Douai, et les continua à Louvain, où il connut Juste Lipse; il obtint en 1596 le grade de bachelier en théologie; sur l'heure il ne poussa pas davantage ses études et ne prendra le bonnet de docteur qu'en 1611, à Douai. Entre temps il avait été nommé chanoine du chapitre d'Anvers, et, après que son oncle Jean Le Mire eut été nommé évêque de cette ville, il fut associé par lui à l'administration diocésaine, en même temps qu'il faisait les fonctions d'écolâtre et de proviseur de l'Église Sainte-Walburge. Il fut chargé par les archiducs de diverses missions diplomatiques, en 1609 à la Haye, continuées, en 1609-1610, à Paris, auprès de Henri IV (la relation de son voyage en France et quelques lettres adressées de Paris ont été publiées par Léon de Burbure dans le *Messager des sciences historiques* de Belgique, 1849, p. 318-335, 433-453). Rentré en Belgique, il résida quelque temps encore à Anvers, mais en 1615 fut nommé chapelain de la cour de Bruxelles, ce qui ne l'empêcha pas d'ailleurs d'être premier doyen du chapitre d'Anvers en 1624, et vicaire général du diocèse en 1635. Il mourut à Anvers le 19 octobre 1640.

L'œuvre imprimée de Le Mire est très considérable; elle n'intéresse d'ailleurs qu'indirectement la théologie, étant surtout d'ordre historique. — Il faut néanmoins la citer comme un guide très précieux pour l'étude des ordres religieux. Voici dans l'ordre chronologique les ouvrages qui intéressent cette branche de l'histoire ecclésiastique : 1° *Origines cœnobiorum benedictionorum in Belgio*, Anvers, 1606; 2° *Ordinis B. Mariæ annuntiatarum virginum origo, accessit ordinis carmelitani, virginum teresanarum, origo*, Anvers, 1608; 3° *Origines cartusianorum monasteriorum per orbem universum*, Cologne, 1609; 4° *Origines equestrium sive militarium ordinum libri duo*, Anvers, 1609; 5° *Ordinis carmelitani ab Elia propheta primum inchoati, at Alberto patriarcha Jerosolymitano vitæ regula temperati, a B. Teresia, virgine hispana, ad primævam disciplinam revocati, origo atque incrementa*, Anvers, 1610; 6° *Histoire de l'origine et institution de divers ordres et congrégations religieuses qui gardent la règle ou profession de S. Augustin*, Anvers 1612 (repris en latin sous le titre : *Canonicorum regularium ordinis S. Augustini origines ac progressus*, Cologne, 1614); 7° *Ordinis præmonstratensis chronicon*, Cologne, 1613; 8° *Chronicon cisterciensis ordinis*, Cologne, 1614; 9° *Origines benedictinæ sive illustrium cœnobiorum O. S. B. exordia ac progressus*, Cologne, 1614; 10° *De collegiis canonicorum... liber singularis*, Cologne, 1615; 11° *Originum monasticarum libri IV, in quibus ordinum omnium religiosorum initia ac progressus breviter describuntur*, Cologne, 1620; aux quatre livres s'ajoute un *Auctarium sive liber V;* 12° *De Wiodesinensi, Lateranensi, Aroascensi et congregationibus aliis canonicorum regularium ordinis S. Augustini*, Bruxelles, 1622; 13° *Codex regularum et constitutionum clericorum*, in-fol., Anvers, 1622; 14° *De congregationibus clericorum in communi viventium, ut theatinorum, societatis Jesu, barnabitarum, somaschæ, oratorii, doctrinæ christianæ et aliorum liber singularis*, Cologne 1622; 15° *Elenchus regularium monasticorum et constitutionum asceticarum*, Anvers, 1637. Plusieurs de ces traités ont été réimprimés dans la *Collectio scriptorum rerum historico-monastico-ecclesiasticarum* de Michel Kuen, Ulm, 1756 et sq., où ils sont peut-être plus accessibles;

Origines bened., au t. I; *Orig. carth.*, au t. II; *Origines canonicorum reg.*, au t. III; *Chronicon præmonst.*, au t. VI. Tous ces ouvrages, en général fort courts, ont le même caractère : résumés extrêmement secs de faits et de dates, mais renseignements précieux, d'ordinaire puisés à de bonnes sources ; l'énumération ci-dessus montre que Miræus s'est fait l'historien de la vie religieuse sous ses formes les plus diverses dans tout l'Occident.

Même sécheresse dans ses opuscules sur diverses questions d'hagiographie : 16° *Sanctorum Galliæ belgicæ imagines et elogia*, in-4°, Anvers, 1606; 17° *Disquisitio de SS. virginibus Coloniensibus*, Anvers, 1608; 18° *Historia B. Virginis Cambroniensis*, in-12, Anvers, 1607; 19° *Vita S. Alberti episcopi Leodiensis*, in-fol., Anvers, 1612; 20° Une *Vie de saint Willibrod*, en flamand; 21° *Elogia et testimonia variorum de vita Joannis Rusbrocquio*, in-12, Bruxelles 1622; 22° *Fasti belgici et burgundici*, Bruxelles, 1622, éloge des saints personnages de ces deux provinces, distribués d'après le calendrier.

A la géographie ecclésiastique se rattachent deux opuscules : 23° *Notitia episcopatuum orbis christiani*, in-8°, Anvers, 1613; 24° *De statu religionis christianæ per Europam, Asiam, Africam et Orbem novum libri IV*, in-12, Cologne, 1619, souvent reproduits, ou adaptés par la suite.

Mais l'œuvre principale de Le Mire est surtout consacrée à l'histoire de la Belgique. Un premier essai parut en 1606 : 25° *Elenchus historicorum Belgii, nondum typis editorum*, Anvers, réédité à Bruxelles, 1622; et une chronique générale, 26° *Rerum toto orbe gestarum chronica a Christo nato ad nostra usque tempora*, in-4°, Anvers 1608. Il publie ensuite un ouvrage de Van Dieve († 1581), qui était demeuré manuscrit : 27° *Rerum Brabanticarum libri XIX, auctore Petro Divæo Lovaniensi, primum nunc editi et illustrati*, Anvers, 1610. Le petit opuscule 28° *De rebus bohemicis liber singularis*, Lyon, 1621, est un écrit de circonstance, publié pour mettre l'opinion catholique au courant des affaires de Bohême au début de la guerre de Trente ans. Repris et amplifié dans : 29° *De bello bohemico Ferdinandi II Cæsaris auspiciis feliciter gesto*, Cologne, 1622. Notre auteur revient à la Belgique dans : 30° *Rerum belgicarum annales in quibus christianæ religionis et variorum apud Belgas principatuum origines ex vetustis tabulis, principumque diplomatibus haustæ explicantur*, Bruxelles, 1624; ces annales racontent, année par année, les événements, surtout religieux, jusqu'en 1624; on remarquera le silence gardé sur les années 1567-1573; 31° le *Rerum belgicarum chronicon, a Julii Cæsaris in Galliam adventu usque ad vulgarem Christi annum MDCXXXVI*, in-4°, Anvers, 1636, ne diffère pas sensiblement du précédent sinon par une utilisation plus abondante des chartes et diplômes. C'est aussi ce qui est fait dans : 32° *Stemmata principum Belgii*, Bruxelles, 1626.

Le Mire avait, en effet, trouvé la voie où il devait rendre à l'histoire de son pays les plus signalés services : éditer et commenter les chartes et diplômes, et fournir par là un sérieux point d'appui aux historiens à venir. Il avait débuté 33° par le *Codex donationum piarum*, Bruxelles, 1621, dont le titre indique bien le contenu : *in quo testamenta, codicilli, litteræ fundationum, donationum, immunitatum, privilegiorum et alia piæ liberalitatis monumenta, a pontificibus, imperatoribus, regibus, ducibus ac comitibus in favorem Ecclesiarum, præsertim belgicarum, edita continentur;* de même nature : 34° *Diplomatum belgicorum libri duo*, Bruxelles, 1627, où beaucoup de diplômes relatifs aux affaires séculières, s'ajoutent aux textes proprement ecclésiastiques; 35° *Donationum belgicarum libri duo in quibus Ecclesiarum et principatuum Belgii origines, incrementa, mutationes... illustrantur*, Anvers, 1629; 36° *Notitia Ecclesiarum Belgii in qua, tabulis donationum piarum... sacra et politica Germaniæ inferioris vicinarumque provinciarum historia, explosis fabulis, recensetur et illustratur*, Anvers, 1630. Ces quatre recueils ont été réédités au XVIII[e] siècle, par Foppens sous le titre : *Auberti Miræi opera diplomatica et historica*, in-fol., Bruxelles, 1723; Foppens y a ajouté trois autres volumes in-folio de suppléments. Il reste que Le Mire a été l'un des premiers à entrer résolument dans cette voie de la diplomatique, qui devait conduire à de si précieux résultats. L'ouvrage suivant est d'un intérêt plus général pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne : 37° *Bibliotheca ecclesiastica sive nomenclatores septem veteres : S. Hieronymus, Gennadius Massiliensis, S. Ildefonsus Toletanus, Sigebertus Gemblacensis, S. Isidorus Hispalensis, Honorius Augustodunensis et Henricus Gandavensis cum scholiis Miræi*, in-fol., Anvers, 1639; Le Mire avait entrepris de compléter ce travail; il fut publié après sa mort par son neveu : *Bibliothecæ ecclesiasticæ pars altera, sive de scriptoribus ecclesiasticis qui ab anno 1494 usque ad nostra tempora floruerunt*, in-fol., Anvers, 1649. Ces deux recueils se retrouvent dans la *Bibliotheca ecclesiastica* de J.-A. Fabricius, Hambourg, 1718.

Niceron, *Mémoires*, Paris, 1729, t. VII, p. 277-287; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1763, t. I, p. 137-156; B.-C. de Ridder, *Aubert Le Mire, sa vie, ses écrits*, dans la série *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers publiés par l'Académie de Belgique*, Bruxelles, t. XXXI, 1863; A. Wauters, art. *Miræus*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XIV.

É. AMANN.

MISAEL Apostolidès (1789-1862), premier doyen de la Faculté de théologie lors de la création de l'université d'Athènes en 1837, secrétaire du saint synode de Grèce, archevêque de Patras, puis métropolite d'Athènes.

Né en 1789, à Réthymno, en Crète, Misaël Apostolidès y fit ses premières études et y fut ordonné diacre. Il alla alors suivre les cours du Collège grec de Smyrne, où enseignaient Constantin Koumas et Constantin Oiconomos. En 1814, il figure lui-même dans la liste des professeurs. Ordonné prêtre en 1816, Misaël fut envoyé à Vienne, sur la demande de la colonie orthodoxe de cette ville dont il fut le curé pendant plusieurs années. Il y apprit le latin, l'italien et l'allemand. Ce fut sans doute l'amour de l'étude qui lui fit, en 1830, échanger le séjour de Vienne pour celui de Munich où le roi Louis de Bavière l'avait désiré comme chapelain des étudiants grecs, et directeur de l'école grecque récemment fondée. Tout en vaquant à ses fonctions, Misaël sut trouver le temps de fréquenter les cours de théologie à l'université. En 1832, le roi Othon l'appela en Hellade et le nomma son propre professeur de grec. En 1834, nous le voyons chargé de l'enseignement religieux et de la littérature grecque dans le Didascaleion qui venait d'être créé. En 1837, à la fondation de l'université hellénique, Misaël est désigné comme professeur de théologie et doyen de la Faculté théologique. En 1850, il devait être élu recteur par tout le conseil de l'université. En 1844, il prit une part active à la fondation de l'école ecclésiastique Rizareios, dont il eut un certain temps la direction, et où il donna son enseignement. En 1850, il fut envoyé à Constantinople, porteur des lettres du gouvernement et du synode sollicitant la reconnaissance de l'autocéphalie hellénique par le patriarcat du Phanar. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 469 C; Chrysostome Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, t. I, Athènes, 1920, p. 356. Le *synodicos tomos* ou décret d'autocéphalie fut promulgué solennel-

lement le 29 juin 1850. Mansi-Petit, *op. cit.*, col. 449-468. Le 26 juillet, Misaël Apostolidès était nommé premier secrétaire du saint synode, en remplacement du démissionnaire Théoclètos Pharmakidès qui avait fait opposition au *synodicos tomos*. En 1851, Misaël fut chargé de porter à Pétrograd communication du décret patriarcal. La loi du 9 juillet 1852 ayant réorganisé les évêchés de Grèce, Misaël fut sacré, le 6 septembre, archevêque de Patras et d'Éleia. A la mort de Néophytos Métaxas, il fut, par décret royal du 1er janvier 1862, transféré à la métropole d'Athènes. A peine installé sur son nouveau siège, il mourut le 21 juillet 1862.

Il a laissé en manuscrit un cours de théologie dogmatique, une *Homilétique*, une *Introduction biblique*, divers autres traités rédigés au cours de ses longues années d'enseignement, des recueils de discours, etc. On a de lui trois ouvrages imprimés : 1. Ἱερὰ ἱστορία Athènes, 1837. — 2. Τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς πραγματεία φιλοπονηθεῖσα χάριν τῶν ἑαυτοῦ ὁμιλητῶν καὶ πάντων δὲ τῶν φιλοχριστῶν, Athènes, 1847. Ce volume, ainsi que l'indique le titre, est un manuel de morale à l'usage des élèves de la Faculté de théologie. Comme tel, le recueil présente un certain intérêt. La manière claire et précise dont est fait l'exposé, laisse deviner l'heureux complément de formation qu'avait valu à l'auteur la fréquentation des universités de Vienne et de Munich. On y trouve de bonnes notions sur des points qu'il est assez rare de rencontrer dans les livres grecs similaires : par exemple, sur la conscience et les diverses sortes de conscience, p. 53-58; sur les vertus et les vices, p. 59 sq.; sur le péché et les diverses espèces de péché, p. 79 sq.; sur les péchés capitaux, qu'il appelle θανάσιμα ἁμαρτήματα, p. 108-164; sur la prière et les diverses espèces ou formes de prière, la prière mentale et la prière vocale, la distraction dans la prière, etc., p. 239-265. A noter aussi d'utiles paragraphes sur le devoir de défendre la patrie, p. 358-359, les causes de guerre, les péchés du soldat à l'égard des désarmés, et des civils à l'égard des soldats, p. 359-364; sur le gouvernement, les gouvernants et les gouvernés, p. 450-458. — 3. Ἐγχειρίδιον τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς χάριν τῆς σπουδαζούσης νεολαίας, Athènes, 1849. Cet ouvrage, comme le suggère déjà le titre (manuel de morale chrétienne à l'usage de la jeunesse étudiante), et comme le déclare formellement l'avant-propos (p. θ'), n'est qu'un abrégé scolaire du précédent.

Panaretos Constantinidès, Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων Ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς Ἀρχιεπισκόπων και Μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν, dans la revue Σωτήρ, t. II, Athènes 1878-1879, p. 90-91; Chrysostome Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. t. I : Ἵδρυσις καὶ ὀργάνωσις τῆς αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1920, p. 34, 306-307, 326-330, 336, 338, 351, 367, 370, 386, 394-395, 415, 428, 433, 435; du même, Ἱστορία τῆς Ῥιζαρίου ἐκκλησιαστικῆς σχολῆς, Athènes, 1919, p. 64-67, 72, 86; Constantin Kontagonos, Notice nécrologique et biographique, dans la revue Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, t. VI, Athènes, 1862, p. 307-314; Constantin Oiconomos, Τὰ σωζόμενα φιλολογικὰ συγγράμματα, t. I, Athènes, 1871, p. 58 ; Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, t. I, Athènes, 1864, p. 364, 525, 569, 663.

S. Salaville.

MISSIONS. — Notions préliminaires. *Qu'est-ce qu'une mission?*

Le mot *mission*, qui paraît très clair au premier abord quand on voit les choses en gros, ne l'est plus autant quand on en vient au détail.

Tout d'abord, pour l'historien, les missions, dans leur ensemble, c'est tout le travail de l'Église pour dilater ses frontières et répondre au programme du Maître : *Docete omnes gentes; omnes*, toutes, sans exception. Donc sont missions toutes ces expéditions apostoliques dont l'objet est de conquérir au Christ un pays de plus. Sont missions par excellence celles où l'on s'en prend à un peuple infidèle. Par extension aussi, celles où il s'agit non de conquérir, mais de reconquérir un peuple enlevé à l'Église par le schisme ou l'hérésie. De là vient que, naguère, à côté de la Chine et du Japon, sur les rôles de la Propagande, figuraient des pays comme l'Écosse et l'Angleterre, et que la Norvège, la Suède, l'Islande, y figurent encore.

Pourquoi ce mot *mission?* Notre-Seigneur lui-même répond : « Comme mon père m'a *envoyé*, je vous *envoie*. » La mission est un envoi, les missionnaires, comme les apôtres, sont des envoyés. Un pays de mission, au sens rigoureux du mot, est un pays où les ouvriers ont été envoyés d'ailleurs.

Sans doute, tout ouvrier du Christ, même s'il ne se déplace pas, est envoyé par lui. Mais à cet envoi figuré, peut s'ajouter l'envoi réel et physique. Ainsi, toute région où le clergé vient d'ailleurs, que sa population soit infidèle, hérétique et même catholique, peut passer pour pays de mission. De là les catégories suivantes : missions *ad infideles*, Indo-Chine, Congo...; mission *ad hæreticos vel schismaticos*, Abyssinie, Norvège, Islande...; missions *ad fideles*, mais à des fidèles abandonnés et sans pasteur, comme au Brésil ou dans l'Australie à son début.

Par suite dès que le pays fournit son clergé, à plus forte raison son épiscopat, en rigueur de terme, il a cessé d'être pays de mission; l'*Église* est constituée. Seulement, vu le nombre des infidèles à convertir, le titre de mission lui restera, et à bon droit, dans le langage courant. La mission, c'est donc l'Église en formation. L'ensemble des missions, l'histoire des missions, c'est, selon l'heureuse formule de M. G. Goyau, l'*Église en marche*.

Mais on voit déjà qu'entre les diverses catégories de missions et d'Églises naissantes, il y a des nuances nombreuses. Dans un pays comme la Syrie où les Églises chrétiennes sont vieilles comme le christianisme, on peut parler de mission *apud infideles*, car le milieu est musulman. Et pourtant ce n'est pas sur les musulmans qu'on travaille, malgré tout le désir qu'on en a et tous les espoirs qu'on nourrit, mais sur les hétérodoxes qu'on cherche à ramener à l'unité, et sur les catholiques qui ont besoin d'être cultivés.

A côté de cette notion générale à la fois claire et flottante, il y a ce qu'on peut appeler la notion canonique. Quels sont les territoires qui, canoniquement, peuvent passer pour missions? Le *Codex juris* ne donne aucune définition. Il se contente de dire (can. 1350, § 4) que dans les pays qui ne sont pas diocèses, le soin des missions auprès des non-catholiques appartient uniquement au Siège apostolique, et que la Propagande en est spécialement chargée (can. 252). Mais, pour claire qu'elle fût, la définition qui se contenterait d'utiliser ces deux passages du Code, ne conviendrait ni *uni*, ni *soli*. Il y a de véritables missions, *hors* des territoires de la Propagande, et la Propagande a gardé — sortes d'organes témoins de situations abolies — certains territoires qui ne sont aucunement missions. Pourquoi Gibraltar, et l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune en Suisse, relèvent-ils de la Propagande? Par ailleurs il y a des missions au vrai sens du mot dans les diocèses relevant de la Congrégation pour l'Église orientale ou de la Consistoriale, en Mésopotamie par exemple, en Abyssinie — ou encore aux États-Unis dans les réserves de Peaux-Rouges, lesquelles appartiennent à des diocèses ordinaires, et ressortissent à la Consistoriale.

En pratique, les cadres de la Propagande suffisent, à condition de les compléter. Et par exemple, quand on parlera de l'Inde anglaise, on aura soin de ne pas

oublier qu'il y a là des diocèses relevant du Patronat portugais, et d'autres qui sont de rite oriental, lesquels, vu le nombre des infidèles, doivent encore passer pour pays de mission, et qui ne figurent point sur les listes de la Propagande. Par ailleurs, aux Philippines, où les évêchés relèvent de la Consistoriale et où la Propagande ne revendique qu'une préfecture, il faudra se souvenir que, dans le diocèse de Zamboanga et autres, il y a de véritables missions, non seulement d'infidèles, mais de sauvages.

Une nuance est encore à noter. Le mot *mission* a dans certains cas un sens technique. Théoriquement, les Églises, dans leur développement passent par les phases suivantes.

Elles commencent par être simples *missions*, territoires taillés en pleine terre vierge ou séparés d'une Église préexistante, confiés à un groupe spécial de travailleurs sous un supérieur plus ou moins indépendant (mission des trinitaires ou des prémontrés à Madagascar). Puis elles deviennent *préfecture* sous un chef qui ordinairement n'est pas évêque, puis *vicariat*, quand ce chef reçoit l'onction épiscopale : circonscriptions autonomes, mais qui sont appelées à devenir quelque chose de mieux, des *diocèses*. Mais il s'en faut que toutes les Églises passent par ces trois phases.

Le mot *mission*, terme général pour une vaste catégorie d'Églises en formation, s'appliquera donc d'une façon spéciale à celles dont la formation ne fait que commencer, ou qui est retardée.

Dans cet article on étudiera successivement; 1° la haute direction des missions; 2° le personnel employé aux missions (col. 1878); 3° la répartition géographique des missions (col. 1921); 4° les œuvres annexes (col. 1952).

I. LA HAUTE DIRECTION DES MISSIONS. — N. B. — Pour toute cette partie, nous dépendons étroitement du P. B. Arens (*Manuel des missions catholiques*) que bien souvent nous ne faisons qu'abréger. *Cuique suum.*

I. La direction centrale. II. Le gouvernement direct des missions (col. 1874).

I. La direction centrale. — Elle est formée par trois grands organes romains, la Propagande, la Congrégation pour l'Église orientale, enfin, pour certains cas exceptionnels, la Consistoriale.

I. La Propagande. — La direction *centrale* des missions est avant tout entre les mains du pape.

Le pape, qui est le magistère suprême dans l'Église, de qui tout relève, qui a tous les pouvoirs et les communique à qui il lui plaît, et dans la mesure qui convient, est le vrai chef des missions et des pays de missions. C'est lui qui en distribue les territoires à tel ou tel institut, qui délègue ses pouvoirs à telle congrégation romaine, qui tranche par lui-même ou par les congrégations les cas de doctrine, de morale ou de discipline qui peuvent se présenter. Son organe est la Congrégation de la Propagande.

1° *Histoire.* — Pendant de longs siècles, alors que les initiatives des mouvements missionnaires venaient de tel évêque, de tel saint, de tel ordre religieux, sous la direction souvent lointaine et la surveillance de Rome, et que ces mouvements n'étaient ni aussi étendus ni aussi complexes qu'ils le sont devenus en ces derniers siècles, les missions dépendaient à Rome des organes ordinaires du Saint-Siège, en particulier, pour les décisions capitales, de ces réunions extraordinaires des cardinaux et du souverain pontife, que l'on appelle *consistoires*. Mais, à mesure que les missions se développèrent, qu'elles se répandirent dans des pays de plus en plus éloignés et de plus en plus différents, et qu'elles furent confiées à un plus grand nombre d'ordres ou de congrégations religieuses, le besoin d'un organisme central de qui tout relevât, se fit de plus en plus sentir. Déjà vers la fin du XIIIe siècle, le bienheureux Raymond Lulle, O. S. F., avait remarqué cette nécessité et conçu le plan d'une sorte de Propagande *Il B. Raimondo Lullo e i primo ideali di Propaganda*, (*Osservatore romano*, n° 84, 12 avril 1923). Cependant on dut attendre encore longtemps pour un premier essai de réalisation et plus longtemps encore pour la création définitive (1622).

Le 2 août 1568, saint François de Borgia, alors général de la Compagnie de Jésus, annonçait au P. Natal, secrétaire de la même Compagnie, que le souverain pontife, alors saint Pie V, venait de nommer deux commissions de cardinaux, l'une pour ramener les hérétiques à la vrai foi, et l'autre pour la conversion des infidèles. L'initiative pourrait bien être venue de Borgia, lui-même grand fondateur de missions.

Après Pie V, Grégoire XIII, son successeur, convoqua, pour s'occuper des rites orientaux et de la réunion des Églises schismatiques, une troisième congrégation composée des cardinaux Caraffa, Medicis et et Santorio, qui devait tenir séance chaque semaine et se réunir tous les quinze jours chez le pape, afin de délibérer avec lui sur ces questions. Sixte V, à qui l'évêque de Tournai, Mgr. Doutenville (G. Goyau. *L'Eglise en marche*, 1928, p. 55, 89) avait cependant présenté un curieux mémoire pour la création de séminaires destinés à préparer des ouvriers pour les missions étrangères, ce pape, qui créa quinze grandes congrégations chargées de gérer toutes les affaires ecclésiastiques, n'institua rien pour les missions. Ses trois successeurs, Urbain VII, Grégoire XIV et Innocent IX, n'eurent pas le temps, vu la brièveté de leur pontificat, de rien faire en ce sens.

Après eux, reprenant l'œuvre de Pie V, Clément VIII institua une congrégation de cardinaux pour l'examen des questions générales relatives aux missions; et il semble que cette congrégation s'en occupa activement sous l'influence du cardinal Santorio. Mais Paul V, qui occupa la chaire de saint Pierre de 1605 à 1621, ne paraît pas avoir fait appel à cette congrégation, ni en avoir créé une autre dans le même but. L'idée cependant n'était pas abandonnée, et des efforts soutenus étaient tentés de divers côtés pour en amener la réalisation, tout spécialement par le carme déchaussé, Thomas de Jésus, par le P. Dominique de Jésus-Marie, prieur général du même ordre, qui aurait recueilli pour ladite Congrégation des missions un capital de 400 000 francs, et par le capucin Girolamo de Narni, prédicateur apostolique sous les pontificats de Paul V et de Grégoire XV, et intime ami de ce dernier, quand il était encore le cardinal Ludovisi.

Élu pape en 1621 sous le nom de Grégoire XV, Ludovisi, dès le 6 janvier 1622, nomma une commission composée de 13 cardinaux et de 2 prélats pour étudier la création projetée. Elle se réunit pour la première fois chez le cardinal Sauli le 14 janvier; et le 22, par la constitution *Inscrutabili divinæ*, le souverain pontife proclama l'érection canonique de la *Sancta Congregatio de propaganda fide* dont, le 14 décembre de la même année, par son *motu proprio Cum inter multiplices*, il régla les attributions et les pouvoirs.

La Propagande était fondée. Diverses commissions lui furent adjointes dans la suite des temps et certaines modifications lui ont été apportées, principalement dans ces dernières années. Le 6 janvier 1862, par sa bulle *Romani pontifices*, Pie IX établit la *Congregatio de propaganda fide pro negotiis Ritus Orientalis*, à qui il donna une organisation autonome, sous les ordres du préfet de la Propagande. Plus tard, par sa bulle *Sapienti consilio*, du 29 juin 1914, pour

le remaniement de la curie, Pie X lui enleva l'Angleterre, l'Irlande, l'Écosse, la Hollande, le Luxembourg, les États-Unis, le Canada et Terre-Neuve, ainsi qu'un grand nombre de collèges et séminaires; et il décida en outre que, dans les territoires qui lui restaient et où auparavant elle possédait à peu près tous les pouvoirs, le Saint-Office, la Congrégation des Rites, celles du Cérémonial, des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, celle des Sacrements pour les causes matrimoniales, celle des Religieux pour les associations où l'on émet des vœux et pour tous les missionnaires en tant que religieux, ainsi que les tribunaux de la Pénitencerie, de la Rote, de la Signature, recevraient leur part d'attributions. Enfin, le 1er mai 1917, par son *motu proprio Dei Providentis*, Benoît XV enleva à la Propagande, la Congrégation pour les rites orientaux qu'il éleva au rang de congrégation cardinalice, complètement indépendante, sous le nom de *Congregatio pro Ecclesia orientali. Acta apostolicæ Sedis*, 1917, t. IX, p. 525-531.

Voilà donc plus de trois siècles que la Propagande gouverne, peut-on dire, toutes les missions étrangères: choisissant le personnel, nommant les vicaires et préfets apostoliques; surveillant et approuvant les synodes et les conciles; créant et administrant les divers organismes, institutions, collèges et séminaires qui l'aident dans son œuvre; gouvernant les sociétés de missionnaires qui ne prononcent pas de vœux, ayant juridiction sur les religieux eux-mêmes en tant que missionnaires; réglant les affaires ecclésiastiques, à l'exception, depuis 1908, de celles qui concernent la foi, les questions matrimoniales et les questions de rite, dans les territoires qui lui sont soumis. En fait son histoire se confond avec l'histoire des missions.

2° *Le domaine de la Propagande. Les territoires.* —

1. *Europe :*

Norvège, Suède, Danemark, Islande, Finlande, en entier.

Allemagne du Nord, Schleswig-Holstein.

Abbaye de Saint-Maurice (Suisse).

Gibraltar.

Albanie, Yougoslavie, Bulgarie, Grèce, Iles de la mer Égée, Turquie d'Europe, en entier.

9 archevêchés, 13 évêchés, 7 vicariats, 3 préfectures, 2 abbayes *nullius*.

2. *Asie occidentale :*

Asie Mineure, Palestine et Syrie, Mésopotamie, Perse, Arabie : 1 patriarcat, 3 archidiocèses, 3 vicariats.

3. *Asie du Sud et Extrême Orient :*

Toutes les Indes anglaises, sauf les Églises du Patroado, et celles du rite malabar : 7 archidiocèses, 21 diocèses, 2 préfectures.

Ceylan, Indo-Chine, Japon, Corée et les îles dépendant du Japon : 2 archidiocèses, 9 diocèses, 21 vicariats, 8 préfectures, 1 mission.

Chine, sauf Macao : 64 vicariats, 8 préfectures.

Sibérie : 1 diocèse, 1 vicariat.

4. *Afrique :*

Tout entière, sauf les 4 évêchés francais du Nord, le territoire des patronats espagnols et portugais, et les rites orientaux : 3 diocèses, 67 vicariats, 39 préfectures.

5. *Océanie* tout entière, y compris l'Australie et la Nouvelle-Zélande : 10 archidiocèses, 17 diocèses, 18 vicariats, 3 préfectures, 1 abbaye *nullius*, 1 mission.

6. *Indonésie*, toute entière : 4 vicariats, 5 préfectures.

7. *Philippines :* 1 préfecture apostolique et 1 mission.

8. *Amérique du Nord :* 1 vicariat aux États-Unis, 6 dans l'Amérique septentrionale anglaise et 1 préfecture.

9. *Amérique centrale :* Honduras, Mexique, Costa-rica, Antilles, Nicaragua, Guatemala : 8 vicariats, 1 archidiocèse et 1 diocèse, juxtaposés aux autres Églises.

10. *Amérique méridionale :* Toutes les Guyanes, et de plus, 1 vicariat dans l'Argentine, 2 en Bolivie, 3 préfectures au Brésil, 3 vicariats et 1 préfecture au Chili, 4 et 5 en Colombie; 4 et 1 à l'Équateur; 2 et 2 au Pérou, 1 vicariat au Venezuela.

Au total en 1928, dépendaient de la Propagande, 1 patriarcat, 32 archevêchés, 65 évêchés, 219 vicariats, 84 préfectures, 4 abbayes *nullius* et 7 missions.

3° *Les Institutions dépendant de la Propagande.* — Mettons à part l'*Imprimerie polyglotte* fondée en 1626, mais qui, depuis 1910, est annexée à l'Imprimerie vaticane. Elle a publié de nombreux ouvrages dans les langues les plus diverses. Signalons le *Jus pontificium de propaganda fide*, 8 vol. in-4°, et les *Collectanea de prop. fide*, 2 in-4°. Le *Musée Borgia*, créé par le cardinal Étienne Borgia, préfet de la Propagande, de 1802 à 1804, après avoir été son secrétaire, est un musée ethnographique, historique, etc., riche en cartes (carte de Diego Ribrera, avec la ligne de démarcation d'Alexandre VI).

1. *Collèges et séminaires.* — Avant tout le *Collegium Urbanum*. Ce collège de la Propagande primitivement doté par le cardinal Barberini, frère d'Urbain VIII (1627), fut incorporé par ce pape à la Propagande en 1641. Son objet était de préparer des prêtres pour les pays soumis à la juridiction de la Congrégation, spécialement pour ceux qui n'avaient pas de séminaires propres. Les élèves sont de toutes les races. De là sont sortis, au XVIIe siècle, les évêques brahmes qui ont été, aux Indes, le premier essai — pas très heureux — d'épiscopat indigène. En 1925, il avait formé 3 252 sujets. Des élèves d'autres collèges suivent les cours. En 1924-1925, il y avait 540 auditeurs pour 122 seulement appartenant au collège.

A l'imitation de ce collège ont été fondés, à Rome d'abord :

— le collège Saint-Laurent de Brindisi, des capucins;

— le collège Saint-Antoine de Padoue, des franciscains;

— le collège séraphique Saint-François d'Assise, des franciscains conventuels;

— le collège Saint-Chrysogone, des trinitaires;

— le collège Saint-Alexis de Falconieri, sous la direction des servites;

— le collège international des missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie;

— le séminaire des missions des Saints-Apôtres-Pierre-et-Paul.

Et en dehors de Rome :

— le collège international de la Consolata pour les missions étrangères, à Turin;

— le collège Saint-François d'Assise, des capucins à Milan;

— le collège des missions Brignoles-Sale, à Gênes;

— le séminaire suisse pour les missions étrangères (Bethléem), à Immensee;

— le séminaire des missions à Burgos en Espagne;

— le séminaire portugais de Thomar pour les missions étrangères;

— le séminaire des missions de Maynooth-Galway, en Irlande;

— le séminaire des missions d'Almonte, au Canada;

— le séminaire des missions de Montréal, Canada;

— le séminaire Saint-Joseph, à Baltimore; États-Unis), pour les missions nègres;

— le séminaire des missions de Maryknoll, aux États-Unis.

En pays de mission :

— le séminaire Léon XIII pour les Grecs de rite latin, à Athènes;

— le séminaire pontifical pour les Indes anglaises, à Kandy, Ceylan;

— le séminaire principal pour les missions de la société des missions de Paris, à Poulo-Pinang, presqu'île de Malacca;

— le séminaire général de Puthempally, Indes anglaises;

— le collège pontifical, à Scutari, en Albanie.

2. *Sociétés et congrégations sans vœux de religion.* — Six, qui ont leur centre hors des pays de mission, dépendent complètement de la Propagande;

— la société des missions étrangères de Milan;

— la pieuse société Saint-François-Xavier des missions étrangères de Parme;

— celle des missions africaines de Lyon;

— celle des missions d'Afrique des Pères Blancs;

— celle des missions étrangères de Paris;

— celle de Saint-Joseph des missions étrangères de Mill-Hill, Angleterre.

3. *Sociétés avec vœux de religion.* — Dépendent de la Propagande :

— celle des missionnaires de Scheut (Belgique), depuis 1921;

— les fils du Sacré-Cœur de Jésus pour les missions de l'Afrique centrale, unis aux missionnaires fils du Sacré-Cœur de Jésus, depuis 1923.

— la société des missions de Mariannhill, depuis 1921.

4. *Les congrégations religieuses* proprement dites dépendent de la Propagande seulement, en ce qui regarde l'œuvre des missions, et les missionnaires comme missionnaires. Pour le reste, et la société et les individus dépendent de leurs supérieurs propres.

5. Au domaine de la Propagande, il faut ajouter un certain nombre d'*associations en faveur des missions :* Propagation de la Foi, œuvre de Saint-Pierre, apôtre, Sainte-Enfance, société de Saint-Pierre-Claver, etc.

4° *L'organisation.* — A la tête de la Propagande se trouve un cardinal qui en est le préfet général et qui la gouverne avec les pouvoirs les plus étendus, sauf cependant en ce qui concerne les affaires les plus importantes comme l'érection de vicariats, de préfectures, de diocèses, la nomination d'évêques, l'approbation des synodes provinciaux, où il ne peut décider que conjointement avec les cardinaux membres de la Congrégation.

Actuellement la Congrégation de la Propagande se compose de 22 cardinaux. Le cardinal préfet en est, depuis 1918, le cardinal Guillaume Marin Van Rossum, hollandais, rédemptoriste. Il est le 27e depuis la fondation. Parmi ses prédécesseurs les plus notables, signalons le cardinal Maur Capellari qui, devenu pape sous le nom de Grégoire XVI, donna à l'œuvre des missions l'élan qui dure encore. Mais nul peut-être plus que le cardinal Van Rossum n'a donné à cet élan un caractère méthodique et suivi.

Il est aidé d'un secrétaire et d'un sous-secrétaire. Ensuite viennent 21 *consulteurs*, évêques, prêtres, religieux, les plus au courant des affaires des missions. Le cardinal préfet leur demande leur avis qu'ils préparent et donnent séparément.

Les *minutanti* ou *rédacteurs* sont chargés de libeller les lettres et rescrits, d'étudier juridiquement les questions de moindre importance et de rédiger les *ponenze*, ou rapports pour les congrégations générales.

Un prélat enfin, a la charge des archives de la Propagande, qui sont d'un prix inestimable au point de vue historique.

Toutes les communications sont adressées au cardinal préfet qui en confère, tous les matins, avec le secrétaire et examine avec lui les affaires en cours. Chaque semaine, le préfet, le secrétaire et quelques fonctionnaires se réunissent en *conventus* pour décider quelles affaires seront transmises aux assemblées plénières ou au Saint Père en personne. Les assemblées plénières ou *comitia generalia*, ont lieu tous les mois. Y assistent les cardinaux et le secrétaire. Pour les questions importantes, un des cardinaux, le *ponens*, en fait un exposé détaillé et donne son avis. Les cardinaux émettent alors leur vote par rang d'ancienneté. Les autres affaires sont tranchées par les cardinaux après le rapport du secrétaire.

Les premiers et troisièmes jeudis du mois, le cardinal préfet fait son rapport au pape, et les autres cardinaux le quatrième lundi. Le secrétaire est reçu en audience pontificale pour la ratification des résolutions et décisions prises. Les supérieurs des missions et les missionnaires peuvent adresser toutes leurs communications et requêtes, franches de taxes et de frais, à la Propagande qui fera parvenir, le cas échéant, leurs pétitions aux Congrégations respectives.

5° *Les biens.* — Le pape Grégoire XV, outre d'autres dons généreux, avait garanti à la Propagande la taxe de l'anneau, c'est-à-dire 500 écus, ramenés à 600 écus d'argent par Pie VII, don que devait payer chaque cardinal nouvellement créé.

Le P. Dominique de Jésus, carme, et le bienheureux Jean Leonardi, fondateur de la congrégation de la Mère de Dieu, avaient auparavant réuni un capital important en rapport avec les buts de la Propagande. Un prêtre espagnol, Vivès, lui donna son palais, le palais actuel où elle est encore établie. Enfin beaucoup de papes et d'évêques lui firent de riches donations.

Malheureusement la Révolution française et les événements du XIXe siècle ruinèrent le patrimoine de la Propagande qui n'a conservé que des ressources très limitées. Jusqu'en 1908, les biens de la Propagande étaient administrés par un cardinal, le préfet-économe. Aujourd'hui ils le sont par le cardinal préfet, assisté du secrétaire, d'un prosecrétaire et de 19 employés, presque tous laïcs.

II. SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI. — 1° *Histoire, compétence.* — L'Église eut toujours une sollicitude particulière pour les Églises et les rites orientaux, et bien entendu la Propagande, depuis sa création, adopta cette tradition et y conforma sa manière d'agir. Pie IX, par sa bulle *Romani pontifices*, du 6 janvier 1862, jugea à propos de créer une congrégation spéciale, la *Congregatio pro negotiis ritus orientalis* avec une administration autonome et un nombreux personnel, sous la haute direction cependant du préfet de la Propagande. En 1917, cette Congrégation comptait outre le cardinal préfet, 16 cardinaux, 1 secrétaire, 29 consulteurs.

Cependant certains Orientaux supportaient avec peine le rattachement de cette Congrégation à la Propagande, ce qui semblait les mettre dans une situation inférieure. Pour couper court à tout soupçon et bien montrer le cas qu'il faisait de l'Orient, Benoît XV, par un *motu proprio* du 1er mai 1917, décida qu'à partir du 30 novembre 1917 la *Congregatio pro negotiis ritus orientalis* cesserait d'exister, et serait immédiatement remplacée par la *Sacra congregatio pro Ecclesia orientali*, égale aux autres congrégations romaines. Elle aurait pour préfet le souverain pontife et un cardinal comme secrétaire, avec des consulteurs, des rédacteurs, des scribes et autres employés pris, soit dans le rite latin, soit dans les rites orientaux. En 1928, la Congrégation comprenait 16 cardinaux dont un secrétaire, le cardinal Sincero, un asses

seur, Mgr Isaïe Papadapoulos, 29 consulteurs. Les affaires y sont traitées à peu près comme à la Propagande. Chaque deuxième jeudi du mois, le pape reçoit le cardinal secrétaire, et chaque quatrième mercredi l'assesseur.

« La *Congregatio pro Ecclesia orientali* jouit par rapport à l'Orient de tous les pouvoirs des autres Congrégations pour les pays de rite latin, à l'exception des pouvoirs de la Congrégation du Saint-Office. A elle ressortissent toutes les affaires concernant les personnes et la discipline des Églises orientales, même les affaires mixtes, c'est-à-dire celles qui, soit par les choses, soit par les personnes en question, concerneraient des membres de l'Église latine, et toutes les affaires concernant les rites. Elle règle les questions litigieuses par voie disciplinaire, et désigne le tribunal compétent, s'il faut recourir à l'autorité judiciaire. » (Cod., can. 257.)

2° *Collèges et Instituts.* — Relèvent de la Congrégation pour l'Église orientale d'abord l'*Institut des études orientales* que Benoît XV avait fondé par bref du 15 octobre 1917 et confié à l'ordre de saint Benoît. On y enseignait la théologie et, spécialement les questions controversées chez les Orientaux, la patrologie et la patristique orientale, l'histoire des dogmes, le droit canon et les liturgies des diverses Églises orientales, l'histoire ecclésiastique et profane, l'ethnologie, la géographie et l'archéologie de l'Orient, enfin les institutions politiques des diverses nations orientales. Les cours étaient de deux ans, et y étaient admis les Latins, les Orientaux uniates et orthodoxes.

L'Institut était établi à la Piazza Seossacavalli, près de Saint-Pierre, très loin des divers autres établissements d'enseignement. Par une lettre du 14 septembre 1922, Pie XI le rattacha à l'*Institut biblique pontifical* et en confia la direction aux jésuites. Enfin par un *motu proprio* du 30 septembre 1928, le même pape a rattaché et l'Institut biblique, et l'Institut des études orientales, à l'*Université grégorienne*. Précédemment l'encyclique *Rerum orientalium*, du 8 septembre, avait eu pour objet de donner une impulsion nouvelle aux études orientales.

De la Congrégation pour l'Église orientale relèvent également divers établissements qui dépendaient autrefois de la Propagande, à savoir : les *Collèges grec, ruthène, arménien,* et *maronite*... Sont aussi de son ressort immédiat : le *Collège érythréen* à Rome, le *Séminaire grec albanais* établi à l'abbaye de Grottaferrata et le *Séminaire grec melchite* de Sainte-Anne à Jérusalem.

3° *Territoires.* — Ressortissent à la Congrégation pour l'Église orientale : 6 patriarcats, 30 archidiocèses, 55 diocèses, 6 vicariats apostoliques et 5 missions avec un chiffre global de 7 829 000 catholiques contre 16 340 000 schismatiques. Ces rites sont les suivants :

1. Rite *arménien*, avec un patriarcat, 4 archidiocèses et 15 diocèses en Turquie, Arménie, Perse, Égypte, Russie, Pologne et États-Unis; langue liturgique, l'arménien.

2. Rite *copte-égyptien :* un patriarcat et deux diocèses; langue liturgique, le copte.

3. Rite *copte-abyssin :* deux vicariats apostoliques en Éthiopie et en Érythrée.

4. Rite *grec* ou *byzantin ;* se subdivise en :

a) *Grec* ou *byzantin pur*, en Turquie, Italie, Corse, Hongrie, Tchéco-Slovaquie, Malte, Algérie, Tunisie, États-Unis; n'a pas de hiérarchie propre, sauf un diocèse en Hongrie, un autre en Italie, un vicariat apostolique à Constantinople; ailleurs est sous la juridiction des évêques latins; langue liturgique, le grec.

b) *Melchite :* langue liturgique, l'arabe et le grec. Il possède un patriarcat, 5 archidiocèses et 7 diocèses; en Turquie, Syrie, Palestine, Égypte et États-Unis.

c) *Roumain :* langue liturgique, le roumain; un archidiocèse, 3 diocèses; en Hongrie, Roumanie et États-Unis.

d) *Ruthène* ou *Slave :* langue liturgique, vieux-slave; un archidiocèse, 9 diocèses et un vicariat apostolique; en Russie, Pologne, Hongrie, États-Unis et Canada.

e) *Bulgare :* langue liturgique, vieux slave; 2 vicariats apostoliques.

5. Rite *syriaque ;* se divise en :

a) *Syriaque pur*, avec un patriarcat, 7 archidiocèses, 4 diocèses et une mission; en Syrie, Mésopotamie et Égypte; langue liturgique, le syriaque.

b) *Chaldéen*, avec un patriarcat, 4 archidiocèses, 8 diocèses, 4 missions; en Mésopotamie, Kurdistan, Perse, Égypte; langue liturgique, le chaldéen.

6. Rite *maronite:* un patriarcat, 7 archidiocèses et 2 diocèses; langue liturgique, syriaque et arabe.

7. Rite *syro-malabar*, aux Indes anglaises, avec un archidiocèse et 3 diocèses; langue liturgique, le syriaque.

La population des divers rites orientaux est difficile à évaluer d'une façon exacte, comme on en peut juger par le tableau qui suit. Le P. Arens, *Manuel*, p. 20-21, donne les chiffres d'avant-guerre, 1914 ; le P. Janin, *L'Église orient.*, 2e édit., p. 615 sq., ceux de 1926, mais approximatifs; Mgr Grammatica, *Atlas*, p. 79, a donné les siens en 1927.

	Arens	Janin	Grammatica
Arménien	113 400	115 235	30 000
Copte égyptien ...	20 250	25 000	50 000
Copte abyssin	18 000	20 000	—
Grec pur	122 155	249 800	147 000
Melchite	173 140	125 000	85 000
Roumain	1 186 738	1 350 060	1 500 000
Ruthène-Slave ...	4 859 612	4 993 148[1]	5 204 000
Bulgare	8 948	6 000	
Syrien pur	25 450	45 000	45 000
Chaldéen	53 915	60 000	52 000
Syro-Malabar	486 243	447 488	—
Maronite	331 300	375 000	250 000
Total.....	7 399 551	7 941 671	7 263 000

(1) Plus 5 000 Yougoslaves, de l'évêché de Krijevtsi.

III. MISSIONS DÉPENDANT DE LA CONSISTORIALE. — Ce sont les missions établies dans les diocèses ordinaires et qui, par conséquent, ne relèvent ni de la Propagande, ni de la Congrégation pour l'Église d'Orient. Elles appartiennent le plus souvent à des diocèses, ou bien antérieurs à la constitution de la Propagande (diocèses du Patronat portugais et diocèses de l'ancien empire espagnol des Indes), ou à des diocèses créés depuis et qui se trouvent englober des missions, ou encore soustraits à la Propagande par la bulle *Sapienti* du 29 juin 1914. Exemples : 1° missions du Kouang tong qui relèvent de Macao, missions indiennes dans le diocèse de Quito, etc.; 2° mission de Mindanao, aux Philippines, dans le diocèse de Zamboanga; 3° missions indiennes dans les diocèses des États-Unis.

II. LE GOUVERNEMENT DIRECT DES MISSIONS. — En pays de mission, l'on peut avoir affaire avec plusieurs catégories de supérieurs : les délégués apostoliques, les archevêques et évêques, les vicaires et préfets apostoliques, les supérieurs réguliers.

1° *Délégués apostoliques.* — Ces délégués, nommés par le pape, n'ont pas de juridiction, ni nécessairement de caractère diplomatique; ils sont chargés de veiller sur les districts confiés à leur soin et de tenir le Saint-Siège au courant des affaires (Cod., can. 267, § 2).

Les uns relèvent de la Consistoriale, les autres uniquement de la Propagande, les autres, et de la Propagande et de la Congrégation, pour l'Église orientale. Ce n'est que par exception que les délégués relevant de la Consistoriale ont à s'occuper des missions. Dans la liste qui suit, les délégations dépendant de la Propagande ne sont marquées d'aucun astérisque ; celles qui dépendent de la Consistoriale en ont un, et celles qui dépendent et de la Propagande et de la Congrégation orientale en ont deux (Battandier, *Annuaire pont.*, 1928, p. 848).

Afrique du Sud, depuis 1922, résidence à Bloemfontein (Fleuve Orange).

Albanie, 1920, Scutari.

**Antilles*, 1925, La Havane.

Australasie, 1914, Sydney.

Bulgarie?

**Canada*, 1899, et *Terre-Neuve*, 1910, Ottawa.

Chine, 1922, Pékin.

***Constantinople*, 1868, Stamboul, Constantinople.

***Égypte* et *Arabie*, 1839, Le Caire.

**États-Unis*, 1893, Washington.

Géorgie et *Caucase?*

Grèce, 1834, Athènes.

Guatemala?

Indes orientales, 1889, et *Birmanie*, 1920, Bangalore.

Indo-Chine, 1925, Hanoï.

Japon, Corée, Formose, Carolines, etc., 1919, Tokio.

***Mésopotamie, Kurdistan* et *Petite Arménie*, 1832, Mossoul.

**Mexique*, 1895, puis 1904, Mexico.

***Perse*, 1874, Téhéran.

**Philippines* et *Guam*, 1901, Manille.

***Syrie*, 1762, Beyrouth.

2° *Évêques diocésains.* — Là où la hiérarchie a été établie (Inde, Japon, etc.), les évêques ont le rang, les pouvoirs et les privilèges de nos évêques d'Europe. Voir aux tables qui terminent l'article, les noms de ces évêchés qui s'établissent peu à peu à mesure que l'évangélisation se développe.

3° *Vicaires et préfets apostoliques.* — Les préfets et vicaires apostoliques sont chargés de territoires qui ne sont pas diocèses. Les uns sont nommés simplement par décret de la Propagande, les autres par Lettres apostoliques (can. 293). Il n'est pas précisé qu'ils soient ou ne soient pas revêtus du caractère épiscopal. Le plus souvent les vicaires apostoliques sont évêques, et les préfets ne le sont pas : mais il y a des exceptions.

S'ils ont le caractère épiscopal, ils ont dans leur territoire les mêmes droits et facultés que les évêques résidentiels dans leur diocèse. S'ils ne l'ont pas, ils peuvent, dans les limites de leur territoire et pendant le temps de leur charge, donner toutes les bénédictions réservées aux évêques, sauf la seule bénédiction papale, consacrer les calices, patènes, autels portatifs en se servant de l'huile bénite par l'évêque, accorder des indulgences de 50 jours, conférer la confirmation, la tonsure et les ordres mineurs (can. 294).

Les uns et les autres peuvent et doivent demander à tous les missionnaires, même religieux, leurs lettres patentes et refuser le pouvoir d'exercer tout ministère à ceux qui refuseraient de les leur montrer. Tous les missionnaires, même réguliers, leur demanderont ces pouvoirs, qui ne leur seront cependant refusés qu'individuellement et pour une cause grave (can. 295).

Même les missionnaires réguliers sont soumis à leur juridiction, visite ou correction en tout ce qui regarde le régime de la mission, le soin des âmes, l'administration des sacrements, la direction des écoles, les offrandes et l'observation des pieuses fondations faites en faveur de la mission. Et quoique, sauf dans les cas prévus par le droit, il ne leur soit permis d'aucune manière de s'ingérer dans la discipline religieuse, qui dépend du supérieur régulier, s'il arrive qu'un conflit s'élève entre leur commandement et celui du supérieur, c'est le leur qui doit prévaloir, étant sauvegardés cependant le droit d'appel à Rome et les statuts particuliers approuvés par le Saint-Siège (can. 296).

En l'absence de prêtres séculiers, ils peuvent, leur supérieur entendu, obliger même des religieux, vivant sur leur territoire, à accepter charge d'âmes, sauf encore les statuts particuliers approuvés par le Saint-Siège (can. 297).

Que si des discussions s'élevaient en ce qui regarde le soin des âmes entre missionnaires, ou entre congrégations, ou entre des missionnaires et n'importe quelle autre personne, qu'ils s'efforcent au plus tôt de régler ces questions là où besoin sera, étant entièrement sauvegardé cependant le droit de recours au Siège apostolique, lequel recours n'aura pas d'effet suspensif (can. 298).

Les vicaires apostoliques sont tenus, comme les évêques résidents, suivant la règle du canon 341, à la visite *ad limina;* mais si quelque raison grave les empêche de satisfaire par eux-mêmes à cette obligation, ils pourront le faire par procureur, même habitant Rome (can. 299).

Comme les évêques (can. 340), les vicaires ou préfets apostoliques sont tenus d'envoyer à Rome, une relation pleine et soignée de ce qui concerne leur charge pastorale et de tout ce qui touche, de quelque manière que ce soit, à l'état de leur vicariat ou de leur préfecture, à leurs missionnaires, à leurs religieux, à la discipline de leur peuple, à la fréquentation des écoles, au salut enfin des fidèles confiés à leur soin; et ces relations doivent être écrites et signées par le vicaire ou préfet, et au moins par un des conseillers prévus par le can. 302. En outre à la fin de chaque année, ils envoient au Saint-Siège le nombre annuel des conversions, baptêmes et sacrements administrés et autres choses dignes d'être notées (can. 300).

Le can. 301 leur interdit de quitter leur territoire sans cause grave et urgente avant d'avoir consulté le Saint-Siège, et il leur impose, toutes les fois que cela est nécessaire, par eux-mêmes ou par un autre, si eux-mêmes en sont légitimement empêchés, de visiter le territoire à eux confié et d'examiner pendant leur visite tout ce qui concerne la foi, les bonnes mœurs, l'administration des sacrements, la prédication de la parole de Dieu, l'observance des fêtes, le culte divin, la formation de la jeunesse et la discipline ecclésiastique.

Le can. 302 leur prescrit de constituer un conseil au moins des missionnaires les plus anciens et les plus prudents, et de prendre par écrit leur avis dans les affaires sérieuses et difficiles. En outre qu'ils réunissent au moins une fois par an les missionnaires principaux, soit religieux soit séculiers, de leur territoire, afin de pouvoir, grâce à leur expérience et à leur conseil, connaître quelles décisions ils doivent prendre (can. 303).

A l'instar des évêques, qu'ils aient soin de constituer des archives, en tenant compte des lieux et des personnes (can. 304, § 1).

De même, qu'ils observent, avec les modifications nécessaires, ce qui est réglé par les canons 281-291 pour les conciles régionaux ou provinciaux, tenus dans les régions soumises à la Propagande, de même ce qui est réglé par les canons 356-362 pour les synodes des vicariats apostoliques; mais aucune époque n'est fixée par avance pour ces conciles ou ces synodes, et les canons en doivent, avant leur promulgation, être

approuvés par la Sacrée Congrégation de la Propagande (can. 304, § 2).

Le can. 305 leur fait une obligation morale de créer un clergé indigène. Le can. 306 leur impose de célébrer la messe pour les peuples qui leur sont confiés à certaines solennités indiquées : Noël, Épiphanie, Pâques, etc.

Le can. 307 leur interdit, sans avoir consulté le Saint-Siège, de permettre à leurs missionnaires de quitter le vicariat ou la préfecture, ou de s'établir dans un autre, comme aussi de les renvoyer, sauf le cas de scandale public; car alors ils pourront, leur conseil entendu ou, s'il s'agit d'un religieux, leur supérieur averti, autant que faire se pourra, les renvoyer immédiatement en avisant sans retard le Saint-Siège.

Les vicaires ou préfets apostoliques revêtus du caractère épiscopal, jouissent des mêmes privilèges honorifiques que les évêques titulaires; s'ils n'ont pas ce caractère, ils auront droit, pendant le temps de leur charge et sur leur propre territoire, aux insignes et aux privilèges des protonotaires apostoliques participants (can. 308).

Les vicaires ou préfets apostoliques, dès leur arrivée, doivent choisir dans leur clergé séculier ou régulier, à moins que le Saint-Siège ne leur ait donné un coadjuteur avec future succession, un provicaire ou un propréfet (can. 309 § 1), qui, de leur vivant, n'aura aucun pouvoir, sauf ceux qu'ils leur accorderaient, mais, qui, s'ils venaient à manquer, les remplacerait dans leur charge, jusqu'à ce que le Saint-Siège y ait pourvu autrement (§ 2). De même le provicaire ou le propréfet remplaçant le titulaire, désignera aussitôt un ecclésiastique qui lui succéderait dans cet emploi (§ 3). Que si cependant aucun administrateur n'avait été nommé, alors le prêtre le plus ancien du vicariat ou de la préfecture serait réputé délégué par le Saint-Siège pour prendre l'administration (§ 4). Et alors celui à qui cette charge reviendrait devrait au plus tôt en avertir le Saint-Siège, et en attendant il aura tous les pouvoirs, sauf ceux qui étaient personnels au vicaire ou au préfet apostolique qu'il remplace (can. 310).

Enfin que celui qui aura été chargé pour un temps d'un vicariat ou d'une préfecture apostolique, y reste avec toutes les facultés à lui accordées, même si le temps à lui fixé était écoulé, jusqu'à ce qu'un successeur ait pris possession canonique de sa charge (can. 311).

4° *Supérieurs des simples missions.* — Il y a des missions, ou commençantes, ou de peu d'importance, ou ne se développant que lentement, qui n'ont pas encore été élevées au rang de vicariat ou de préfecture apostolique; parfois même certains vicariats ou préfectures apostoliques ont été, avec le temps, remis au rang inférieur de missions. En règle générale, les supérieurs de missions ne sont nommés ni par le pape, ni par la Propagande, mais par le supérieur général de leur société. Ils jouissent des pouvoirs spécifiés dans chaque cas par la Propagande.

5° *Supérieurs des réguliers.* — Les missionnaires peuvent appartenir à un ordre religieux proprement dit, ou à une congrégation religieuse, ou à une société de prêtres séculiers dépendant ou non d'un séminaire de missions.

S'ils sont des prêtres séculiers indépendants, ils relèvent entièrement du supérieur de la mission où ils travaillent, qu'il soit évêque, vicaire ou préfet apostolique ou simple supérieur. Il en est à peu près de même, s'ils appartiennent à un séminaire de missions, sauf parfois certaines réserves inscrites dans les constitutions de ces séminaires.

Mais s'ils appartiennent à un ordre ou à une congrégation, ils restent entièrement, en tant que religieux, sous l'autorité de leurs supérieurs majeurs, abbés-primats, abbés généraux ou abbés d'une abbaye indépendante, supérieurs généraux, provinciaux et leurs remplaçants (can. 488, n. 8) qui peuvent les envoyer aux missions ou les rappeler, leur donner des ordres conformes à leur institut et leur imposer des pénitences; qui doivent veiller au maintien de la discipline religieuse et à l'observation des règles.

Mais ces mêmes supérieurs n'ont aucune juridiction sur les territoires de mission, ni sur leurs sujets en tant que missionnaires, ni sur la direction de la mission ou des diverses œuvres dont leurs sujets sont chargés, ni sur l'administration des biens, sauf le cas où ces biens sont la propriété de l'ordre ou de la congrégation. De là une double direction qui peut parfois amener des conflits. Certaines congrégations évitent ce danger en confiant au même homme et la direction de la mission, et celle des religieux qui en sont chargés. Mais cela aussi peut avoir ses inconvénients et le droit canon, comme nous l'avons vu en parlant des vicaires et préfets apostoliques, a prévu les conflits et donné les règles pour les dirimer.

II. LE PERSONNEL DES MISSIONS. — Il convient d'étudier séparément le personnel venu du dehors (col. 1878), celui qui est recruté sur place (col. 1901), sans oublier un personnel assez nouvellement introduit, celui des médecins missionnaires (col. 1911). Pour terminer, on parlera de la formation des missionnaires (col. 1914).

I. LE PERSONNEL ÉTRANGER. — Il se divise tout naturellement en deux catégories : les missionnaires prêtres et leurs auxiliaires.

1. LES MISSIONNAIRES PRÊTRES. — Au sens rigoureux du mot, on réserve le nom de *missionnaires* aux seuls prêtres. Les frères, sœurs, médecins, catéchistes, etc., sont des *auxiliaires.*

Les missionnaires sont ou *étrangers*, européens, américains, ou *indigènes*, chinois, annamites, indiens, etc. Parmi les sociétés de missions, il y a 18 *ordres* religieux proprement dits — c'est-à-dire où l'on fait profession solennelle des trois vœux de religion — et 34 *congrégations* à vœux simples (dont 2 anciennes et 9 consacrées exclusivement aux missions) — 16 enfin appartiennent au clergé séculier, soit qu'elles fassent partie d'une organisation particulière ou *séminaire* de mission, soit qu'elles ne relèvent que des autorités ecclésiastiques de leur mission.

Enfin, parmi les congrégations ou ordres religieux, pour les uns les missions ne sont qu'une des branches de leur activité, pour les autres, elles sont le but exclusif de leur apostolat.

Les listes suivantes, qui résument et quelquefois complètent ou corrigent celles du P. Arens par les données de Mgr Grammatica et de l'*Annuaire pontifical* de Battandier, donnent par ordre alphabétique, le nom des sociétés de mission, avec la date de leur fondation, le nombre complet des membres, celui des missionnaires, leur nationalité, leurs missions.

La première date indique approximativement l'arrivée des missionnaires dans le pays, la seconde, la constitution de la mission en préfecture ou vicariat.

A., archidiocèse; D., diocèse; V. A., vicariat apostolique; P. A., préfecture; M., mission; M. O., mission chez les Orientaux; M. P., missions chez les païens; M. M., mission chez les musulmans.

On trouvera dans l'Annuaire pontifical l'adresse des maisons généralices et des procures.

1° *Ordres anciens non exclusivement missionnaires.*

1. *Ermites de Saint-Augustin* (1256).

Chine : Changteh (Hunan), 1880, M. P.; V. A., 1897; Espagnols.

Pérou : San-Léon de Amazonas, 1900, M. P.; V. A., 1921; Espagnols.

Maroc : Ceuta, écoles; Espagnols.

2. *Augustins récollets.* — Par bref du 16 sept. 1921, ils forment un ordre distinct des augustins espagnols. En 1925, 882 religieux dont 379 pères. 40 pères dans les missions.

Philippines : dans l'île Palawan depuis 1606; M. P.; V. A., 1910; Espagnols.

Colombie : M. P.; V. A. de Casanare, 1893; et P. A. de Tumaco, 1927.

Chine : Koeiteh (Honan), M. P., 1923; P. A., 1928.

3. *Bénédictins* (529).

a) Congrégation de Beuron, allemande.

En 1925, 821 religieux, dont 453 moines et prêtres en 13 abbayes.

Palestine : église de la Dormition de N.-D. et séminaire du patriarcat latin, 1906.

b) Congrégation belge, séparée en 1920 de la précédente.

L'abbaye de Saint-André de Lophem-lez-Bruges envoie des missionnaires au Congo belge : Katanga, M. P., 1909; P. A., 1910.

c) Congrégation brésilienne, fondée en 1827, par Léon XII; 174 religieux dont 140 Pères en 1925, 8 abbayes. Quelques Pères belges et allemands dans les missions, parmi les païens. Prélature de Rio Branco (1909).

d) Congrégation américo-cassinienne, fondée en 1855 par des bénédictins de l'abbaye de Metten en Bavière, 13 monastères dont le principal est Saint-Vincent-Archabbey, Beatty, Pa, E.U.A. 858 moines et 220 convers en 1928. L'abbaye de Collegeville s'occupe des missions auprès des Indiens et des nègres; 6 pères chez les Indiens et 3 chez les nègres, 22 églises ou chapelles. En 1924, quelques pères ont été envoyés à Pékin pour y fonder une université.

e) Congrégation suisse-américaine érigée par Léon XIII en 1881 : abbayes de N.-D. des Ermites et d'Engelberg, en Suisse; Conception-Abbey, Conception, Mo., E.U.A. En 1928, 321 moines et 128 convers en 6 abbayes. Mission indienne depuis 1876. En 1923 les trois abbayes de Conception, de Saint-Meinrad et de Saint-Mary's employaient 18 pères chez les Indiens du Dakota-sud et nord. M. P.; Suisses et Américains.

f) Congrégation récente du Mont-Cassin, fondée par Pie IX en 1877. Sacro-Speco, Subiaco, Italie. En 1925, comptait 5 provinces, 52 monastères et 1 216 membres.

a. Province française : L'abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-Vire (Sens) avait fondé depuis 1899 en Palestine (M. O.) le monastère du Mont-des-Oliviers avec le séminaire grec et l'Église d'Abughosh, près de Jérusalem. — École supérieure pour les Indiens tenue par deux pères de l'abbaye du Sacré-Cœur d'Oklahoma (E.U.A.).

b. Province belge : Transvaal septentrional, M. P., 1906; P. A., 1910; diverses nationalités.

c. Province espagnole : abbaye *nullius* de la Nouvelle-Nursie (1867), et mission de Drysdale River, M. P., 1908; 22 pères et 30 frères; Espagnols.

En tout, la Congrégation cassinienne, en 1923, comptait 105 missionnaires dont 39 pères.

4. *Capucins* (O. M. Cap.). Réforme franciscaine par le P. Mathieu de Bascio († 1552). En 1927, 53 provinces, 910 maisons, 10 818 religieux. Aux missions 195 sujets dont 817 prêtres.

a) Missions du Levant.

Grèce : Crète ou Candie, M. O., vers 1645; rétabli comme évêché en 1874; Italiens.

Céphalonie, M. O., 1793; Italiens.

Turquie : Constantinople, M. O., commencement du XVIIe s.; Français.

Syrie et Mésopotamie, M. O., 1626; Français.

En Asie Mineure : Smyrne, M. O., 1624; Italiens. Trébizonde, M. O.; Italiens.

Bulgarie : Sofia, Philippopoli, M. O., 1841; V. A., 1759; Autrichiens.

b) Indes anglaises : 1) Agra, M. P., 1744; A., 1886; Italiens. 2) Allahabad, M. P., 1744; D., 1886; Italiens. 3) Lahore, M. P., 1744; D., 1886; Belges. 4) Simla, M. P., 1744; D., 1886; A., 1910; Français et Irlandais. 5) Ajmer, M. P., 1744; D., 1913; Français.

c) Extrême Orient : Chine, V. A., de Tsinchow, (Kansou), M. P., 1922; Allemands.

Indes néerlandaises orientales : 1) Bornéo, M. P., 1905; V. A., 1918. 2) Padang (anciennement Sumatra), M. P., 1912, et P. A., 1911; Hollandais.

Ile de Guam, M. P., 1886; V. A., 1911; Espagnols.

d) Afrique : Arabie et Côte de Somalie anglaise, M. P., 1850; V. A., 1888; Italiens.

Érythrée, M. P., 1895; V. A., 1911; Italiens.

Éthiopie, pays des Gallas, M. P., 1846; V. A., 1846; Français.

Somalie française, Djibouti, M. P., 1896; P. A., 1914; Français.

Afrique orientale anglaise, Dar-es-Salam, M. P., 1921; V. A., 1902; appartenait avant la guerre aux bénédictins allemands de la Congrégation de Sainte-Odile.

Seychelles, M. P., 1852; D., 1892; Français.

Congo belge, Oubangui, M. P., 1910; P. A., 1911; Belges.

e) Amérique : Chili : Araucanie, M. P., 1848; P. A., 1901; Allemands.

Colombie : Caqueta, M. P., 1888; P. A., 1904; espagnols. — Goajira, M. P., 1888; V. A., 1905; espagnols. — Saint-André et Providence, P. A., 1912; passé de Mill-Hill aux capucins en 1926; Espagnols.

Brésil : Alto Solimões, M. P., 1909; P. A., 1910; Italiens.

Nicaragua : Bluefields, V. A., 1913; Espagnols.

Vénézuéla : Caroni, M. P., V. A., 1922; Espagnols.

5. *Carmes chaussés* (O. C.), 1209. Approuvés en 1226. 2 800 religieux, 18 provinces en 1918.

Java : Malang, M. P., 1923; P. A., 1927; 5 pères en 1924; Hollandais.

6. *Carmes déchaussés* (O.C.D.). Réforme de 1568 par Berthold de Calabre, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. En 1913, 1900 religieux dans 172 couvents et résidences. Aux missions, en 1928, 119 pères et 57 frères.

Indes anglaises : Vérapoly, M. P., 1656; A., 1886; Espagnols. — Quilon, M. P., 1620; D., 1886; Belges.

Mésopotamie : Bagdad, M. O., 1721; Italiens.

Syrie : M. O., 1627; Italiens.

Colombie : Uraba, M. P., 1919; P. A., 1913; Espagnols.

7. *Conventuels* (O. F. M. Conv.). Fondés en 1209 par saint François d'Assise. En 1926, 1 800 religieux dans 29 provinces. Aux missions 116 en 1913, environ 40 en 1923.

Roumanie, M. O., depuis le XIVe siècle; Italiens.

Turquie, M. O., 1232; Italiens.

Syrie, M. O., Italiens.

Chine, Hinganfou (Chen-si), M. P., 1928.

8. *Croisiers*, Belgo-hollandais (O. S. Cr.), fondés en 1211, par Théodore de Celles. En 1925, 200 religieux dans 9 couvents. Chargés en 1920 d'une partie de la mission des prémontrés, Ouellé occidental, M. P.; M., devenue en 1926, P. A., de Bondo (Congo belge).

Mission à Java, 1927.

M. indienne d'Onamia (États-Unis), 1910.

En 1928, 27 prêtres et 10 frères dans les missions.

9. *Dominicains* (O. P.). Fondés en 1216 par saint Dominique. En 1927, 5 302 religieux. Aux missions, 731.

a) Japon : Shikoku, 1904, M. P., P. A.; Espagnols.— Formose, 1869, M. P., P. A., 1913; Espagnols. — Hakodaté, 1928, M. P., M.; Canadiens.

b) Chine : Fouchow, M. P., 1631; V. A., 1696; Espagnols. Les dominicains américains sont chargés du district de Kienningfou, dans le Fokien. — Tinchow, M. P., 1914; P. A., 1923; Allemands. — Founing, M. P., 1631; V. A., 1923; Espagnols.— Amoy, M. A., 1655, V. A., 1883; Espagnols.

c) Indochine : Buichu, M. P., 1676; V. A., 1848; Espagnols. — Haïphong, M. P., 1676; V. A., 1848; Espagnols. — Bac-Ninh, M. P.,, 1676; V. A., 1843; Espagnols. — Lang-Son et Cao-Bang, M. P., 1914, P. A., 1913; Français.

d) Mésopotamie et Kurdistan, M. O., 1750, M.; Français.

e) Asie Mineure : Smyrne, M. O., 1718, M.; Italiens.

f) Palestine : M. O., 1883, M.; nationalités diverses.

g) Turquie : Constantinople, M. O., 1234-1252, M.; Italiens.

h) Grèce : Santorin, M. O., 1580, M.; Italiens.

i) Congo belge : Ouellé oriental, M. P., 1913; V. A., 1924; Belges.

j) Équateur : Canelos et Macas, M. P., 1628; V. A., 1893; Espagnols.

k) Pérou : Urubamba et Madre de Dios, M. P., 1902; V. A., 1913; Espagnols.

l) Brésil : Conceiçao de Araguya, M. P., 1880; P. A., 1911; Français.

m) Guyane hollandaise : Curaçao, M. P., 1869; V. A., 1842; Hollandais.

Note. — En 1928, 7 dominicains travaillaient au vicariat apostolique du Transvaal.

10. *Frères mineurs* (franciscains) (O. F. M.). Fondés en 1209 par saint François d'Assise. En 1925, 100 provinces, 1558 couvents, 17 999 religieux profès, 3032 missionnaires, dont 1989 prêtres.

a) *Europe :* Norvège, M.; Hollandais.

Albanie : M. O., vers 1240, M.; Italiens et Albanais.

Herzégovine : M. O., vers 1260, M.; Herzégoviniens.

Monténégro : M. O., avant 1250, M.; Monténégrins.

Grèce : M. O., Italiens.

Turquie : Constantinople, M. O., 1232, M.; Allemands et Italiens.

Bosnie : avant 1260, M. O., M.; Bosniaques.

b) *Proche Orient :*

Rhodes : M. O., 1519; P. A., 1897; Italiens.

Chypre : M. O., 1226, custodie de Terre-Sainte; nationalités diverses.

Palestine : M. O., 1223, custodie...; nationalités diverses.

Syrie : Alep, M. O., vers 1223; V. A., 1762; nationalités diverses.

Arménie : M. O., 1866, M.; nationalités diverses (dispersés).

c) *Afrique du Nord :*

Canal de Suez : M. O.; V. A., 1926; Français.

Égypte : Égypte, M. O., 1632; V. A., 1839; nationalités diverses. — Haute-Égypte, M. O., 1666; custodie de T.-S.; Italiens.

Tripoli : 1630, V. A., 1914; Italiens.

Cyrénaïque : V. A., 1927; Italiens.

Maroc : missions chez les colons et les musulmans : Tanger, 1220, V. A., 1908; Espagnols. — Rabat, 1220, V. A., 1923; Français.

d) *Afrique équatoriale :*

Congo belge : Lulua-Kulanga, M. P., 1921; P. A., 1922; Belges.

Mozambique : M. P., 1898; Portugais.

e) *Chine :*

Tsinanfou (Chan-tong), M. P., 1633; V. A., 1839; Allemands.

Chefou (Chan-tong), M. P.; V. A., 1894; Français.

Sianfou (Chen-si), M. P.; V. A., 1878; Italiens.

Yenanfou (Chen-si), M. P.; V. A., 1911; Espagnols.

Luanfou (Chan-si), M. P.; V. A., 1890; Hollandais.

Taiynanfou (Chan-si), M. P.; V. A., 1698; Italiens et Allemands.

Changsha (Hou-nan), M. P.; V. A., 1865; italiens.

Hungchowfou (Chen-si), M. P., 1920; M., une partie du vicariat; Tyroliens.

Ichang (Hou-pé), M. P.; V. A., 1870; Belges.

Laohokow (Hou-pé), M. P.; V. A., 1870; Italiens.

Wouchang (Hou-pé), M. P., 1923 (détaché de Hankow); P. A., 1923; Américains.

Hankow (Hou-pé), M. P.; V. A., 1870; Italiens.

Shochchow (Chan-si), 1926, P. A.; Bavarois.

f) *Asie* (suite) :

Japon :

Sapporo, M. P., 1907; P. A., 1915; Allemands. — Kagoshima, M. P., 1921, M.; Canadiens. — Sakaline, M. P., 1921, M.; Allemands.

Sibérie : Harbin, 1921, séminaire polonais.

Inde anglaise : mission de Bellary, du diocèse de Haiderabad, 1925; Anglais.

g) *États-Unis :*

Michigan et Wisconsin, M. P., 1878; mission indienne, M.; Américains.

Arizona méridionale et Californie, M. P., 1898, mission indienne; M.; Allemands et Américains.

Nouveau Mexique et Arizona du Nord, *idem.*

h) *Amérique du Sud :*

Pérou : Ucayali, M. P., 1631; P. A., 1900; Péruviens.

Équateur : Zamora, M. P., 1921; V. A., 1893; Équatoriens.

Chili : Araucanie, San José de la Mariquina, M. en 1848; P. A., 1901; bavarois. — Tarapaca, M. P, M.; Belges. — Araucanie (Castro) : Chiliens.

Bolivie : Gran Chaco, M. P., 1549; V. A., 1919; Italiens, Autrichiens. — Beni, M. P., 1549; V. A., 1917: Espagnols et Italiens. — Tarata, M.; Tyroliens.

Argentine : Formosa-Chaco, M., 1612; Italiens.

Brésil : Santarem (État de Para), a aussi des M. P., 1906; prélature *nullius*, 1903; Allemands.

11. *Frères de Saint-Jean-de-Dieu* (O. S. J. D.). Fondés en 1538 par saint Jean de Dieu. En 1927 2022 religieux profès et 11 prov. Aux missions, en Palestine, M. O., 1878; environ 12 religieux allemands et italiens.

12. *Jésuites* (S. J.). Fondés en 1540 par saint Ignace de Loyola. En 1928, 9 517 pères, 6 591 scolastiques, 4 528 frères, en tout 20 636. Aux missions en 1928, 1 491 pères, 404 scolastiques, 487 frères, total, 2 382.

a) *Europe :*

Albanie, M. O., 1841, M.; Italiens.

Bosnie, M. O., 1822, M.; Yougoslaves.

Grèce, îles de la mer Égée, M. O., 1805; Italiens.

b) *Proche Orient :*

Syrie, M. O., 1831, M.; Français.

Arménie (dispersée), M. O., 1881, M.; Français.

Égypte, M. O., 1879; M.; Français.

c) *Afrique :*

Afrique du Sud : Rhodesia, Salisbury, M. P., 1879; P. A., 1915; Anglais. — Broken-Hill, M. P., 1911, M.; polonais.

Congo belge, Kwango, M. P., 1873; P. A., 1898, V. A., 1927; Belges.

Madagascar : Tananarive, M. P., 1845; V. A., 1848; Français. — Fianarantsoa, M. P., 1871; V. A., 1913; Français.
La Réunion, 1815: M. P.; Français.
Maurice, 1861; M. P.: Français
d) Inde anglaise et Ceylan :
Calcutta, M. P., 1834; A., 1886; Belges.
Ranchi, M. P.; D., 1927; Belges.
Patna, M. P.; D., 1919; Américains.
Trichinopoly, M. P., 1837; D., 1886; Français.
Mangalore, M. P., 1879; collège et séminaire; Italiens.
Calicut, M. P., 1879; D., 1923; Italiens.
Bombay, M. P., 1856; A., 1886; Espagnols, Suisses, Luxembourgeois.
Poona, M. P., 1856; D., 1886; Espagnols et Allemands.
Goa, M. P., 1890; M.; Portugais.
Madras, collège universitaire, 1926; Français.
Galle, M. P., 1895; D., 1893; belges et Italiens.
Trincomali, M. P., 1895; D., 1893; Français.
Kandy, séminaire pontifical; Belges.
e) Archipels d'Extrême Orient :
Indes néerlandaises, Batavia, M. P., 1859; V. A., 1842; Hollandais.
Philippines, Zamboanga, D., 1926; M. P., à Mindanao, 1859; Américains et Espagnols.
Japon, université catholique de Tokio, 1908; Allemands. — Hiroshima, M. P., V. A., 1922; Allemands.
Carolines, Mariannes, îles Marshall : M. P., V. A., 1921; Espagnols.
f) Chine :
Kiang-nan, M. P. En 1842, mission du Kiang-nan, divisée en 1921 en Nankin et Ou-hou (Kiang-sou et Nganhoei) : Nankin, V. A., 1860; Français, Canadiens. — Ou-hou, V. A., 1821, comprend trois missions, Hoai-se (Italiens), Ngan-king et Ou-hou (Espagnols).
Sien-shien (Tche-li), M. P., 1856; V. A., 1856; Français, Hongrois et Autrichiens.
Tien-Tsin, école de hautes études 1923; Français.
Shiu-hing (Koang-tong), M. P., 1913; M.; Portugais.
Hong-kong, collège, 1927; Irlandais.
g) Amérique :
Canada : missions indiennes, M. P., 1842; M.; Canadiens.
États-Unis : Dakota, M., 1884; Américains et Allemands. — Alaska, M. P., 1886; V. A., 1917; Américains, Français et Italiens. — Montagnes Rocheuses, M. P., 1840; *idem*.
Honduras britannique : Belize, M. P., 1852; V. A., 1893; Américains.
Mexique : Tarahumara, M. P., 1900; Mexicains.
Jamaïque, M. P., 1837; V. A., 1836; Américains.
Guyane anglaise, M. P., 1855; V. A., 1837; Anglais.
13. *Prémontrés* (Pr.). Fondés en 1120 par saint Norbert : 1119 religieux, dont 860 prêtres, 50 environ aux missions.
Indes anglaises : Madras, M. P., 1921; M.; Hollandais de l'abbaye de Berne.
Congo belge : Ouellé occidental, M. P., 1898; V. A., 1921; Belges de l'abbaye de Tongerloo.
Madagascar : Tananarive (un district), M. P., 1921; M.; Français.
États-Unis : M. P., 1902; M. parmi les Indiens du diocèse de Green-Bay; Hollandais de l'abbaye de Berne.
14. *Servites* (O.S.B.V.M.). Fondés en 1240. En 1927 environ 1 000 religieux, en 115 couvents et aux missions en 1923 environ 10 pères et 6 frères.

Afrique du Sud : Swaziland, M., 1914; P. A., 1923; Autrichiens.
Brésil : Saint-Peregrin Laziosi, jadis Acre et Purus, M. P., 1920; prélature, 1919: Italiens.
15. *Sylvestrins-bénédictins* (O.S.B.). Fondés en 1231 par saint Sylvestre Gozzolini. En 1910, environ 95 religieux; aux missions en 1923, 46 pères et 3 frères à Ceylan : Kandy, M. P., 1855; D., 1886; Italiens et indigènes.
16. *Théatins* (Th.). Fondés en 1524 par saint Gaëtan de Thiène, réorganisés par Pie X. En 1918, 110 religieux et 2 provinces. Aux missions indiennes des États-Unis en 1923, un père.
17. *Trappistes* (O.C.R.). Cisterciens réformés en 1664 par l'abbé de Rancé. En 1925, 2 080 religieux et 57 monastères. Dans les missions, Bosnie non comprise, 190 en 1923, répartis dans les pays suivants :
Syrie, 1882, prieuré; Français.
Palestine, 1883, prieuré; Français.
Bosnie, abbaye; diverses nationalités.
Congo belge, 1874, Nouvelle-Anvers, Belges.
Japon, N.-D. du Phare au diocèce d'Hakodaté, 1896; N.-D. de la Sainte-Famille, dioc. de Nagasaki, 1926.
Chine, N.-D. de Consolation, près de Pékin.
N.-D. de Liesse, au Tché-li méridional.
Indo-Chine, N.-D. de l'Annam, du V. A. de Hué.
Beaucoup d'indigènes dans les trappes d'Extrême Orient.
18. *Trinitaires* (O.SS.Tr.) Fondés en 1198 par saint Jean de Matha et saint Félix de Valois. En 1910, 140 religieux dans 26 couvents. 6 pères et 3 frères aux missions en 1923. Passés en 1924 de l'Afrique orientale italienne (Bénadir) à Madagascar (Tananarive).
2° *Congrégations anciennes non exclusivement missionnaires.* — 1. *Eudistes*, ou prêtres missionnaires de Jésus et de Marie (Eud. ou C.J.M.). Fondés en 1643 par saint Jean Eudes. En 1926, environ 600 membres, dont 13 aux missions du Canada. — Golfe du Saint-Laurent, M. P., 1903; V. A., 1905; Français et Canadiens.
2. *Lazaristes* (C.M.), fondés en 1625 par saint Vincent de Paul. En 1927, 4 107 religieux dont 2 260 prêtres. Aux missions en 1923, 581 dont 465 prêtres.
a) Europe et Proche Orient :
Balkans, M. O., 1783; Français, Allemands, Autrichiens.
Iles de Grèce, M. O., Français.
Asie Mineure, M. O., 1781; Français.
Syrie, M. O., 1784; Français.
Palestine, M. O., 1890; Allemands et Français.
Égypte, M. O., 1844; Français.
b) Asie et Extrême Orient :
Inde anglaise, M. P., mission de Cuttah au diocèse de Vizagapatam, 1922; Espagnols.
Perse, Ispahan, M. O., 1840; A., 1910; Français.
Java, Sœrabaja, M. P., 1925; P. A., 1928; Hollandais.
c) Chine :
Pékin, M. P., V. A., 1856; Français.
Pao-ting-fou (Tché-li), M. P.; V. A., 1910; Français.
Tien-tsin, M. P.; V. A., 1912; Français.
Lihsien, M. P.; P. A., 1921; V. A., 1926 (Mgr Souen); Chinois.
Yum-ping-fou, M. P.; V. A., 1899; Hollandais.
Cheng-ting-fou, M. P.; V. A., 1858; Français.
Hang-chou (Tchékiang), M. P.; V. A., 1910.
Ning-po, M. P.; V. A., 1845; Français.
Tai-Chow-fou, M. P.; V. A.; Chinois.
Kanchow (Kiang-si), M. P.; V. A., 1920; Français et Américains.

Nanchang, M. P.: V. A., 1879; Français.
Yü-kiang, M. P.; V. A., 1885; Français.
Kian-fou, M. P.; V. A., 1879; Italiens et Français.
d) Afrique :
Abyssinie, M. O., 1839; V. A., 1838; Français.
Madagascar, Fort-Dauphin, M. P., 1648, 1896; V. A., 1896; Français.
e) Amérique :
États-Unis, M. P.; M. parmi les nègres; Américains.
Colombie : Arauca, M. P., 1926; P. A., 1915; Espagnols et Français.
Tierradentro, M. P., 1922; P. A., 1928; Espagnols.

3° *Congrégations récentes.* - 1. *Assomptionnistes* ou *Augustins de l'Assomption* (A. A.), fondés en 1845 par le P. d'Alzon; 815 religieux dont 19 de rite oriental. En 1923, 90 pères et 30 frères étaient employés en Palestine (1887); Asie Mineure (1886); Turquie, Constantinople (1882); Bulgarie, (1865); Grèce, Russie méridionale.

Français en grande majorité, et tous employés dans les missions chez les Orientaux.

2. *Compagnie de Marie* (ou prêtres missionnaires de la Congrégation de Marie, S.M.M.). Fondés en 1705 par le bx Grignion de Montfort. En 1928, 740 religieux profès, dont 117 dans les missions suivantes :
a) Afrique orientale anglaise : Shiré, M. P., 1901; V. A., 1908; Français, Belges, Hollandais.
b) Colombie : Llanos de San Martin, M. P., 1923; V. A., 1908; Français, Belges, Hollandais.
c) Antilles : Haïti, M. P., 1871; M. parmi les nègres; Français, Belges, Hollandais.
d) Islande, P. A., 1923; Allemands, Hollandais

3. *Société de la Sainte-Famille.* Fondée en 1895 par Jean-Pierre Berthier. En 1923, 335 religieux dont 129 prêtres. A la même date, dans la mission de Santarem (Brésil), M. P., 8 pères et 3 frères de nationalités diverses.

4. *Fils du Cœur-Immaculé de Marie* (F.I.C.M.). Fondés à Vich en 1839 par le Vén. Antonio-Mario Claret. En 1925, 3 151 religieux dans 181 maisons. Aux missions, en 1923, 55 pères et 30 frères établis à :
Fernando Poo, M. P., 1883; V. A., 1904; Espagnols.
Guinée espagnole : Bata, 1919, M.; Espagnols.
Colombie : Choco, M. P., 1908; P. A., 1908; Espagnols.

5. *Frères de Marie* ou *Marianistes.* Fondés en 1817 par le Vén. Chaminade. En 1927, 1 900 religieux, 10 écoles apostoliques avec 560 postulants, dont une au Japon, avec 60 élèves. Aux missions, en 1923, environ 150.
Japon : Tokio, Nagasaki, Osaka; M. P., 1888; enseignement secondaire; en majorité français.
Hawaï, M. P., 1888; enseignement secondaire; en majorité français.
Maroc, enseignement secondaire ; en majorité français.

6. *Maristes* ou *Soc. de Marie de Lyon.* Fondés en 1816, par Jean-Claude-Marie Colin. En 1927, environ 1 200 religieux dont 154 prêtres et 221 frères dans les missions.
Océanie centrale, M. P., 1837; V. A., 1842; Français.
Samoa, M. P., 1845; V. A., 1850; diverses nationalités.
Nouvelle-Calédonie, M. P., 1843; V. A., 1847; Français.
Nouvelles-Hébrides, M. P., 1886; V. A., 1904; Français.
Iles Fidji, M. P., 1884; V. A., 1887; Français.
Iles Salomon méridionales, M. P., 1898; V. A., 1912.
Iles Salomon septentrionales, M. P., 1898; P. A., 1917; Français.
Nouvelle-Zélande, M. P., 1838; mission chez les Maoris, diverses nationalités.
Un commencement de missions en Norvège.

7. *Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus d'Issoudun* (M.S.C.). Fondés en 1854 par Jean-Jules Chevalier. En 1926, 1 270 religieux et 226 prêtres, dont 400 en mission.
Nouvelle-Angleterre : Rabaul, M. P., 1882; V. A., 1889; Allemands et Hollandais.
Iles Gilbert, M. P., 1888; V. A., 1897; Français.
Nouvelle-Guinée : Papuasia, M. P., 1885; V. A., 1889; Français. — Nouvelle Guinée hollandaise, M. P., 1903; V. A., 1920; Belges et Hollandais.
Australie : territoire du Nord, M. P., 1905; P. A., 1906
Célèbes, M. P., 1920; P.A., 1919; Hollandais.
Congo belge : Tksuapa, M. P., 1924; P. A., 1924; Belges.
Philippines: Mindanao, M. P., 1908; M.; Hollandais.
Chine : M. P., Kweichow, 1927.

8. *Missionnaires de la Salette.* Fondés en 1879 par Mgr de Bruillard, doyen de Grenoble. En 1926, 320 religieux; 3 écoles apostoliques avec 250 élèves. Aux missions, en 1923, 16 pères et 3 frères à Madagascar : Antsirabé, M. P., 1899; V. A., 1918; Français et Morondava, M. P.; M.; Américains.

9. *Missionnaires oblats de Saint-François de Sales d'Annecy* (Sal. Ann.). Fondés en 1833 par Mgr Rey et l'abbé Mermier. En 1927, 160 religieux. En 1923, 65 aux missions des Indes anglaises.
Vizagapatam, M. P., 1845; D., 1886; Français. — Nagpur, M. P., 1845; D., 1887; Français.

10. *Oblats de Marie-Immaculée.* Fondés en 1816 par Mgr de Mazenod. En 1927, 3 053 religieux dont 1 563 prêtres. En 1928, 754 aux missions, dont 525 prêtres.
a) Ceylan : Colombo, M. P., 1883; A., 1886. — Jafna, M., 1847; D., 1886.
b) Union de l'Afrique du Sud : Natal, M. P., 1852; V. A., 1850. — Kimberley, dans l'État libre d'Orange, M. P., 1881; V. A., 1886. — Transvaal, M. P., 1891; V. A., 1904.
c) Afrique méridionale britannique : Basutoland, M. P., 1862; V. A., 1909.
d) Afrique méridionale occidentale anglaise : Cimbébasie, M. P., 1896; V. A. de Windhœek, 1926; Allemands.
e) Canada : Mackensie, M. P., 1856; V. A., 1901. — Keewatin, M. P., V. A., 1910. — Athabaska, M. P., 1845; V. A., 1862.— Yukon, M. P., 1862; V. A., 1916. - Dans divers diocèses, missions parmi les Indiens.
f) États-Unis, *idem.* — Toutes ces missions, sauf la Cimbébasie, sont occupées par des pères de diverses nationalités.

11. *Oblats de Saint-François de Sales* (de Troyes) (O.S.F. Sal.). Fondés en 1871 par la vén. Marie de Sales Chappuis et le P. Louis Brisson. En 1927, 300 religieux, 47 aux missions en 1923.
a) Afrique du Sud : Fleuve Orange, M. P., 1837; V. A., 1898; Français.
b) Afrique méridionale occidentale : Grand Namaqualand, M. P., 1888; P. A., 1909; Allemands.

12. *Pallottins* ou *Pieuse Société des missions* (P.S.M.). Fondés en 1835 par le vén. Vincent Pallotti. En 1927, 602 religieux. Seule la prov. allemande a des missions, 11 pères et 9 frères en 1923.
a) Mission de l'Afrique du Sud : Cap de Bonne-Espérance central, M. P., 1922; P. A., 1874; Allemands. Mission de Queenstown, M. P., 1925,.
b) Australie : Beagle-Bay, M. P., 1891; M.; Allemands.

13. *Passionistes* (C. P.). Fondés en 1725 par saint Paul de la Croix. En 1924, 2 639 religieux. Aux missions, en 1928, 69 pères et 15 frères.

a) Palestine, M. O., 1903; M.; Italiens.

b) Bulgarie : Nicopolis, M. O., 1781; D., 1789; Hollandais.

c) Chine : Chang-teh (Hou-nan), 1922 : P. A; Américains.

d) Pérou : Saint-Gabriel, M. P., 1921; P. A., 1921; Espagnols.

14. *Picpussiens* ou *Congr. des SS.-CC. de Jésus et de Marie* (Pic. ou C.SS.-CC.). Fondés en 1805 par Pierre-Joseph Coudrin. En 1927, 800 religieux. Aux missions en 1923, 88.

a) Iles Hawaï, M. P., 1827; V. A., 1848; Hollandais et Belges.

b) Iles Marquises, M. P., 1834; V. A., 1848; Français.

c) Archipel de Tahiti, M. P., 1834; V. A, 1833; diverses nationalités.

d) Iles de Cook et de Manihiki, M. P., P. A., 1923; *idem.*

e) États-Unis, au diocèse de Fall-River : M. P., missions pour les nègres; Français.

f) Chine : Pakhoï (Koang-tong); M. P., 1923; M.; Français.

g) Indes néerlandaises, M. P., Banka-Biliton, 1923; Hollandais.

15. *Pieuse Société de Saint-Joseph* (SS. Jos.). Fondée en 1873 par Léonard Murialdo, 277 religieux en 1923; 17 aux missions.

a) Équateur : Napo, M. P., 1922; V. A., 1867; Italiens.

b) Libye, M. O.; M.; Italiens.

16. *Prêtres de Sainte-Croix* ou *de N.-D. de Sainte-Croix* (C.S.C., Ste-Cr.). Fondés en 1839 par le P. Basile Moreau. En 1923, 461 religieux; 132 élèves apostoliques. En mission en 1923, 31.

Indes Anglaises : Dacca, M.P., 1853; D., 1886; div. nationalités. — Chittagong, D., 1928.

17. *Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus de Betharram.* Fondés en 1832-1841 par le bx Michel Garicoïts. En 1922, 17 maisons; aux missions 15 pères.

a) Palestine, M. O., 1877; Français.

b) Chine : Yunnan, M. P., 1922; M.; Français.

18. *Prêtres du S.-C. de Jésus de Saint-Quentin* (S.C.I.) Fondés en 1877 par Léon Dehon. En 1928, 995 religieux; en mission 159.

a) Congo belge : Stanley-Falls, M. P., 1897; V. A., 1908; Français, Belges et Hollandais.

b) Cameroun : Fumban, M. P., 1912; P. A., 1914; Français.

c) Afrique méridionale britannique : Gariep, P.A., 1923; Allemands.

d) États-Unis : Dakota, M. parmi les Indiens 1923; Allemands; de même dans l'Illinois.

e) Sumatra : Beng-Koelen, M. P., 1923; P.A., 1923; Hollandais.

f) Finlande, V. A. de Helsingfors.

g) Suède et Norvège, M.

h) Brésil septentrional et méridional.

19. *Pères de Saint-Edme* (de Pontigny). Fondés en 1812 par Marie-Jean-Baptiste Muard. 40 pères en 1918; 2 aux missions en 1923. Aux États-Unis, M. P., 1915, dans le diocèse de Great Falls, parmi les Indiens; Américains.

20. *Rédemptoristes* ou *Congrégation du T.-S.-Rédempteur* (C.SS.R.). Fondés en 1732 par saint Alphonse de Liguori. En 1927, 5 160 religieux, dont 2 660 prêtres. En 1928 dans les missions, 71 pères et 80 frères :

a) Congo belge : Matadi, M.P., 1899; P.A., 1911; Belges.

b) Indes néerlandaises occidentales : Surinam, M. P., 1866; V. A., 1842; Hollandais.

21. *Résurrectionistes* ou *Pères de la Résurrection* (Rés.). Fondés en 1836 par Pierre Semnenko et Jérôme Kajsiewicz. En 1923, 241 rel., dont 13 aux missions. Turquie et Bulgarie, M. O., 1863; diverses nationalités.

22. *Salésiens de dom Bosco,* ou *Pieuse société de Saint-François de Sales* (Sal.). Fondés en 1859 par le Vén. Jean Bosco. En 1927, 6 882 religieux; en 1929, 330 prêtres et 386 frères dans les missions suivantes :

a) Chine : Heung-Shan, M. P., 1906; M., au diocèse de Macao. — Shin-chow (Koang-tong), M. P., 1910; V. A., 1920; diverses nationalités :

b) Japon : mission de Miyazaki, île de Kin-shu, 1928.

c) Siam : mission de Rajburi, 1928.

d) Indes anglaises : Méliapoure, M. P., 1906; diverses nationalités. — Assam, M. P., 1922; P. A., 1889; Italiens. — Krishnagar et Madras, 1928.

e) Asie Mineure, M. O., 1903; Italiens.

f) Palestine, M. O., 1891; diverses nationalités.

g) Mozambique, M. P., 1907; diverses nationalités.

h) Union de l'Afrique du Sud : Cap de Bonne-Espérance, M. P., 1896; diverses nationalités.

i) Congo belge : Haut-Luapula, P. A. 1914 M. P., 1911; Belges.

j) Patagonie septentrionale, M. P., 1875; diverses nationalités.

k) Chili : Magellan, 1883; V.A., 1916; *idem.*

l) Brésil : trois prélatures *nullius* : Registro de Araguana, 1894; Rio-Negro, 1914 ; Porto Velho, 1925; diverses nationalités.

m) Équateur : Mendez et Gualaquiza, M. P., 1895; V. A., 1893.

n) Australie : Kimberley, 1922; V. A., 1887.

o) Turquie : Constantinople, M. O.; 1903. M.; Italiens.

23. *Salvatoriens* ou *Société du Divin-Sauveur* (S.D.S.) Fondés en 1881 par Jean-Baptiste Jordan; en 1923, 344 religieux; aux missions, 7 pères en 1923.

a) Chine : Shao-wu (Fou-kien), M. P., 1922 : Allemands.

b) États-Unis : M. P., 1897, parmi les Indiens de l'Orégon; Allemands.

4° *Ordres et congrégations fondés exclusivement pour les missions étrangères.*

1. *Bénédictins de Sainte-Odile pour les missions étrangères* (O.S.B.). Fondés en 1884 par le P. André Amrhein et affiliés aux bénédictins en 1904. En 1927, 17 monastères, 271 moines, 451 convers :

a) Corée : Wonsan, M. P., V. A., 1920; Allemands. — Séoul, 1909, abbaye; Allemands. — abbaye de Ilan, 1928.

b) Territoire du Tanganika : Lindi, M. P., 1888; P.A., 1913; abbaye *nullius*, 1928; Suisses.

c) Afrique méridionale britannique : Eshowe (Zoulouland), V. A., 1923; Allemands.

d) Pérou : Grand séminaire et M. P. dans le diocèse de Huanuco; Allemands.

2. *Congrégation des PP. du Saint-Esprit et du Cœur-Immaculé de Marie* (C.S.Sp.). Sortie en 1848 de l'union de la Congrégation du Saint-Esprit, fondée en 1703 par Claude-François Poullart des Places, et de celle du Cœur-Immaculé de Marie, fondée en 1841 par le vén. François-Marie Libermann. En 1928 2 768 religieux, dont 1 129 prêtres, 702 religieux dans les missions suivantes, en 1927 :

a) Sénégambie, M. P., 1843; V. A., 1863; Français.

b) Guinée : Guinée française, M. P., 1864; V. A., 1920; Français.

c) Sierra Leone, M.P., 1864; V. A., 1858 ; diverses nationalités.

d) Nigéria, Nigéria méridionale. M. P., 1865: V. A., 1920 : Anglais.

e) Cameroun, M. P., 1919; V. A., 1904; Français.

f) Congo belge : Katanga septentrional, M. P., 1907; P. A., 1911; Belges.

g) Congo français : Oubanghi-Chari, M. P., 1866; P. A., 1909; Français. - Brazzaville, M. P., 1866; V. A., 1890, Français.

h) Congo français inférieur : Loango, M. P., 1866; V. A., 1886; Français.

i) Gabon : M. P., 1813; V. A., 1842; Français.

j) Congo portugais : Landana, M. P., 1873; P. A., 1840; Français. — Lounda, M. P., 1873; M., Français. — Cubango, M. P., 1879; P. A., 1879; diverses nationalités. — Cunene, M. P., 1882, M.: *idem*.

k) Afrique orientale anglaise : Zanzibar, M. P., 1863; V. A., 1883; *idem*. — Bagamoyo, M. P., 1866; V. A., 1906; *idem*. — Kilimandjaro, M. P., 1866; V. A., 1910; *idem*.

l) Union de l'Afrique du Sud : Kroonstad, M. P., 1922; P. A., 1923; Allemands.

m) Madagascar : Diego-Suarez, M. P., 1879; V. A., 1896; français. — Majunga, M. P., 1883; V. A., 1923; Français.

n) Réunion, M. P., 1842, D., 1850; Français.

o) Maurice, M. P., 1841; M.; Français.

p) États-Unis : M. P., 1903, M. parmi les nègres; diverses nationalités.

q) Brésil : Teffé, M. P., 1897; P. A., 1910; *idem*.

r) Saint-Pierre et Miquelon, P. A., 1765.

s) Guadeloupe, D., 1850.

t) Martinique, D., 1850.

u) Guyane française, P. A., 1643. Les Pères du Saint-Esprit y sont depuis 1851.

3. *Fils du S.-C. de Jésus des missions de l'Afrique Centrale* (F.S.C.). Fondés en 1885, ou plutôt sortis du Séminaire des missions fondé à Vérone par Mgr Daniel Comboni. En 1923 séparés en deux Congrégations indépendantes :

Branche italienne : *Cong. Filiorum SS. C. Jesu pro missionibus Africæ Centralis*, dont la maison mère est à Vérone, 140 religieux :

a) Soudan : Khartoum, M. P., 1873; V. A., 1846 et 1913; Italiens. — Bar-el-Ghazal, M. P., 1873; V. A., 1917; *idem*. — Nil Équatorial, M. P., 1873.

b) Égypte : M. P., 1867, Italiens.

Branche allemande-autrichienne : *Cong. Missionariorum SS. C. Jesu* :

Lydenburg (Afrique du Sud), P. A., 1923.

4. *Missionnaires de Mariannhill* (R.M.M.). Fondés comme trappistes en 1880 par le R. P. François Pfanner, approuvés comme missionnaires de l'Afrique australe en 1914. En 1923, 341 religieux et 2 écoles apostoliques avec 200 élèves, 68 pères et 178 frères aux missions, en tout 346.

Mariannhill, M. P., 1882; V. A., 1921. — Cap de Bonne-Espérance oriental; M. P., 1908. — Rhodesia, M. P., 1901; Allemands et Autrichiens.

5. *Missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie de Scheut-lez-Bruxelles* (C.I.M.) Fondés en 1860 par Théophile Verbist. En 1924, 742 religieux dont 484 dans les missions suivantes :

a) Chine : Suei-Yuen (Mongolie), M. P., 1865; V. A., 1922; Belges et Hollandais. — Siwantze (Mongolie), M. P., 1865; V. A., 1922; *idem*. — Urga (Mongolie); M. P., 1865; M., 1922; *idem*. — Ning-hia (Mongolie); M. P., 1874; V. A., 1922; *idem*. — Tatung (Chan-si); M. P., 1922; P. A., 1922; *idem*.

b) Philippines : Ile de Luzon, mission chez les Igorrotes, M. P., 1907; *idem*.

c) Congo belge : Léopoldville, M. P., 1888, V. A., 1919, Belges. — Nouvelle-Anvers; 1889, V. A., 1919; *idem*. — Kassaï supérieur, 1889; V. A., 1917; *idem*.

6. *Prêtres de N.-D. de Sion*. Fondés en 1842 par Marie-Théodore Ratisbonne. 49 religieux en 1923, dont 12 aux missions : Palestine, M. O., 1856, Orphelinat Saint-Pierre, à Jérusalem; Français.

7. *Missionnaires de Steyl, Société du Verbe-Divin* (S.V.D.). Fondés en 1875 par Arnold Janssen. En 1926, 2 787 religieux dont 792 pères. En 1923, 214 aux missions; 18 écoles apostoliques avec 1 646 élèves.

a) Japon : Niigata, M. P., 1907; P. A., 1912; Allemands. — Nagoya, M. P., 1922; P. A., 1922; *idem*.

b) Chine : Yenchowfou (Chan-tong), M. P., 1882; V. A., 1882; *idem*. — Langchowfou (Kan-sou), M. P., 1922; V. A., 1922; *idem*. — Tsing-tao (Chan-tong), V. A., 1925; V. A., 1928; Allemands. — Sinyangchow (Ho-nan), P. A., 1928; Allemands et Américains.

c) Philippines, M. P., 1909; M.; Allemands.

d) Indes orientales néerlandaises : Petites îles de la Sonde, M. P., 1912; V. A., 1922; Hollandais.

e) Nouvelle Guinée : N. G. orientale, M. P., 1896; V. A., 1922; Allemands. — N. G. centrale, M. P., 1896; P. A., 1913; Allemands.

f) États-Unis, M. P., 1906; M. parmi les nègres: Allemands.

g) Brésil, M. P., 1906; M. parmi les Indiens; *idem*.

h) Paraguay, M. P., 1910; *idem*.

8. *Société des Missionnaires de N.-D. d'Afrique ou Pères Blancs* (M.A.). Fondés en 1868 par Mgr Lavigerie. En 1928, pères 830; frères 320, en tout 1 150 religieux dont 610 dans les missions suivantes :

a) Afrique française :

Kabylie (Algérie), M. chez les musulmans, 1872; Français.

Ghardaïa (Sahara), M. P., 1874; P. A., 1901; *idem*.

Bamako (Soudan), M. P., 1894; V. A., 1921; *idem*.

Ouadagoudou (Soudan), M. P., 1894; V. A., 1921; *idem*.

Bobo-dioulasso (Soudan), P. A., 1928; *idem*.

Navrongo (Volta centrale), M. P., 1906; P. A., 1926; *idem*.

b) Afrique orientale anglaise :

Banguéolo, M. P., 1891; V. A., 1913; Français.

Nyassa, M. P., 1891; V. A., 1897; *idem*.

Ouganda, M. P., 1879; V. A., 1894; diverses nationalités.

Victoria-Nyanza, M. P., 1883; V. A., 1883; *idem*.

Rouanda, M. P., 1896; V. A., 1922; *idem*.

Ouroundi, M. P., 1896; V. A., 1922; *idem*.

Tanganika, M. P., 1879; V. A., 1886; *idem*.

Tabora, autrefois Ouniamiembe, M.P., 1881; V. A., 1886; *idem*.

c) Congo belge :

Congo supérieur, M. P., 1881; V. A., 1880 et 1886; *idem*.

Lac Albert, M. P., 1880; P. A., 1922; Belges et Français.

d) Palestine, M. O., 1878, M.; Français.

5° *Le clergé séculier dans les missions. — Les séminaires de mission.*

1. *Collège international de la Consolata des missions étrangères*. Fondé en 1901, ou plutôt 1923 par Jos. Allamano. En 1923, 171 membres dont 77 aux missions :

a) Afrique orientale anglaise : Nyeri (Kenia), M. P., 1902; V. A., 1909; Italiens. — Iringa, M. P., 1922; P. A., 1922; *idem*. — Méru, P. A., 1926.

b) Éthiopie : Kaffa, M. P., 1913; P. A., 1913; *idem*.

c) Afrique orientale italienne : Moqadiscio (Benadir), P. A., 1904; V. A., 1928. Cédé en 1924 par les trinitaires.

2. *Séminaire des missions étrangères d'Almonte* (Canada). Fondé en 1919 par J. M. Fraser.

Les premiers sujets sont partis à la fin de 1925 pour la P. A. de Chuchow (Chan-si).

3. *Séminaire des missions étrangères de Burgos.* Fondé en 1919 par le card. arch. J. Benlloch y Vivo. En 1928, 6 prêtres aux missions. Colombie : Sinu, M. P.; P. A.; Espagnols.

4. *Séminaire des missions étrangères de Saint-Colomban,* Maynooth (Galway, Irlande), fondé en 1917 par plusieurs prêtres irlandais. En 1923, 184 sujets dont 36 en Chine : Han-Yang (Hou-pé), M. P., 1920; P. A., 1923; V. A., 1927; Irlandais.

5. *Séminaire des missions étrangères de Pont-Viau* (Canada). Fondé en 1921, par les évêques franco-canadiens de la prov. de Québec. En 1927, 36 membres, 12 en Chine; M. dans le vicariat de Moukden (Mandchourie).

6. *Séminaire des missions étrangères des Saints-Pierre-et Paul de Rome.* Fondé en 1870 par Pietro Avanzini; uni le 23 mai 1926 aux M. E. de Milan. En 1923, 50 sujets dont 14 aux missions. Voir 11.

7. *Séminaire portugais des missions étrangères de Thomar.* Fondé en 1922 par l'épiscopat portugais; 39 sujets pour les possessions portugaises d'Afrique et d'Asie.

8. *Séminaire suisse des missions étrangères.* Fondé en 1921 par plusieurs prêtres; auparavant Institut de Bethléem d'Immensee. En 1927, 21 prêtres dont 6 en missions. En 1928, M. de Tsitsikar, séparée de Kirin (Mandchourie).

9. *Société des missions africaines de Lyon.* Fondée en 1856 par Mgr de Marion-Brésillac. En 1927, 643 sujets, dont 420 prêtres; 278 dans les missions.

a) Libéria, M. P., 1906; P. A., 1903; Irlandais.

b) Côte d'Ivoire : Koroko, M. P., 1904; P. A., 1911; Français. — Côte-d'Ivoire, M. P., 1895; V. A., 1911; *idem.*

c) Côte-d'Or, M. P., 1880; V. A., 1901; *idem.*

d) Dahomey, M. P., 1861; V. A., 1860; *idem.*

e) Benin, M. P., 1868; V. A., 1891; *idem.*

f) Nigéria : orientale, M. P., 1884; P. A., 1911; *idem.* — occidentale, M. P., 1884; V. A., 1918; Irlandais.

g) Togo : Togo, M. P., 1921; V. A., 1914; Français. — Basse Volta, M. P., 1921; V. A., 1921; *idem.*

h) Égypte : Delta du Nil, M. O., 1877; V. A., 1909; *idem.*

i) États-Unis : Géorgie, M. P., 1907, parmi les nègres; Français et Irlandais.

j) Samos, M.

10. *Société des missions étrangères de Marynknoll* (États-Unis). Fondée en 1911 par les RR. J. A. Walsh, de Boston, et Thomas Frederick Price de Nazareth (Caroline du Nord). En 1927, 100 prêtres et 82 grands séminaristes, 71 missionnaires :

a) Chine : Kong-Moon (Koang-tong), M. P., 1918; P. A., 1921; V. A., 1927; Américains. - Kaying, P. A., détachée de Swatow, 1928; *idem.*

b) Corée : Hpyeng-ang, séparé de Séoul en 1927, P. A.; Américains.

11. *Société des missions étrangères de Milan.* Fondée en 1850 par Angelo Ramazotti, plus tard patriarche de Venise; unie en 1926 au séminaire de Rome. En 1927, 293 membres, dont 219 prêtres, non compté les étudiants.

a) Chine : Hong-Kong, M. P., 1858; V. A., 1874; Italiens.

Weihweifou (Ho-nan), M.P., 1884; V.A., 1843; *idem.*

Nanyang (Ho-nan), M. P., 1870; V. A., 1916; *idem.*

Kaifengfou (Ho-nan), M.P., 1870; V.A., 1886; *idem.*

Han-chung (Chen-si), M., 1885; V. A., 1887.

b) Birmanie : Birmanie orientale, M. P., 1868; V. A., 1866; *idem.*

12. *Société des missions étrangères de Paris.* Fondée en 1663 par les vicaires apostoliques François Pallu et Lambert de la Motte. En 1927, 1132 membres; et aux missions, 46 évêques et 986 prêtres, tous français.

a) Japon : Tokio, M. P., 1844; A., 1891.
Nagasaki, M. P., 1844; D., 1891.
Osaka, M. P., 1844; D., 1891.
Hakodaté, M., 1844; D., 1891.

b) Corée : Séoul, M. P., 1836; V. A., 1831.
Taïkou, M. P., 1836; V. A., 1911.

c) Chine : Moukden (Mandchourie), M. P., 1841; V. A., 1898.
Kirin (Mandchourie), M. P., 1841; V. A., 1838
Chengtou (Se-tchoan), M. P., vers 1704; V. A., 1865.
Chongking (Se-tchoan), M. P., vers 1704; V.A., 1856.
Suifou (Se-tchoan), M. P., vers 1704; V. A., 1860
Tatsienlou (Se-tchoan), M. P., 1854; V. A., 1868.
Ningyuanfou (Se-tchoan), M. P., 1702; V. A., 1910.
Yunnanfou (Yunnan), M. P., 1702; V. A., 1843.
Kouiyang (Koei-tchéou), M. P., 1702; V. A., 1849.
Lanlong (Koei-tchéou), M. P., 1702; P. A., 1922.
Canton (Koang-toung), M. P., 1853; V. A., 1911.
Pakhoï (Koang-toung), doit être confié aux PP. de Picpus arrivés en 1923; M. P., 1853; V. A., 1920.
Swatow (Koang-toung), M. P., 1853; V. A., 1914.
Nanning (Koang-si), M. P., 1853; V. A., 1914.

d) Indo-Chine : Hanoï (Tonkin), M. P., 1666; V. A., 1678.
Vinh (Tonkin), M. P., 1666; V. A., 1846.
Hung-Hoa (Tonkin), M. P., 1666; V. A., 1900.
Phat-Diem (Tonkin), M. P.; V. A., 1901.
Quinhon (Annam), M. P., 1662; V. A., 1659.
Saïgon (Cochinchine), M. P., 1662; V. A., 1844.
Hué (Annam), M. P., 1662; V. A., 1850.
Pnom-Penh (Cambodge), M. P., vers 1665; V. A., 1850.
Bangkok (Siam), M. P., 1662; V. A., 1662.
Malacca, M. P., 1833; D., 1888.
Birmanie méridionale, M. P., 1856; V. A., 1866.
Birmanie septentrionale, M. P., 1856; V. A., 1866.
Laos, M. P., 1662; V. A., 1899.

e) Indes anglaises :
Pondichéry, M. P., 1776; A., 1886.
Mysore, M. P., 1776; D., 1886.
Kumbakonam, M. P., 1776; D., 1899.
Coïmbatore, M. P., 1876; V. A., 1886.

f) Tibet et Sikkim, M. P., 1929.

13. *Société des missions étrangères de Parme.* Fondée en 1895 par Mgr Guy-Marie Conforti, évêque de Parme. En 1923, 75 membres aux missions, en 1924, 19 prêtres. En Chine : Chengchow (Ho-nan), M. P., 1906; V. A., 1911; Italiens.

14. *Soc. des missions « Reine des Apôtres ».* Fondée en 1923 par l'œuvre catholique en faveur des missions des Indes. En 1923, 3 prêtres et 4 clercs. Indes anglaises, sans territoire; Autrichiens et Allemands.

15. *Société Saint-Joseph de Baltimore pour les missions des nègres* (St-Joseph's Society). Fondée en 1892, branche indépendante de Mill-Hill. En 1923, 77 prêtres et 31 séminaristes, plus 31 élèves en formation. Aux missions 77 prêtres; M. parmi les nègres dans 15 diocèses des États-Unis; diverses nationalités.

16. *Société de Saint-Joseph des missions étrangères de Mill-Hill* (St-Joseph's Society for Foreign Missions Mill-Hill). Fondée en 1866 par le cardinal Herbert Vaughan. En 1923, 331 prêtres, 111 séminaristes, 24 frères, 291 apostoliques; aux missions 230. Diverses nationalités.

a) Indes anglaises : Madras, M.P., 1875; A., 1886. Kashmir et Kaliristan, M. P., 1887; P. A., 1887.

b) Philippines, M. P., 1905, M.

c) Afrique orientale anglaise : Nil supérieur, M.P., 1895; V. A., 1894

d) Afrique occidentale anglaise : Buéa ou Cameroun anglais, M. P., 1922; P. A., 1923.

e) Congo belge : Nouvelle-Anvers, M. P., 1904.

f) Nouvelle-Zélande : missions des Maoris, M. P., 1904.

g) Bornéo : Bornéo septentrional, et Labuan; M. P., 1881; P. A., 1855.

h) Colombie : Providence et Saint-André, dans l'archipel des Caraïbes, 1916, M.

6° *Autres prêtres séculiers européens.*

1. Chine : Macao, M. P.; D., 1575; Portugais.

2. Afrique du Sud :

a) Cap de Bonne-Espérance occidental, M. P.; V. A., 1837; Irlandais et autres.

b) Cap de Bonne-Espérance oriental, M. P.; V. A., 1847; *idem.*

3. Mozambique, M. P.; prélature; Portugais.

4. Congo portugais : Angola, M. P.; D., 1596 Portugais.

5. États-Unis : missions parmi les nègres et les Indiens, diverses nationalités.

II. LE PERSONNEL AUXILIAIRE. — Les prêtres seuls, étrangers ou indigènes, ne suffiraient pas aux œuvres multiples et accablantes d'une entreprise comme celle des missions. Il leur faut des auxiliaires : frères, sœurs, médecins, catéchistes. Ils trouveront là une aide pour les besoins de la vie matérielle, pour les œuvres d'enseignement et d'assistance, pour les œuvres même d'apostolat.

Nous parlerons, plus loin, des auxiliaires indigènes. Les auxiliaires européens sont avant tout les frères et les religieuses.

Les frères européens, appartiennent pour la plupart, aux ordres et congrégations de missionnaires que nous venons de passer en revue. Ils rendent les plus grands services, pour les travaux matériels ou intérieurs, pour l'enseignement, pour la direction des ateliers, etc... Les sociétés de prêtres séculiers, en particulier celles des séminaires de missions, n'ayant pas de tels auxiliaires, ont essayé, d'y suppléer autrement, et pas toujours avec succès.

Mais il y a les congrégations de frères et de sœurs. Il suffira ici d'une énumération sommaire, où les sociétés seront groupées d'après leur pays d'origine.

1° *Congrégations de frères.* — 1. *En France*, avant tout, il faut signaler les *Frères des écoles chrétiennes* (procure, 38, rue de Sèvres, Paris) qui, en 1909, dans les missions proprement dites (Balkans, Syrie, Égypte, Madagascar, Indes anglaises, Indo-Chine) avaient 1 138 sujets, et 953 seulement en 1928, à cause des difficultés du recrutement en France. — Les *Frères de l'institution chrétienne de Saint-Gabriel*, qui reconnaissent pour fondateur le bx Louis-Marie Grignion de Montfort, et l'abbé Gabriel Deshayes (maison mère, 54, rue Nothomb, Etterbeek, Bruxelles), avaient en 1923, 72 frères, au Congo français, en Abyssinie, à Madagascar, dans l'Hindoustan, au Siam. — *Les Petits Frères de Marie*, fondés par le vén. J.-M. Champagnat, S. M. (maison mère à Crugliasco, Turin), travaillent en Bulgarie, Grèce, Serbie, Turquie, Arabie, Syrie, Chine (une centaine de frères), Samoa, Nouvelle-Calédonie, au Cap, en Égypte, au Congo belge, aux Seychelles; 477 frères en 1923. — Les *Frères de l'instruction chrétienne*, ou de Ploërmel, ou de Lamennais (maison mère à Jersey, Saint-Joseph, Highlands), ont des missionnaires au Canada, aux États-Unis, à Haïti, chez les indiens et les nègres.

2. *En Belgique*, les *Frères de la charité.* Fondés en 1807, par Jean Triert, chanoine de Gand (127, rue du Strop, Gand), ont des sujets au Congo belge.

3. *En Hollande*, les *Broeders van den H. Alosius van Gonzage*, fondés en 1840 par l'abbé Guill. Hellemons, et le P. Vincent Huibrechts (Institut Saint-Louis, Oudenbosh, Hollande), ont des écoles aux Indes néerlandaises. — Les *Broeders van de Congregatie der onbevlekte ontvangenis van Maria* (rue de Bruxelles, 83, Maestricht), fondés en 1840, par Mgr Louis-Hubert Rutten, travaillent également à Java. — Les *Frères des écoles de Tilburg*, ou *Frères de la charité de N.-D. Mère de miséricorde* (68 Gasthuisstraat, Tilburg, Hollande), sont à Curaçao et à Surinam.

4. *Irlande.* — Les *Christian Brothers*, fondés en 1802 par Edmond-Ignace Rice (maison mère à Mount St.-Joseph, Cork, Irlande), ont des écoles et des collèges dans l'Inde, en Chine et l'Afrique du sud. — Dans l'Inde également les *Brothers of St.-Patrick*, fondés en 1918 par Mgr Daniel Delany, év. de Kildare et de Leighlin (maison mère à St.-Patrick's Monastery, Tullow, Co. Carlow, Irlande).

5. Dans l'*Hindoustan*, il y a la congrégation des *Frères de Saint-François*, allemands pour la plupart, fondés en 1896, par Mgr Godfroi Pelckmans, O. M. Cap., évêque de Lahore (maison mère à Khandwa, Hindoustan).

2° *Congrégations de religieuses.* — Les religieuses ne sont pas moins indispensables, et l'on se demande comment il se fait qu'on ne se soit pas avisé plus tôt des services qu'elles pouvaient rendre. Les anciennes missions les ont à peu près complètement ignorées. Il y avait à Goa un monastère de religieuses, mais contemplatives. Il y en eut également en Amérique. Les premières religieuses missionnaires qui apparaissent dans l'histoire sont les ursulines, venues au Canada en 1639 avec la vén. Marie de l'Incarnation, puis les sœurs de Saint-Paul de Chartres, qui, au XVIII[e] siècle, sont dans la Guyane. Ce n'est qu'à partir du XIX[e] siècle que le mouvement des religieuses vers les missions se généralise. Peut-être doit-on attribuer cette nouveauté à une conception moins étroite de la vie religieuse pour les femmes. Clôture moins stricte, congrégations ayant non plus des maisons isolées, mais régies par une supérieure générale. C'est de France que le mouvement partit. Les sœurs de Saint-Joseph de Cluny sont à Bourbon en 1817, les dames du Sacré-Cœur chez les sauvages du Missouri en 1818. Les sœurs de Saint-Vincent de Paul, à Constantinople, en 1839.

Depuis c'est, dans les congrégations de femmes un véritable enthousiasme.

« En 1923, écrit le P. Arens, au moins 190 instituts religieux de femmes travaillent dans les missions, parmi lesquels 6 ordres anciens et 39 congrégations missionnaires proprement dites. De ce nombre la France en fournit 59, l'Italie 18, l'Allemagne 17, la Hollande 15, la Belgique 11, l'Irlande, l'Angleterre et l'Espagne, chacune 6, la Suisse 5, l'Autriche 4, la Yougoslavie 1, les États-Unis 26, le Canada 16, le Mexique, la Colombie et le Chili, chacun 1... Comme congrégations vouées exclusivement aux missions, la France en compte 9, l'Allemagne 8, la Belgique et l'Italie chacune 3, l'Angleterre, l'Irlande, l'Autriche 2, la Hollande, la Suisse, l'Espagne 1, les États-Unis 3; le Canada 2, la Colombie et le Chili 1. » *Manuel*, p. 119. Voir G. Goyau, *L'Église en marche*, p. 125.

Évidemment il y a du flottement dans ces statistiques, des sœurs d'autres nationalités se trouvent dans une congrégation française et des sœurs françaises ayant été dispersées dans les pays étrangers. Mais au moins donnent-elles une idée à peu près exacte de l'affluence considérable des sœurs de tous pays, de toute congrégation, de toute vocation, contemplative, enseignante, hospitalière dans les missions. En 1923, on en comptait près de 13 000.

Voici maintenant l'énumération rapide des principales parmi ces sociétés.

A. *Ordres anciens.*

1. *Bénédictines cloîtrées de N.-D. du Mont-Calvaire* (Orléans) : Orphelinat gréco-catholique sur le Mont des Oliviers.

2. *Clarisses* (Assise) : Jérusalem et Nazareth.

3. *Carmélites :* Colonies françaises, à Bethléem, Caïffa, Jérusalem, Mangalore, Pondichéry, Saïgon, Hué, Pnom-Penh, Bui-Chu, Bangkok, Changhaï, Changking (Se-Tchoan), au Tche-kiang, à Antsirabé (Madagascar). En 1923, 225 religieuses dans les missions.

4. *Ursulines.* — *a*) L'*Union romaine*, fondée en 1900, a des religieuses dans les îles grecques, aux Indes orientales anglaises, aux missions indiennes des diocèses de Great Falls et d'Hellena (États-Unis), dans l'Alaska, dans l'Afrique du sud.

b) Les congrégations indépendantes en ont à Java, au Chota-Nagpore (Bengale), parmi les nègres de Louisville (États-Unis).

5. *Trappistines* d'Ulexey (Vosges) : N.-D. des Anges, au diocèse d'Hakodaté.

B. *Congrégations anciennes et modernes.*

France

1. *Religieuses de la Mère de Dieu :* Égypte.

2. *Filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul :* en 1923, 90 établissements en Turquie d'Europe et Asie mineure, Syrie, Palestine, Perse, Chine, Égypte, Réunion, Madagascar, Amérique et Philippines.

3. *Sœurs de N.-D. de Charité du Bon-Pasteur* (Angers) : 550 religieuses en Hindoustan, Indochine, Ceylan, Syrie, Égypte, Algérie, Transvaal.

4. *Sœurs de Saint-Joseph* (Le Puy) : chez les nègres de la Floride.

5. *Sœurs de Saint-Joseph de Bourg :* chez les nègres et les Indiens des États-Unis.

6. *Sœurs de Saint-Joseph de Saint-Jean-de-Maurienne :* Inde anglaise.

7. *Sœurs de Saint-Joseph d'Annecy :* Inde anglaise

8. *Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes :* Coïmbatore, et Mysore (Inde).

9. *Sœurs de Saint-Joseph de Lyon :* Grèce, Cilicie, Syrie, le Caire, Haute-Égypte, Maduré

10. *Sœurs de Saint-Maur* (Paris) : États malais, Japon.

11. *Sœurs de la charité et de l'instruction chrétienne de Nevers :* Osaka,

12. *Dominicaines de la Présentation de la Sainte-Vierge* (Tours) : Mésopotamie, mission indienne en Colombie.

13. *Sœurs de Saint Paul de Chartres :* Guyane française, Chine, Cochinchine, Tonkin, Corée, Laos, Siam, Philippines (léproserie de Culion). Dans les 700 religieuses, la moitié est indigène.

14. *Sœurs de la doctrine chrétienne de Nancy :* Algérie.

15. *Filles de la Sagesse* (Saint-Laurent-sur-Sèvre) : Haïti, Shiré (Afrique du Sud), Colombie, Llano Saint-Martin (Colombie).

16. *Sœurs de l'instruction chrétienne, dite de la Providence de Portieux* (Vosges) : Mandchourie, Cambodge.

17. *Sœurs de la Providence de Marie* (Bourg-Saint-Andéol) : chez les Indiens du diocèse de Prince-Albert.

18. *Sœurs des SS.-CC. de Jésus et de Marie* ou *Picpussiennes :* en Océanie, dans les missions des Pères de Picpus.

19. *Dames du Sacré-Cœur :* Égypte, Japon, Changhaï; écoles aux États-Unis pour les négresses et les indiennes.

20. *Sœurs de Saint-Joseph de Cluny :* Afrique du Nord et Afrique occidentale, Madagascar, Seychelles, la Réunion, Hindoustan, Nouvelle-Calédonie, Tahiti et Marquises, Fidji, îles Cook, de 5 à 600 missionnaires.

21. *Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Nogent-le-Rotrou) : Congo français.

22. *Religieuses de la Sainte-Famille* (Villefranche-de-Rouergue, Aveyron) : Syrie et Égypte.

23. *Sœurs du Saint-Nom de Marie*, ou *Sœurs Maristes :* Iles Fidji.

24. *Sœurs de Jésus-Marie :* Inde, Thibet, Afrique.

25. *Sœurs de la Sainte-Famille*, dites *Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Bordeaux) : dans les missions des PP. Oblats : Colombo, Jafna, Basutoland, Transvaal, Natal, Kimberley, Cap de Bonne-Espérance.

26. *Fidèles compagnes de Jésus* (Paris) : missions indiennes du Canada.

27. *Religieuses de la Providence* (Corene, près Grenoble) : Madagascar.

28. *Dames de Nazareth* (Enghien, Belgique) : Palestine, Syrie.

29. *Sœurs de Saint-Jacut* (Allaire, Morbihan) : mission indienne du Texas.

30. *Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition* (Marseille) : Égypte, Tripolitaine, Syrie, Cilicie, Chypre, Smyrne, Palestine, Birmanie, Grèce, Crète, Chio et Bulgarie; dans les 460 religieuses.

31. *Religieuses franciscaines de la propagation de la foi* (Lyon-Montplaisir) : Lahore (Indes).

32. *Sœurs de l'Immaculée-Conception de Castres* (Tarn) : Sénégambie, Gabon, Indes.

33. *Religieuses de l'Assomption* (Abbaye du Val-Notre-Dame, Belgique) : Afrique anglaise du Sud, Philippines.

34. *Petites sœurs des pauvres :* Chine, Indes, Australie, Nouvelle-Calédonie.

35. *Filles de la Croix* (Chavanod, Haute-Savoie) : Trichinopoly, Nagpore.

36. *Sœurs de N.-D. de Sion* (Paris) : Turquie, Bulgarie, Égypte, Palestine.

37. *Sœurs de N.-D. de la Compassion* (Marseille) : 22 religieuses à Corfou en 1923.

38. *Sœurs de l'instruction charitable du Saint-Enfant Jésus de Chauffailles* (Saône-et-Loire) : Japon.

39. *Tiers ordre régulier de Marie* (Sainte-Foy-les-Lyon, Rhône) : se voue exclusivement aux missions des Pères maristes : Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides, Fidji, Samoa, îles Salomon, Nord et Sud, Walis et Futuna : total 148 religieuses européennes et 111 indigènes.

40. *Sœurs de N.-D. des Sept-Douleurs* (Tarbes) : Égypte.

41. *Sœurs franciscaines de Calais :* Constantinople, Aden, Somalie.

42. *Sœurs de Sainte-Catherine de Sienne* (Étrépagny, Eure) : chez les nègres de la Trinidad.

43. *Auxiliatrices des âmes du Purgatoire* (Paris) : Vic. ap. de Nankin et de Siensien.

44. *Sœurs du tiers ordre de Saint-François de l'Immaculée-Conception* (Marconay, par Lons-le-Saulnier) ; à Mardin en Mésopotamie.

45. *Religieuses de Marie-Réparatrice :* Ile Maurice, Ouganda, Madagascar (Fianarantsoa), Syrie, Palestine et Égypte.

46. *Religieuses de N.-D. des missions* (Lyon). Se vouent exclusivement aux missions : Dacca, Assam, missions indiennes de l'Amérique septentrionale anglaise, Nouvelle-Zélande.

47. *Religieuses de l'Immaculée Conception de N.-D. de Lourdes :* Constantinople.

48. *Sœurs de la Vierge-Fidèle*, ou *de N.-D. de la Délivrande* (Grenoble) : Égypte.

49. *Sœurs missionnaires de N.-D d'Afrique*, ou *Sœurs blanches* (Alger). Algérie, Tunisie, Sahara,

Soudan, Kabylie, Zanzibar, Ouganda, Nyanza, Kivou, Ourondi, Ounyanyembe, Tanganika, Bangwelo, Nyassa, Haut-Congo.

50. *Oblates de Saint-François de Sales* (Pérouse): Fleuve Orange, Grand Namaqualand.

51. *Franciscaines de Sainte-Marie-des-Anges* (Angers) : à Ajmer, aux Indes.

52. *Catéchistes missionnaires de Marie-Immaculée de la Société des Filles de Saint-François de Sales* (Paris): Nagpore, Kumbakonam, Mysore (Indes).

53. *Filles de N.-D. du Sacré-Cœur* (Thuin, Belgique) : Nouvelle-Guinée anglaise, Nouvelle-Angleterre, îles Gilbert.

54. *Sœurs de N.-D. des Apôtres pour les missions africaines* (Vénissieux, Rhône) : exclusivement pour les missions rattachées à la Société des missions africaines de Lyon : Delta du Nil, Dahomey, Bénin, Côte-d'Or, Côte-d'Ivoire, Nigeria, Togo.

55. *Franciscaines missionnaires de Marie :* Palestine, Syrie, Turquie, Maroc, Algérie, Tunisie, Congo, Natal, Zoulouland, Mozambique, Madagascar, Hindoustan, Ceylan, Chine, Thibet, Mongolie, Mandchourie, Japon, Philippines. Plus de 1 300 religieuses.

56. *Sœurs missionnaires du Saint-Esprit* (Jouy-aux-Arches, Moselle) : Cameroun.

57. *Petites servantes du Sacré-Cœur, missionnaires catéchistes des noirs* (Menton); dans les missions des Missions africaines de Lyon.

58. *Société des missionnaires auxiliaires de Saint-Norbert*, au service des missions des prémontrés (Marseille).

Belgique

1. *Sœurs Augustines* (Mons) : Congo belge (Oubanghi).

2. *Sœurs de la Charité* (Namur) : Congo belge dans le Kwango.

3. *Sœurs du Sacré-Cœur de Marie* (Berlaer-les-Lierse, Prov. d'Anvers); au Congo belge (Ouellé).

4. *Sœurs de la Charité de Jésus et de Marie* (Gand) : Lahore, Galle.

5. *Sœurs de N.-D. de Namur :* Congo belge (Kwango) Rhodésie, État libre d'Orange, Japon.

6. *Sœurs de Sainte-Marie de Namur :* Congo belge (Kwango).

7. *Sœurs pénitentines franciscaines d'Herenthals :* au Congo belge (Oubanghi).

8. *Filles de la Croix* (Liége) : aux Indes (Bombay, Calcutta, Poona, Damaô); Congo belge (Katanga).

9. *Chanoinesses missionnaires de Saint-Augustin* (Louvain) : Trichinopoly, Madras, Cochin, Quilon, Philippines, Congo belge (Matadi, Léopoldville, Nouvelle-Anvers); Natchez (États-Unis).

10. *Dominicaines missionnaires du Rosaire* (Ohain, Brabant) : Congo belge (Haut-Ouellé).

11. *Bénédictines missionnaires* (Lophem-lez-Bruges) : Congo belge (Katanga).

12. *Sœurs de Marie-de-Pesches* (Couvin) : pour le Congo belge (Matadi).

13. *Dominicaines de Sainte-Catherine de Sienne* (Bruges) : pour le Congo belge (Ouellé).

14. *Dames de Marie :* pour les missions de Chine (Honan, Kaïfeng).

Hollande

1. *Pénitentes-Récollettes* (Dongen) : Sumatra.

2. *Sœurs de Marie et Joseph* (Bois-le-Duc) : Vic. ap. de Jehol (Chine).

3. *Pénitentes (Récollettes d'Etten)* : Bornéo.

4. *Sœurs de la Compagnie de Jésus, Marie, Joseph* (Bois-le-Duc) : Madras, Célèbes, plus aux Indes deux noviciats de sœurs indigènes avec 38 sœurs.

5. *Sœurs franciscaines de Roosendaal :* Curaçao, Surinam.

6. *Sœurs hospitalières du tiers ordre de Saint-François* (Breda) : Curaçao.

7. *Sœurs de charité de N.-D. de la Miséricorde* (Tilbourg) : Sumatra et Surinam.

8. *Franciscaines de la pénitence et de la charité chrétienne* (Heijthuizen, près Roermond) : Indes orientales hollandaises et missions indiennes du Dakota.

9. *Sœurs de charité de Schijndel :* Curaçao.

10. *Sœurs de charité de Saint Charles-Borromée* (Maastricht) : Java.

11. *Sœurs dominicaines* (Voorschoten) : Curaçao.

12. *Sœurs franciscaines de Veghel :* Bornéo.

13. *Sœurs franciscaines de Heerlen :* Vic. ap. de Luanou (Chine).

14. *Franciscaines missionnaires hollandaises de Saint-Antoine* (Asten, Brabant N.) : en 1923 n'avaient pas encore de mission.

15. *Ursulines de Bergen :* Vic. ap. du Haut-Nil.

16. *Franciscaines d'Oudenbosch :* Surinam.

17. *Franciscaines de Bennebroek :* Padang (Sumatra).

18. *Franciscaines de Breda :* Padang.

19. *Pauvres sœurs de l'Enfant-Jésus d'Amsterdam :* Banka et Biliton.

Allemagne

1. *Institut des Dames anglaises de la T.-S.-Vierge* (Munich-Nymphenbourg) : Allahabad, Patna (Inde) et Roumanie.

2. *Sœurs de charité de Saint-Charles-Borromée* (Trebnitz) : Palestine, Syrie et Égypte.

3. *Pauvres sœurs de l'instruction chrétienne de N.-D.* (Munich); nègres du Canada et de Porto-Rico.

4. *Pauvres franciscaines de l'adoration perpétuelle* (Olpe en Westphalie) : Indiens et nègres des États-Unis.

5. *Franciscaines de Saint-Georges martyr* (Thuine, Hanovre) : Japon (Hokkaido).

6. *Sœurs du tiers ordre de Saint-François* (Saint-Joseph's convent, Milwaukee, États-Unis; en Allemagne, Marienheim, Erlenbad, Achern, Bade) : nègres et Indiens des États-Unis.

7. *Sœurs missionnaires du Précieux-Sang* (Neuenbeken, près Paderborn) : Natal, Griqualand, Rhodésie, Zanzibar, Congo belge, Nouvelle-Anvers).

8. *Sœurs missionnaires bénédictines* (Tulzing, Haute-Bavière) : Bulgarie, Philippines, Afrique orientale, Afrique du Sud, Afrique du Sud-Ouest.

9. *Sœurs du Divin-Sauveur*, ou *Salvatoriennes :* anciennement dans l'Assam, aujourd'hui en Chine (Fou-Tcheou).

10. *Congrégation des Servantes du Saint-Esprit* (Steyl, Hollande) : Chan-tong méridional, Japon, petites îles de la Sonde, Nouvelle-Guinée orientale, Paraguay, Philippines, parmi les nègres des États-Unis (missions des Pères de Steyl).

11. *Sœurs pallottines :* Cap de Bonne-Espérance central, nègres et Indiens du Honduras britannique.

12. *Sœurs missionnaires du Sacré-Cœur* (Hiltrup, près Munster, Westphalie) : Nouvelle-Angleterre.

13. *Sœurs dominicaines* (King William's Town, Afrique australe anglaise) trois branches : Bulawayo, (Rhodésie). — Oakford (Natal). — Newcastle (Natal).

14. *Clarisses missionnaires de l'Immaculée-Conception* (Santarem-Para au Brésil, et Munster en Westphalie) : Prélature de Santarem, missions indiennes dans la prélature de Santarem.

Suisse

1. *Congrégation de la Divine-Providence* (Baldegg, canton de Lucerne): Dar-es-Salam.

2. *Sœurs enseignantes de la Sainte-Croix* (Menzin-

gen, canton de Zug) : Afrique du Sud, Quilon (Inde), Araucanie (Chili).

3. *Institut des Sœurs de la Charité de la Croix* (Ingelbohl, c. de Schwyz) : Patna, Bettiah (Indes anglaises), Bulgarie, Bosnie, Roumanie.

4. *Sœurs de Saint-Joseph, dominicaines du tiers ordre* (Ilanz, c. des Grisons) : Footchow (Chine).

5. *Franciscaines missionnaires de Marie auxiliatrice* (Cartagena, Colombie) : mission indienne de Colombie, et nègres du Brésil.

Autriche

1. *Filles de la Divine-Charité* (Vienne) : Bosnie.

2. *Religieuses servantes de Marie* (Stübing, Styrie) : Swaziland (Afrique du Sud).

3. *Société des Sœurs missionnaires de la Reine-des-Apôtres* (Vienne) : missions de l'Inde.

Yougoslavie

Filles de la Charité chrétienne (Zagreb) : Turquie, Bulgarie, Serbie, Albanie.

Pologne

1. *Religieuses consacrées à l'œuvre de l'Union des Églises :*

Missionnaires bénédictines, 1917 (Kowel, Volhynie).
Sœurs Joséphistes, 1882 (Lwow).
Missionnaires de la Sainte-Famille, 1906 (Varsovie).
Sœurs de la Providence (Dubno).
Sœurs apostolines du Cœur eucharistique de Jésus.
Sœurs maristes, 1854 (Lwow).
Missionnaires du bx André Bobola (Olyka), etc.

2. *Missions chez les infidèles :*

Ursulines du Cœur de Jésus, Sieradz.
Sœurs servantes de N.-D. (Starawies), mission en Rhodésie du Nord.

Italie

1. *Sœurs de la Charité de Vérone*, dites *Sœurs canossiennes :* Inde, Chine, Allahabad, Cochin, Damaô, Goa (Inde).

2. *Sœurs de Cottolengo* (Turin) : Palestine, Kenia (Afrique occidentale).

3. *Congrégation des Sœurs de charité de la vén. Bartholomée Capitanio de Lovere* (Milan) : Birmanie orientale, Mangalore.

4. *Filles de Sainte-Anne* (Florence) : Aden, Érythrée, Calcutta.

5. *Adoratrices du Précieux-Sang* (Rome) : Bosnie.

6. *Institut des Pauvres Filles des SS.-Stigmates* (Florence) : Albanie.

7. *Pieuses Dames réparatrices, dites de Nazareth* (Milan) : Birmanie orientale.

8. *Institut des Sœurs du tiers ordre de Saint-François, missionnaires du Sacré-Cœur* (Gemona, Udine) : Turquie d'Europe.

9. *Franciscaines missionnaires d'Égypte* (Rome) : Palestine, Égypte, Tripoli, Chine.

10. *Filles de Marie auxiliatrice* (Nizza, Monferrato) : Patagonie, Mattogrosso, Équateur, Colombie, Magellan, Indes, Chine, Palestine (missions des PP. Salésiens).

11. *Sœurs franciscaines de l'Immaculée-Conception* (Rome) : nègres du diocèse de Savannah, Coptes d'Égypte.

12. *Pieuses mères du pays des nègres, missionnaires de l'Afrique centrale* (Vérone) : Égypte, Soudan, Ouganda, Érythrée.

13. *Sœurs réparatrices servites de Marie* (Adria, Rovigo) : Prélature Alto Acre et Purus (Brésil).

14. *Clarisses franciscaines du T.-S.-Sacrement* (Bertinoro, prov. de Forli) : Agra (Inde), Brésil.

15. *Sœurs missionnaires zelatrices du Sacré-Cœur* (Rome) : Anatolie.

16. *Institut des Sœurs missionnaires de la Consolata de Turin :* Kenia, Kaffa (Afrique orientale).

17. *Oblates bénédictines :* Kandy (Ceylan).

18. *Sœurs de Sainte-Thérèse :* Syrie.

19. *Sœurs de Charité d'Ivrée :* Palestine.

Espagne

1. *Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Barcelone) : à Fernando-Po.

2. *Franciscaines de l'Immaculée-Conception* (Barcelone) : Maroc.

3. *Dominicaines :* Indochine, Formose, Philippines.

4. *Franciscaines de N.-D. du Bon-Conseil*, Maroc.

Angleterre

1. *Sœurs du Saint-Enfant-Jésus* (St-Leonard's-on-Sea) : Malacca.

2. *Sœurs de Nazareth* (Londres) : Cap de Bonne-Espérance occ. et or., Kimberley, Natal et Transvaal.

3. *Sœurs franciscaines* (Mill-Hill, Londres) : missions nègres des États-Unis; Haut-Nil.

4. *Sœurs de la Petite-Compagnie de Marie* (Londres) vic. ap. du Cap de Bonne-Espérance oriental.

5. *Sœurs de Saint-Joseph* (Manchester) : Bornéo britannique.

6. *Sœurs dominicaines* (Capetown) : vic. ap. du Cap de Bonne-Espérance occidental.

Irlande

1. *Institut Notre-Dame*, ou *Congr. des Sœurs de Lorette*, ou *Institut des Dames anglaises B. M. V.* (Dublin) : Transvaal, Allahabad, Calcutta, Assam, Simla (Inde), Zanzibar, Maurice.

2. *Sœurs de la Présentation* (Cork) : Madras.

3. *Sœurs de Charité* (Dublin) : Kimberley, Transvaal.

4. *Sœurs dominicaines* (Port-Elisabeth, prov. du Cap, Afrique du Sud) : vic. ap. du Cap de Bonne-Espérance oriental.

5. *Sœurs missionnaires de Saint-Colomban* (Cahircon) : fondées en 1922, pour les missions de Chine.

6. *Sœurs de Saint-Jean-de-Dieu*, dans les missions du Beagle Bay (Australie septentrionale).

Canada

Plusieurs congrégations, qu'énumère le P. Arens, travaillent sur place, chez les nègres et les Indiens. Nous indiquons seulement celles qui envoient leurs sujets aux dehors, ou dans les vicariats du Nord-Ouest.

1. *Hospitalières de la miséricorde de Jésus*, Augustines (Hôpital général de Québec) : Durban (Natal).

2. *Sœurs grises* (Montréal) : Indiens et nègres du Canada.

3. *Sœurs de Sainte-Anne* (Lachine); Indiens des diocèses de Montréal, Victoria, Vancouver et les vic. ap. de l'Alaska et du Yukon.

4. *Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception* (Montréal); Canton (Chine), et missions chinoises de Montréal, de Vancouver et des Philippines.

5. *Sœurs de N.-D. des Anges* (Sherbrooke) : en 1923, Kweiyang, en Chine.

États-Unis

De nombreuses petites congrégations travaillent aux États-Unis parmi les nègres et les Indiens. Il est inutile de les signaler ici. Le P. Arens en énumère plus de 30. Ne retenons que celles qui envoient leurs sujets hors de l'Union.

1. *Sœurs de Lorette, au pied de la Croix* (Loreto, Nerinckx, Kentucky) : Han-Yang, (Hou-pé, Chine).

2. *Sœurs de la Providence* (St-Mary of the Woods, Indiana) : Kaifengfou (Ho-nan, Chine).

3. *Sœurs tertiaires franciscaines* (Syracuse, N.-Y.) : Iles Hawaï.

4. *Sœurs missionnaires dominicaines* (Maryknoll) : Chine, Japonais des diocèses de Los Angeles et Seatle.

5. *Sœurs de Saint-François* (Allegany) : Jamaïque.

6. *Sœurs de la Croix* (Indiana) : Dacca (Indes).

II. Le personnel indigène. — Une mission ne sera solidement établie, ne deviendra une Église véritablement fondée, se suffisant à elle-même sans le secours des pays étrangers, que si elle trouve sur place les éléments de vie et de progrès dont elle a besoin, c'est-à-dire des ressources financières pour sa vie matérielle, et surtout des hommes pour ses diverses œuvres, avant tout si elle possède un clergé indigène.

Aussi les papes, et très spécialement Benoît XV et Pie XI, la Propagande, les synodes de mission ont-ils énergiquement poussé à la formation de ce clergé. De grands progrès ont été réalisés dans ces derniers temps. Des évêques indigènes ont été créés récemment aux Indes, en Chine, au Japon. D'autres le seront sous peu en Indochine, et sans doute aussi plus tard en Afrique, en Océanie, prémices d'Églises indigènes qui devront le plus rapidement possible se suffire à elles-mêmes.

A un autre point de vue, les missionnaires européens, quand même leur nombre augmenterait rapidement, ne pourraient suffire aux besoins chaque jour croissants de l'apostolat et des Églises qu'il ne suffit pas de fonder, mais qu'il faut administrer et cultiver. On peut voir dans les encycliques les autres raisons mises en avant par les souverains pontifes : la langue que naturellement les indigènes parlent mieux, par conséquent l'intelligence plus grande de la mentalité des gens, les préjugés nationalistes du peuple, etc.

I. Le clergé indigène. — 1° *Territoires confiés au clergé indigène.*

1. *Inde.* — Il faut mettre à part les diocèses du *Patroado*, Goa, Cochin, Meliapour, et l'ancien diocèse de Damaô ou Damaun, où tout le clergé — clergé goanais — est d'origine indienne, mais où les évêques sont et resteront portugais (Convention de 1928 entre Rome et Lisbonne).

De même les vieilles Églises syro-malabares, qui, elles, ont à la fois et le clergé et l'épiscopat.

a) Diocèses du Patroado :

Goa, évêché depuis 1533, archevêché en 1558, patriarcat en 1886 :	Goanais
Cochin, évêché en 1558	
Meliapour — — 1606	
Damaô — — 1886, supprimé en 1928.	

b) Diocèses syro-malabars :

Ernaculam, vicariat en 1896, archidiocèse en 1923;	Malabars
Changanachery — 1896, diocèse en 1923	
Kottayam — 1887 — —	
Trichur — 1887 — —	

c) Diocèses indigènes de rite latin :

Tuticorin, érigé en 1923;	Indiens
Mangalore, diocèse en 1886, confié au clergé indigène, en 1923, mais n'a eu son titulaire qu'en 1927.	

2. *Chine* (situation en 1926).

1926. Vicariat de Fen-Yang (Chan-si) : Mgr Aloys Ch'en, O. S. F.

1926. Vicariat de Hai-men (Kiang-sou) : Mgr Simon Tsu, S. J.

1926. Préfecture de Puchi (Hou-pé) : Mgr Odoric Ch'eng, O. S. F.

1926. Vicariat de Siuen-hoa (Tche-li) : Mgr Philippe Tchao, sécul.

1926. Vicariat de Taichew (Tche-kiang) : Mgr Jos. Hou, lazariste.

1926. Vicariat de Lihsien (Tche-li) : Mgr Melchior Suen, lazariste.

Un nouveau vicariat, Tsining (Mongolie) et une préfecture Tchao-Suen (Tche-li) ont été créés en 1929.

3. *Japon.*

Diocèse de Nagasaki, donné au clergé indigène en 1927 : Mgr Hayasaka.

2° *Les prêtres indigènes.* — Mettant de côté les Philippines où l'on compte aujourd'hui dans les 800 prêtres indigènes (Arens, p. 108), et les 10 000 prêtres de rites orientaux, on a calculé que de 1913 à 1918 et à 1923, le nombre des prêtres séculiers dans les pays de missions a passé de 3 118 à 3 581 et à 4 095. A quoi il faudrait ajouter les prêtres religieux.

En 1928, l'annuaire de Zi-ka-wei enregistrait pour la Chine 1 860 prêtres étrangers et 1 271 indigènes. Aux Indes, y compris Ceylan et la Birmanie, en 1927, il y avait 1 973 prêtres indiens contre 1 292 étrangers. Chez les pères des Missions étrangères de l'Indochine, le nombre des indigènes est supérieur, 392 contre 248. Au Japon il n'est que de 44 contre 162. En Corée dans les vieux vicariats de Taikou et de Séoul, il y a 62 prêtres coréens, et 44 européens seulement : les autres missions sont trop jeunes encore pour avoir un clergé indigène.

En somme l'augmentation est lente, mais continue (*Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1928, p. 231, 237, 245, 248). En Afrique, il y a 38 prêtres indigènes dans les missions des Pères du Saint-Esprit, quelques unités chez les Pères des Missions de Lyon, 67 chez les Pères blancs (*ibid.*, p. 156). Les capucins en ont 73 dans leurs missions d'Afrique. Des commencements de clergé indigène apparaissent à Madagascar, en Océanie, à Java.

3° *Les congrégations indigènes de prêtres missionnaires.*

Il n'y en a encore que dans les Églises de rite oriental.

1. Les *Antoniens*, lesquels semblent remonter à saint Antoine ermite, dont les constitutions furent approuvées en 1732 et qui se divisent en plusieurs congrégations :

a) Congrégation chaldéenne de Saint-Hormisdas, fondée en 1808 par le P. Gibrail-Denbon, Mossoul : 70 religieux.

b) Congrégation de Saint-Éphrem, fondée en 1668, réformée en 1888 : couvent principal, Charfé dans le Liban, avec séminaire patriarcal.

c) Congrégation maronite d'Alep, fondée en 1695, approuvée par Clément XII en 1732, se divisa en deux en 1770 : la congrégation d'Alep et la congrégation des Baladites : Alep a environ 120 moines.

d) Congrégation maronite des Baladites : dans les 700 moines.

e) Congrégation maronite de Saint-Isaïe, fondée en 1700, approuvée par Clément XII en 1732 : environ 250 religieux en 1925.

2. Les *basiliens*, fondés vers 360 par saint Basile, surtout pour la vie contemplative, s'occupent aussi de ministère paroissial.

Les basiliens melkites forment 3 congrégations :

a) La congrégation du Saint-Sauveur, fondée en 1687 (1711), par Aftimos el Sayfi, évêque de Tyr et Sidon; couvent du Saint-Sauveur près Saïda : de 100 à 200 religieux.

b) Les Soarites du Choueïr, fondés en 1697 par les moines Gerasimus et Soleiman, couvent Saint-Jean-Baptiste de Choueïr, près Beyrouth : en 1922, 129 religieux dont 115 pères.

c) Les *Alépins*, séparés des précédents en 1829, en 1927, 47 pères et 18 frères.

3. *Méchitaristes* « pour l'avancement religieux et intellectuel de l'Arménie » (Voir art. MÉCHITARISTES).

4. *Serviteurs de l'Immaculée-Conception.* Fondés par Pierre Charischaiaranti, avant la fin du XIXe siècle. Église N.-D. de Lourdes, Feri-Keui, Constantinople; avant la guerre 21 religieux; s'occupe des chrétiens géorgiens en Russie, à Constantinople et en Albanie.

5. *Congrégation de Saint-Éphrem.* Fondée en 1888 par une réforme de la Congrégation syrienne de Saint-Éphrem, par Ignace G. Scelhot, patriarche des syriens catholiques, pour la formation d'un clergé indigène et la conversion des syriens jacobites (résidence généralice, Mardin, Mésopotamie): environ 20 pères.

6. *Société des missionnaires de Saint Paul de l'Église melchite unie*, pour la prédication et les missions populaires, fondée en 1903 par Mgr Moa'ggad; Harissa, près Jounié, Liban; en 1923, 9 religieux; missions : Hauran, Égypte, Jourdain oriental.

7. Aux Indes anglaises, *Tiers ordre régulier des carmes déchaussés*, Malabar. Fondé en 1831, par le P. Thomas Palakal et le P. Thomas Porukara (Mannanam, Travancore), ministère paroissial; en 1927, 158 profès dans les diocèses de Cochin, Mangalore, Trichur, Ernakulam, Changanacherry et Kottayam. Rite syro-malabar.

8. Dans le diocèse de Vérapoly, le *Tiers ordre du Mont-Carmel*, une vingtaine de religieux, est du rite latin.

Les souverains pontifes invitent les Églises d'Asie et d'ailleurs à fonder des sociétés religieuses strictement indigènes. Dans cet esprit a été essayée une adaptation de la règle cistercienne à la vie annamite dans la Trappe de N.-D. d'Annam (1918), au vicariat d'Hué.

En Chine, au vicariat de Siuen-hoa, près de Pékin, vient de se fonder une congrégation de prêtres chinois, « Les disciples de Notre-Seigneur », en vue de la propagation de la foi parmi les Chinois.

II. LES AUXILIAIRES INDIGÈNES.

1° *Congrégations indigènes de frères.* — Les services que rendent les frères étrangers ne peuvent-ils être rendus aussi par des indigènes? L'idée de fonder des congrégations sur place, analogues à celles de nos frères enseignants de France, de Belgique et d'ailleurs, ne pouvait que venir spontanément à la pensée des missionnaires. Il y avait là encore le moyen de favoriser les désirs de vocation qui germaient dans l'âme des jeunes gens. A la vérité, ils pouvaient trouver souvent de quoi se satisfaire soit dans les congrégations européennes de frères, soit dans les instituts de prêtres comme frères servants. Mais on a essayé autre chose, des congrégations strictement indigènes. Les essais n'ont pas été fructueux. Les congrégations ainsi ébauchées ne sont pas parvenues à se maintenir. Sans doute, il leur manqua d'avoir des supérieurs capables de gouverner. Celles qui subsistent n'ont qu'un nombre restreint de sujets.

1. *Inde :*

1850. *Frères de N.-D. des Sept-Douleurs*, à Trichinopoly. Éteinte faute de sujets.

1864. *Frères de Saint-Joseph*, Jafna, 53 sujets en 1923.

1889. *Frères de Saint-François d'Assise*, Bellary (Madras).

1890. *Frères franciscains*, Colombo, 40 en 1923.

1893. *Frères de l'Immaculée-Conception*, à Mysore.

1900. *Frères du Sacré-Cœur*, à Palamcottah, Maduré; 54 en 1923, 70 en 1928.

? . *Frères du Tiers ordre de Saint-François*, Allahabad, Agra, Lahore.

? . *Dieudonnés*, Trichinopoly, 12 en 1928.

? . *Frères de Sainte-Thérèse*, Verapoly, 3 frères en 1917.

? . *Frères du Sacré-Cœur* à Coimbatore, 3 frères en 1917.

2. *Chine :*

1894. *Frères de Saint-Paul*, Cheng-ting-fou, au Tcheli. Enseignement, 31 en 1923.

1911. *Frères du Sacré-Cœur*, Sungshutzuitze, Mongolie; 15 au vicariat de Jehol.

En 1857, dans l'ancien vicariat de Kiangnan, Mgr Languillat avait essayé de fonder la *Congrégation de Saint-Joseph* qui fut dissoute en 1878; quelques-uns de ses membres entrèrent dans la *Congrégation des frères catéchistes de la Mère de Dieu*, fondée par Mgr Garnier. Ces essais n'ont pas eu de lendemain.

3. *Afrique :*

Missions des PP. du Saint-Esprit, Landana, Loango, Gabon, *Frères de Saint-Pierre-Claver*, de 25 à 30.

Missions des PP. Blancs, Haut-Congo. Une congrégation a été essayée en 1913 par Mgr Huys. L'annuaire du Congo de M. Corman, p. 16, n'indique que 4 frères.

En 1915, à Madagascar, Tananarive, les *Frères de Saint-François-Xavier*, furent fondés par le P. Delom, 12 en 1928.

A Fianarantsoa, Mgr Givelet a fondé les *Frères de Saint-Joseph*, 10 en 1923.

4. *Océanie :*

Aux îles Fidji, les *Petits frères de Marie*, 20 en 1923.

Au V. A. de Papouasie, les *Frères oblats*, 3 en 1923.

2° *Congrégations de sœurs indigènes.* — Quelle qu'en soit la cause, autrement nombreuses sont les religieuses indigènes. Elles aussi se partagent en deux catégories. Les unes entrent dans les congrégations européennes; le nombre en est assez élevé, mais difficile à évaluer, les statistiques ne séparant pas toujours les sœurs indigènes des sœurs européennes. Nous relevons cependant par exemple dans la statistique du vicariat de Nankin, des chiffres comme ceux-ci : 21 carmélites (14 indigènes); 150 auxiliatrices du Purgatoire (74 indigènes); 73 sœurs de Saint-Vincent de Paul (42 indigènes): 24 petites sœurs des pauvres (4 indigènes). Au Maduré : 39 filles de la Croix (21 indigènes), 35 chanoinesses missionnaires (11 indigènes); etc... D'autres forment des congrégations indépendantes. Le nombre des membres de ces dernières, non compris les *Vierges* qu'on rencontre dans plusieurs missions, étaient à la fin de la guerre d'environ 9 500, dont 9 200 en pays païen. Depuis 1918 il y a eu un développement considérable de ces congrégations qui, en 1923, comptaient 11 158 sœurs indigènes dans les missions païennes, dont 9 222 en Asie; 966 en Afrique, 694 dans les deux Amériques, 273 dans l'Océanie et aux Philippines. Il y en avait en particulier 3 513 en Indo-Chine, 2 736 dans l'Inde anglaise, 2 281 en Chine. Le nombre des congrégations était également en 1923, de 110, dont 35 pour l'Inde et Ceylan, 6 pour l'Indo-Chine, 21 pour la Chine, 3 pour le Japon, 21 pour l'Afrique, 4 pour l'Océanie, 3 pour les États-Unis, 4 pour les Balkans et la Grèce, 13 en Orient.

Ces congrégations sont presque toutes diocésaines ou localisées dans un district (même en Indo-Chine où il n'y a que 6 congrégations pour 3 513 religieuses), et par suite les congrégations sont très nombreuses. Quoique les religieuses portent le même nom et suivent la même règle, chaque maison forme un tout distinct. Peut-être les supérieures n'ont-elles pas les qualités requises pour gouverner d'aussi vastes groupements. Pour la même raison, semble-t-il, certaines congrégations indigènes ont à leur tête des supérieures européennes.

Quoi qu'il en soit, ces sœurs indigènes sont des aides très utiles pour les missions, menant à peu près la vie simple des femmes indigènes, à la différence près du niveau moral où les élève leur formation.

Voici maintenant, d'après le P. Arens, le tableau des principales congrégations indigènes que l'on compte en ce moment.

1. *Balkans et Grèce.* — *Sœurs eucharistines*, fondées en 1887-1888 par le P. Joseph Alloatti, C. M.; avant la guerre environ 30 religieuses parmi les Bulgares catholiques de Macédoine.

Servantes de l'Enfant-Jésus, Sarajevo, fondées en 1891 par Mgr Stadler, arch. de Sarajevo; environ 150 religieuses en 1918, en Bosnie.

Sœurs géorgiennes de l'Immaculée-Conception, Constantinople, fondées en 1864 par P. Carischiaranti; avant la guerre environ 15 religieuses parmi les géorgiennes catholiques de Constantinople.

2. *Orient.* — *Sœurs arméniennes de l'Immaculée-Conception*, Péra, Constantinople, fondées en 1852, par Mgr Antoine Hassoun, archevêque de Constantinople; avant la guerre environ 200 religieuses parmi les catholiques arméniens.

Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie ou *sœurs mariamettes*, formées en 1874, par la fusion des Pauvres Filles du Sacré-Cœur, fondées en 1848 par le P. Ricadonna, S. J., et celle des Mariamettes, fondées par le P. Raymond Estève, S. J. (Beyrouth); en 1927, la congrégation comptait en Syrie 213 sœurs et 26 novices dans 39 couvents.

Sœurs arabes du Saint-Rosaire (Jérusalem); fondées en 1880 par dom Joseph Tannous, chancelier du patriarcat latin; en Palestine, surtout en Transjordanie.

Tertiaires dominicaines, Mossoul; fondées en 1913 par les PP. dominicains français, pour la Mésopotamie.

Sœurs de la Visitation, au Liban.

Sœurs maronites de la Sainte-Famille.

Carmélites.

Sœurs de Saint-Éphrem (Beyrouth), fondées par le patriarche, Mgr Rahmani, rattachées aux antoniens de Saint-Éphrem.

Les *Antonniennes d'Alep*, environ 40 sœurs, rattachées à la congrégation des pères maronites d'Alep.

Deux couvents d'*Antoniennes baladites*, environ 20 religieuses, rattachées à la congrégation maronite des baladites.

Un couvent cloîtré de 30 religieuses basiliennes, relevant de la *Congrégation du Saint-Sauveur*, près Saïda.

Deux couvents cloîtrés, environ 50 religieuses, relevant de la *Congrégation des Soarites* du Choueïr (près Beyrouth).

Deux couvents cloîtrés, environ 30 religieuses, relevant des *Alépins*, près Beyrouth.

3. *Inde anglaise.* — Les congrégations indiennes sont rangées d'après le diocèse d'origine.

a) Lahore. — *Sœurs du tiers ordre de Saint-François*, (Maryabad, Lahore), fondées en 1922 par les capucins. Dans les diocèses de Lahore, Meliapour, Agra, Allahabad, Hyderabad, Patna; une centaine de religieuses.

b) Ajmer. — *Sœurs missionnaires d'Ajmer;* en 1921, 14 religieuses.

Les *Prabhudasi*, diocèse d'Ajmer, en 1921, 16 religieuses.

c) Krishnagar. — *Sœurs catéchistes de l'Immaculée-Conception*, fondées par Mgr Santino Taveggia, des Miss. étr. de Milan, dioc. de Krishnagar; en 1923, 3 novices.

d) Calcutta. — *Filles de Sainte-Anne* (Ranchi), fondées en 1897 par Mgr Goethaels, S. J., archevêque de Calcutta; en 1923, 61 religieuses.

e) Meliapour. — *Sœurs de N.-D. du Bon-Secours;* en 1923, 78 religieuses.

f) Madras. — *Sœurs de Sainte-Anne* (Royapuram); fondées en 1863 par Mgr John Fennelly, vic. ap. de Madras; 155 sujets en 1926, aux diocèses de Madras, Hyderabad et Mysore.

Sœurs de Saint-François d'Assise (Phirangipuram, Guntar District), fondées en 1882 par le P. Théodore Diekmann, de Mill-Hill; 54 religieuses en 1926.

Sœurs de Saint-François-Xavier (Bellary), fondées en 1896, 30 religieuses en 1926.

Sœurs du tiers ordre de Saint-François (Vepery, Madras); fondées en 1884, 21 religieuses en 1926.

Sœurs de l'Immacutée Conception, Royapetta (Madras), en 1925, 6 religieuses.

g) Pondichéry. — *Carmélites*, deux couvents dans l'arch. de Pondichéry : celui de Pondichéry, fondé en 1748 par le P. Cœurdoux, S. J.; 19 professes en 1926; celui de Karikal, fondé en 1886 par le P. Renevier des M. E. de Paris, 16 religieuses en 1926.

Sœurs de Saint-Louis de Gonzague (Pondichéry); fondées dans la 2ᵉ moitié du XVIIIᵉ siècle, pour élever les enfants de bonne caste, probablement par le P. Ansaldo, S. J.; en 1926, 53 religieuses.

Sœurs du Très-Saint-Cœur de Marie (Pondichéry); fondées en 1844, par le P. Dupuis des M. E. de Paris; en 1926, 250 religieuses dans les diocèses de Pondichéry, Kumbakonam, Quilon et Madras.

h) Mysore. — *Sœurs de Sainte-Anne*, sous la direction des sœurs du Bon-Pasteur de Bangalore (Mysore); en 1926, 87 religieuses.

Madeleines; également sous la direction des sœurs du Bon-Pasteur; en 1926, 42 religieuses.

i) Coïmbatore. — *Sœurs de la Présentation* (Coïmbatore); fondées en 1860 par le P. J. Ravel des M. E. de Paris; en 1926, 54 sœurs.

j) Trichinopoly. — *Sœurs de N.-D. des Sept-Douleurs* (Trichinopoly): fondées en 1854, par le P. Pietro Mecatti, S. J.; 183 sœurs en 1928. Ont essaimé en Birmanie.

Sœurs de Sainte-Anne (Trichinopoly); fondées en 1865, congrégation de veuves, comprenant 3 catégories : les sœurs proprement dites, 104 en 1923 ; les personnes qui n'ont pas reçu d'instruction et n'ont pas apporté de dot; elles sortent deux par deux pour visiter les enfants mourants qu'elles baptisent, et soigner les malades; enfin les servantes qui font les travaux ordinaires, 105 religieuses en 1928.

Sœurs indiennes de Marie-Immaculée, autrefois les *Béates* (Panjampatti); fondées en 1898, par le P. Larmey, S. J.; 62 en 1928. Ne font que des vœux privés, mais vivent en communauté; appartiennent à la caste des vanniars.

Sœurs auxiliaires du diocèse de Trichinopoly, sous la direction des chanoinesses de Saint-Augustin; en 1923, 4 religieuses.

k) Mangalore. — *Sœurs tertiaires du Carmel apostolique* (Mangalore), fondées par Mgr Marie-Éphrem Garrelon, carme, vic. ap. de Mangalore, 1870. Travaillent dans les diocèses de Mangalore, Bombay, Calicut, Trincomali ; 134 religieuses en 1925. Elles ont à Mangalore un collège-université de premier rang pour les jeunes indiennes (Sainte-Agnès).

Carmélites du second ordre (réforme de sainte Thérèse) à Mangalore-Kankanady; fondées en 1870 par Mgr Marie-Éphrem Garrelon. 21 religieuses, presque toutes indigènes en 1926.

Ursulines (Mangalore) ; fondées en 1887 par le P. Stein, S. J.; 21 religieuses catéchistes en 1923; vivent dans leurs familles.

l) Quilon. — *Sœurs tertiaires de N.-D. du Carmel*, appelé aussi *Carmel apostolique*, comprennent 5 établissements : dans le diocèse de Quilon (Trivandrum), de Verapoly, de Changanacherry, d'Ernakulam

(Coonemao), de Trichur (Ampalacad). Plus de 600 religieuses en 1926.

m) Diocèses syro-malabars. — *Sœurs tertiaires de Sainte-Claire*, à Trichur; en 1926, 33 religieuses; à Changanacherry, en 1926, 92 religieuses.

Sœurs de l'Adoration du Très-Saint-Sacrement, à Changanacherry; en 1926, 83 religieuses.

Sœurs du tiers ordre de la Visitation, à Kottayam; en 1926, 39 religieuses.

Sœurs de la Sainte-Famille, à Trichur; en 1926, 41 religieuses.

4 *Ceylan.* — *Sœurs de Saint-François-Xavier*, sous la direction des sœurs du Bon-Pasteur. En 1926, 170 religieuses à Colombo, et 18 à Kandy.

Sœurs de Saint-Pierre, ou *de l'Immaculée-Conception*, dans le diocèse de Colombo; fondées en 1862 par Mgr Bonjean, affiliées à la congrégation des sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux, et dirigées par elles; 193 religieuses en 1926, dans 34 couvents. — Au diocèse de Jafna, 79 sœurs en 1926.

Les sœurs des Saints-Anges (Galle); fondées en 1900. En 1926, 40 religieuses.

5. *Indochine.* — *Filles de Marie* (en Cochinchine) ou *Les Amantes de la Croix* (Tonkin); fondées en 1672 par Mgr Pierre de la Motte-Lambert; sont répandues dans toute l'Indochine et divisées en congrégations diocésaines, indépendantes, sous la direction d'une supérieure locale. Elles ne font pas de vœux. En 1917, 79 couvents, avec 2 526 sujets. Elles s'accroissent rapidement, et étaient en 1923, 2 700 ou 2 800.

Sœurs de Saint-François-Xavier (Bassein); fondées en 1857 par Mgr Cardot, vic. ap. de la Birmanie méridionale, sous la direction des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, 55 religieuses en 1926.

Petites Sœurs de Saint-Michel; fondées vers 1906, par le P. Jean-Marie Martin, du Séminaire des missions étrangères de Paris, vic. ap. de Phat-Diem ; 26 religieuses en 1915.

Sœurs catéchistes de Saint-François d'Assise: fondées en 1922 par Mgr Foulquier, en Birmanie septentrionale; 12 religieuses en 1923.

Béates du tiers ordre de Saint-Dominique, dans les missions du Tonkin, sous la direction des dominicains; 600 en 1918; s'accroissent rapidement.

Sœurs auxiliaires des Sœurs de la Providence de Portieux, au Cambdoge; 214 en 1918, 240 en 1923.

6. *Chine.* — Il y a en Chine une quarantaine de congrégations indigènes, mais en général peu importantes. Nous groupons les principales par régions et provinces.

a) Première région. — *a. Mandchourie.* — *Société du Saint-Cœur de Marie*, fondée en 1913, au V. A. de Moukden. En 1923, environ 190 membres (Arens), 39 seulement en 1921 d'après une autre source.

Religieuses du Saint-Cœur de Marie, Siaopakiatze, par Changchum au V. A. de Kirin; fondées en 1858, par Mgr André Boyer, M. E. En 1923, 110 religieuses, novices et postulantes.

b. Mongolie. — *Institut de l'Immaculée-Conception;* fondé en 1881 au V. A. de Jehol ; comptait 200 membres en 1923, d'après le P. Arens; selon d'autres 113.

Sœurs du Sacré-Cœur, Kaokiayntze, près Siwantze; 48 en 1923.

Sœurs chinoises de Soei-yuen; fondées il y a plus de 50 ans. En 1921, 84.

c. Tche-li. — *Joséphines de Tcheng-ting* (Tcheli S. O.); fondées en 1872 par Mgr Tagliabue, C. M.; en 1923, 120 sœurs. Une filiale à Wei-Loei-fou (14 membres en 1921). Une autre au Ho-nan N., à Tchen-chow, 21 en 1923.

Joséphines de Pékin; fondées en 1872 par Mgr Louis-Gabriel Delaplace, C. M., 70 religieuses en 1923, dans le V. A. de Pékin. De là se répandirent comme congrégations diocésaines : à Pao-ting-fou (Tcheli central), 39 en 1923; Tientsin, 16 en 1923; à Yong-ping-fou (Tcheli oriental), où Mgr Ernest François Geurts leur donna le nom de *Filles de l'Immaculée-Conception;* 32 en 1923.

Association de la Présentation, au V. A. de Sienhsien (Tcheli S. E.), fondée en 1908 par Mgr Maquet, S. J., à l'imitation de celle de Changhaï.

b) Seconde région. — *a. Chen-si.* — *Sœurs de la doctrine chrétienne*, au V. A. du Hantchong (Chen-si méridional); en 1924, 30.

Congrégation du Précieux-Sang; V. A. de Hantchong, 10 sœurs en 1924.

Tertiaires franciscaines du Sacré-Cœur; V. A. de Si-ngan; fondées en 1922, par Mgr Massi. 16 religieuses en 1924.

b. Chantong. — *Oblates de la Sainte-Famille*, à Yen-tcheou-fou; fondées en 1910; en 1925, 41 religieuses. Une filiale à Sin-yang (Honan S. E.).

c. Chansi. — *Vierges de la doctrine chrétienne*, au V. A. de Tai-yuen-fou; fondées en 1924 ; une vingtaine de sœurs en 1925.

c) Troisième région. — *a. Kiang-sou.* — *Présentandines* (Changhaï, Zi-ka-wei), fondées en 1855, par le P. Louis Sica, S. J.; en 1928, 260 religieuses. Filiales aux V. A. de Ou-hou, et de Hai-men.

b. Hou-nan. — Au V. A. de Tchang-te; en 1922, 14 religieuses; au V. A. de Tchang-tcha, *Tertiaires franciscaines*, 17 en 1924.

c. Kiang-si. — *Filles de Sainte-Anne* (Kan-tchéou): fondées en 1897, par le P. Canduglia, C.M. et Mgr Coqset, C.M. En 1923, 30 religieuses à Kan-tchéou (Kanchow) et 14 dans le V. A. de Ki-ngan.

Vierges de N.-D. du Bon-Conseil (Nan-tchang); fondées en 1907 par Mgr Paul-Louis Ferrant, C. M., 22 en 1923.

d. Tche-kiang. — *Vierges du Purgatoire* (Ningpouo); fondées en 1892 par Mgr Reynaud et M. Ibarruty, 56 membres en 1924.

Filles du Sacré-Cœur (Hang-tchéou); fondées en 1915 par Mgr Faveau, C. M.; 41 religieuses en 1922.

e. Hou-pé. — *Tertiaires franciscaines de l'école chrétienne* (Han-kéou); fondées en 1908 par Mgr Carlassare, O. F. M., congrégation indépendante en 1927. En 1924, au moins 54 sœurs.

Tertiaires franciscaines de la Sainte-Enfance, anciennement *Vierges chrétiennes* (1877). Transformées en 1906 par Mgr Modeste Everaerti, O. F. M, vic. ap. à I-tchang. 47 en 1924. Filiales au V. A. de La-ho-kéou ; 43, en 1922, et au V. A. de Tchang-cha (Hou-nan N.); 21 en 1922.

f. Ho-nan. — *Institut de l'Immaculée-Conception.* V. A. de Nan-yang, 8 religieuses en 1924.

d) Quatrième région. — *a. Se-tchoan.* — *Servantes du Sacré-Cœur* (Tchong-king); fondées en 1910 par le P. Derouin, M. E. En 1924, 19 professes.

Filles de la doctrine chrétienne (Sui-fou); 27 en 1922 (*alias*, 19 en 1924).

Vierges institutrices (Ta-tsien-lou); 29 en 1924.

b. Yun-nan. — *Vierges chinoises* (Yun-nan-fou). 64 en 1924.

c. Koei-tchéou. — Un couvent à Koei-yang, où se forment des maîtresses d'école. En 1924, 34 sœurs.

e) Cinquième région. — *a. Fou-kien.* — *Tertiaires dominicaines* (Fou-tchéou), 191 en 1924.

b. Kouang-tong. — *Sœurs de l'Immaculée-Conception* (Canton); fondées en 1898; 32 religieuses en 1924

Sœurs de l'Immaculée-Conception (Pak-hoï); 33 religieuses en 1923 (*alias* 12 en 1924).

Enfants de Marie (Lo-fao, Pak-hoï), 34 sœurs.

c. Hong-Kong. — *Sœurs du Précieux-Sang*; fondées en 1861; 36 religieuses en 1923.

d. Koang-Si. — *Association de la Sainte-Famille* (Nan-ning); 28 en 1924.

Ajoutons à ces congrégations les *Vierges chinoises*, créées au XVIII[e] siècle dans le Se-tchoan, par le vén. Jean Martin Moye, M. E., aujourd'hui répandues dans un grand nombre de missions de Chine. Plus de 5 000. Elles ne forment pas de congrégations proprement dites, quoiqu'elles fassent ordinairement des vœux privés de chasteté et d'obéissance. Elles sont pour la plupart institutrices ou catéchistes.

7. *Japon.* — Une congrégation vient de se fonder à Akita (Sapporo).

8. *Afrique.* — *a*) *Afrique occidentale.* — *Filles du Saint-Cœur de Marie;* Saint-Joseph de Ngazobil (Sénégambie); fondées en 1858 par Mgr Kobès, vic. ap., 25 sœurs en 1923.

Petites servantes des pauvres, Abomey-Calavy (Dahomey); commencées en 1911, réellement fondées avec leur noviciat en 1914 par le P. E. Baril: 17 religieuses en 1923; sans compter 4 novices du Benin, noyau d'une nouvelle congrégation.

A Landana, 6 *Sœurs de l'Immaculée-Conception*, en 1923.

Sœurs de Notre-Dame de Guinée, fondées en 1921 par Mgr Lerouge; 5 en 1923.

b) *Congo belge.* — 11 religieuses dans le Haut-Congo en 1927; 24 dans l'Ouroundi ; 16 dans le Rouanda.

c) *Afrique australe.* — *Congrégation des Filles de Saint-François d'Assise*, fondée en 1922, par Mgr Fleischer, vic. ap. de Mariannhill. En 1923, 23 postulantes dont 9 originaires du Zambèze.

d) *Afrique orientale.* — *Sœurs noires de N.-D. d'Afrique* (Ouganda), fondées dès 1903 par Mgr Streicher. En 1920, 167 sœurs dans l'Ouganda et 16 au V. A. du Haut-Nil. — En 1927, 46 religieuses dans le Victoria Nyanza; 2 dans le Nyassa; 8 religieuses dans le Tanganika; 24 dans l'Oounyanyembe; 25 dans le Kenia; 8 religieuses *Filles de Marie* en 1923 dans la Préfecture ap. de Lindi. Enfin 5 postulantes en 1923 dans le V. A. de Shiré.

e) *Abyssinie.* — *Sœurs du Saint-Cœur de Marie*, fondées en 1885, par Mgr Rouvier, C. M., vic. ap. d'Abyssinie, ne font que le vœu de virginité; 17 en 1923.

Dans le V. A. des Gallas, des sœurs indigènes depuis 1918.

f) *Maurice et la Réunion.* — *Sœurs de N.-D. des Sept-Douleurs;* fondées en 1886 pour négresses et créoles de la Réunion sous la direction des religieuses de Marie-Réparatrice.

Filles de Marie (La Réunion); fondées en 1849 par le P. Levavasseur des PP. du S.-E. En 1923, 214 religieuses à La Réunion, Maurice, Madagascar, l'Ile Rodriguez et Bagamayo.

9. *États-Unis.* — Congrégations de religieuses noires, vouées à la population de couleur.

Oblates de la Providence (Baltimore); fondées en 1828 par M. J. H. N. Joubert de la Muraille. En 1922, 134 sœurs (dioc. de Baltimore; Leewensworth, Cuba et Old Providence).

Sœurs de la Sainte-Famille (Nouvelle-Orléans); fondées en 1842, par le P. Rousselon; 150 religieuses en 1922 (dioc. de la Nouvelle-Orléans, Galveston, Mobile, San-Antonio, et V. A. du Honduras britannique).

Une autre congrégation noire a été fondée par un père des Missions africaines de Lyon.

10. *Océanie.* — *Congrégation des Petites-Filles de Marie*, aux îles Fidji; fondées en 1890 par les pères maristes. En 1923, 55 sœurs aux Fidji, et 35 en Nouvelle-Calédonie.

Filles de la Vierge-Immaculée, Rabaul (Nouvelle-Angleterre), fondées en 1912 (?) par Mgr Coupé, vic. ap.; 25 religieuses en 1923.

Servantes de Notre-Seigneur, en Papouaisie; fondées depuis plusieurs années; 17 sujets en 1923.

Une nouvelle congrégation indigène est en formation par les soins des Filles de N.-D. du Sacré-Cœur en Nouvelle-Guinée hollandaise.

3° *Les catéchistes.* — Les missionnaires seront toujours trop peu nombreux vu l'immensité de la tâche. Trop peu nombreux aussi leurs auxiliaires, venus d'Europe et d'Amérique, vu la multiplicité des œuvres, annexes de l'apostolat direct, éducation et charité (Arens, p. 213-215).

Tous sont des étrangers. Il leur est difficile d'entrer en contact intime avec les populations, d'adapter leur manière de faire à la mentalité indigène, de gagner la confiance. Pour ces raisons, et une foule d'autres faciles à deviner, ils ont besoin d'aides qui soient du pays. Les prêtres indigènes eux-mêmes n'en ont pas moins besoin pour alléger leur tâche. Ni ces prêtres, ni les sœurs indigènes ne peuvent suffire à toutes les besognes. De plus, ils n'existent pas dans les premières années d'une mission. Il faut donc à nos missionnaires d'autres auxiliaires, eux aussi nés dans le pays, qui le connaissent et l'aiment, qui en sachent les usages et les mœurs, qui n'inspirent aucune méfiance aux habitants et ne suscitent aucune prévention, qui parlent leur langue, vivent leur vie, aient leur mentalité. Ces auxiliaires que l'on rencontre partout, dont tous les missionnaires vantent les services, à qui ils rapportent une grande partie de leurs succès, ces auxiliaires indispensables, dont on ne saurait assez dire le mérite et le dévouement, ce sont les *catéchistes.* Aussi Rome pousse-t-elle à en former le plus grand nombre possible, suivie en cela par les synodes de mission. On a pu définir l'état présent des missions catholiques : « une poignée de missionnaires, appuyée par une légion de catéchistes. » P. Conrad de Bodman, *Die katholischen Missionen*, 1907-1908, p. 175.

Le catéchiste prépare la voie au missionnaire, avant son arrivée dans un poste. Il maintient ce poste, en l'absence du Père, préside aux réunions, fait la prière, enseigne le catéchisme, instruit les enfants et commence la préparation des catéchumènes. Il prévoit les réparations et surveille les constructions, quand le missionnaire n'est pas là. Il doit s'occuper de la maison du Père, des églises et des biens de la mission, des offrandes qu'on peut faire. Il voit les malades et au besoin les prépare à la mort; il baptise les enfants en cas de danger. Il fait aussi la classe et veille à ce que les enfants se tiennent bien. Il doit enfin servir le Père, l'accompagner dans ses visites, lui amener ceux qui désirent devenir catholiques, lui préparer de nouvelles recrues. Il doit être à la fois, chef des chrétiens, maître d'école et serviteur des missionnaires.

Il doit donc être choisi avec la plus grande attention et formé avec le plus grand soin, de réputation inattaquable, d'un zèle à la fois sage et ardent, d'un tact, d'une discrétion, d'un savoir-faire peu ordinaire. Ce peut être une femme, et les *Vierges chinoises* sont de parfaites catéchistes. Ce peut être un homme, marié d'ordinaire et bon chef de famille. Ils doivent être et sont d'ordinaire le modèle des chrétiens, et c'est parmi eux souvent, dans leur famille et dans leur parenté, que se recruteront les congrégations de sœurs et les prêtres indigènes.

Le nombre des catéchistes est considérable. Dans le tableau suivant, emprunté au P. Arens, nous avons réuni pour les années 1913, 1918 et 1923 le nombre des catéchistes et des instituteurs, qui souvent se confondent pour chacun de nos groupes de missions.

Nombre des catéchistes et des instituteurs.

Missions	1913	1918	1923
Japon et Corée............	626	521	2 136
Chine et dépendances.......	7 000	12 999	17 331
Indochine..................	2 100	2 677	6 502
Indes et Ceylan	4 000	4 944	9 587
Afrique du Nord ,..........	716	1 658	4 663
Afrique centrale...........	4 692	8 866	16 923
Afrique du Sud et Iles.....	1 708	2 082	1 725
Australie..................	?	47	?
Philippines	?		315
Océanie....................	951	1 758	6 473
Indes orientales...........	? 200	? 200	977
Amérique...................	?	?	1 009
Total.............	21 993	35 752	70 641

Ces chiffres ne sont qu'approximatifs, parce qu'il est quasi impossible de distinguer souvent les catéchistes proprement dits du maître d'école, que toutes les missions n'ont pas la même façon d'entendre en quoi consiste précisément le rôle de catéchiste. Mais ce tableau montre deux choses : d'abord l'importance que la mission attache à cette catégorie d'auxiliaires, et aussi l'accroissement marqué de leur nombre en 10 ans. Il n'a certainement fait que grandir depuis que le P. Arens dressait ses listes.

III. Les médecins missionnaires. — De tout temps et en tous pays, sauf peut-être dans les contrées relevant d'une puissance européenne, ou encore là où la pratique de la médecine scientifique est suffisamment développée, les missionnaires, hommes ou femmes, ont dû donner des conseils d'hygiène et parfois de médecine, établir des dispensaires pour les consultations ou les soins médicaux, voire des hôpitaux et des léproseries. Ils soignent les malades. Parmi les missionnaires, il y en a parfois qui ont fait des études préparatoires assez développées.

Il faut cependant le reconnaître, les missionnaires protestants de Norvège, d'Angleterre, des États-Unis, d'ailleurs encore, avaient dans le champ médical, aussi bien que dans l'enseignement supérieur, une véritable avance sur les missions catholiques. Ils créaient un peu partout de grands et beaux hôpitaux, bien outillés, en même temps que des universités; envoyaient des docteurs et des infirmiers, hommes et femmes, parfaitement formés, en même temps que des professeurs pour leurs écoles supérieures. Il y avait là pour nos missions catholiques une infériorité notable et par suite un véritable danger.

Aussi nos missions, depuis déjà longtemps s'efforçaient-elles, malgré le manque de ressources qui si souvent les paralysa, de réparer le temps perdu et d'examiner ce que l'on pourrait faire.

Il y avait eu çà et là dans le passé, il pourrait y avoir encore occasionnellement un missionnaire prêtre qui fût en même temps médecin; mais ce ne pouvait être qu'une exception, remarquable parfois, mais rare. On ne voit pas en effet, comme un usage courant, un prêtre étudiant, et à plus forte raison pratiquant officiellement la médecine. Que des missionnaires donc possèdent des notions d'hygiène même assez étendues, afin de les enseigner autour d'eux, cela se faisait déjà de plus en plus. Leur autorité et leur influence y gagnaient. Quant aux religieuses hospitalières ou infirmières, elles avaient dû apprendre à fond leur métier. Parmi elles un certain nombre des plus capables avaient pu acquérir une grande expérience médicale, certaines même avaient pu faire des études médicales proprement dites, puisque aussi bien les écoles de médecine sont ouvertes aux femmes. Leur action et leur apostolat en étaient facilités. N'oublions pas que, seules, des femmes peuvent pénétrer auprès des musulmanes. Il y aurait donc de grands avantages à ce que quelques-unes de nos religieuses missionnaires fussent en même temps de véritables docteurs en médecine. Mais faut-il aller plus loin et promouvoir la création de vrais missionnaires médecins laïques, mariés au besoin, qui iraient seconder l'action des missionnaires prêtres, qui par conséquent, d'une manière ou d'une autre, seraient rattachés à la mission et collaboreraient avec elle comme les docteurs protestants collaborent avec les leurs ?

L'idée est « dans l'air » comme l'on dit, et il semble que l'on s'achemine vers une solution effective, bien mieux, que l'on soit déjà entré dans la voie d'exécution.

Dès 1905, une doctoresse écossaise, Agnès Mac Laren, exposa au pape Pie X, qui l'approuva, la nécessité d'établir des femmes médecins dans les Indes. Elle réussit à y créer un hôpital dirigé par une femme médecin. En 1920, une autre femme, Margaret Lamont, elle aussi diplômée et qui avait exercé en Chine, jeta, en Angleterre, les bases d'une association catholique de femmes médecins en faveur des Indes, de la Chine, de la Mésopotamie et de quelques pays d'Afrique, et cela encore avec l'approbation du pape Benoît XV, et des cardinaux Gasparri et Van Rossum. Cette association, l'*Alma Redemptoris Mater*, a trois classes de membres : la première, le cercle extérieur, qui comprend les amis, médecins ou autres, aidant l'œuvre par leurs cotisations et moyens divers; la troisième, le cercle intérieur, composé de femmes médecins résolues à consacrer toute leur vie à un hôpital de missions, et dont la mission prend à sa charge l'entretien actuel et le soin de leur vieillesse. Entre les deux se trouvent les femmes médecins qui s'engagent au service des missions pour un temps plus ou moins long, et moyennant rétribution.

Aux États-Unis l'intervention du Dr Paul Joseph Flagg suscita un mouvement semblable. Après des cours qu'il donna en 1913, au séminaire des missions étrangères de Maryknoll, des informations furent prises dans un grand nombre de missions, qui toutes se prononcèrent pour la création d'une association catholique d'assistance médicale, en faveur des missions. Le Dr Flagg poussa avec ardeur; des statuts furent rédigés définitivement en 1916, et aujourd'hui il y a quelques médecins en Chine au service des missions du séminaire de Maryknoll.

En Irlande, après la fondation du séminaire de Galway pour les missions de Chine, quelques femmes médecins et étudiantes en médecine constituèrent une association, pour fournir d'abord à la Chine des auxiliaires médecins; et, dit-on, l'on a également jeté les bases d'une congrégation de sœurs médecins.

En Hollande, un groupement d'étudiants catholiques fondé en 1918 en faveur des missions s'occupe de la même question.

En Belgique, les circonstances amenèrent à examiner le problème de près. Le Congo était décimé par la maladie du sommeil et les missionnaires se demandaient ce que deviendraient leurs missions. Les supérieurs des jésuites du Kwango, non seulement autorisèrent des volontaires, comme le P. Vanderbilt, un des pionniers de la lutte contre le terrible fléau, à faire des études médicales, mais ils firent passer tous leurs missionnaires par trois mois, puis un an d'études à Louvain, à Bruxelles et dans la colonie. Le résultat fut un recul du mal.

Sur ces entrefaites s'ouvrit l'exposition missionnaire du Vatican, en 1925, et l'on sait que S.S. Pie XI

tint à ce qu'il y eût un pavillon consacré à la médecine dans les missions. Il fut organisé par le R. P. Gemelli, O. S. F., recteur de l'université du Sacré-Cœur de Milan et le prof. Franchini de Bologne.

Ce fut un encouragement pour ceux qui se faisaient les promoteurs de l'enseignement médical, et de l'envoi aux missions de médecins proprement dits. A Louvain se créa le FOMULAC, la *Fondation médicale de l'Université de Louvain au Congo*, dont le programme est net : formation d'infirmiers et d'assistants médicaux, hospitalisation des noirs, recherches scientifiques. La fondation est établie sur le plateau de Kisantu, dans la mission des jésuites au Kwango; elle comporte un hôpital noir, un hôpital blanc, la maison du médecin, celle de sœurs infirmières.

En même temps l'A. M. M., l'*Aide médicale aux missions*, se créa à Bruxelles (Dr Wibo) : il s'agit d'amener les médecins à partir pour les missions.

Le gouvernement du Congo offrit 30 000 francs par an à tout médecin qui s'engagerait à se dévouer à cette œuvre, et l'un des chefs de mission offrit d'y ajouter 10 000 francs. C'est donc un traitement annuel de 40 000 francs que l'on assure à ceux qui consentent à s'expatrier, cela sans compter les fruits qu'ils en tireraient pour leur formation médicale et leur avenir.

Il y a peu de demandes de la part des médecins belges, et un peu plus de la part des étrangers. Quatre ou cinq médecins cependant ont déjà été attachés à diverses missions du Congo.

En France, depuis 1923, a été fondée l'*Œuvre du bon Samaritain* qui se compose de deux sections : ceux qui partent pour les missions en qualité de médecins, de pharmaciens ou d'infirmiers, et ceux qui travaillent dans leur patrie à procurer des adhérents à l'œuvre ou à leur procurer des secours. L'idée est excellente, mais ce n'est encore qu'une idée. On attend la réalisation.

A Lille, en 1926, ont été fondés sous l'impulsion du R. P. Loiselet, jésuite, docteur en médecine, et ancien missionnaire à Madagascar et en Syrie, des séries de cours de vacances pour les candidats aux missions. L'essai a réussi et les élèves, religieux et religieuses, sont venus nombreux. L'Université catholique de Paris est entrée en 1928, dans la même voie. Ajoutons que le P. Loiselet a organisé le ravitaillement en remèdes des missions.

C'est en Allemagne que le mouvement médical a été organisé et lancé le plus solidement. Dès 1921, plus de 100 médecins se groupèrent en association à Aix-la-Chapelle — et leur exemple a été suivi depuis, à Wurzbourg, à Cologne et à Berlin — afin de constituer une assistance médicale au service des missions. Un appel fut lancé au public, dans lequel on lisait : « L'association recueille les observations faites par la mission médicale sur la thérapeutique des régions tropicales, et la médecine des pays situés en dehors de l'Europe; elle veille à la formation des médecins missionnaires, prend part à l'instruction du personnel des missions; elle fonde et soutient des hôpitaux, des asiles d'aliénés, des léproseries, etc... »

L'année suivante, le 26 janvier 1922, comme suite à cet appel, une conférence de hauts personnages ecclésiastiques et laïques, se réunit à Wurzbourg, et décida la création d'un institut médical missionnaire rattaché à l'université de cette ville et au célèbre hôpital Julius. Cet institut aurait pour but tout d'abord la formation professionnelle et apostolique de médecins catholiques, hommes et femmes, dans un « home » spécial dirigé par un ecclésiastique, ayant le droit d'admettre et d'exclure les candidats. De plus, il aurait chaque année des cours spéciaux pour les frères et les sœurs missionnaires en vue d'en faire des infirmiers capables. Enfin il organiserait des cours abrégés pour les missionnaires prêtres. Toutes les précautions étaient prises pour ne choisir en vue du doctorat en médecine que des sujets aptes à cette vocation, et pour les maintenir dans ces dispositions. En règle générale, on demanderait aux candidats d'être d'abord agréés par un ordre ou une congrégation missionnaire; et leur formation à la fois religieuse et professionnelle achevée, ils s'engageraient par serment à servir pendant 10 ans la mission envers laquelle ils auraient pris des engagements, faute de quoi ils seraient tenus de lui rembourser une somme proportionnelle aux dépenses qu'ils lui auraient occasionnées. Des médecins diplômés pourraient cependant, suivant les circonstances, s'engager pour une période de moins de dix ans.

Dès le mois de février 1922, sous la direction de deux médecins chefs, 30 religieuses suivaient les cours d'infirmières qu'elles terminèrent au mois de décembre suivant par des examens publics brillamment passés. Un peu auparavant, sous la direction du R. P. Becker, S. D. S., ancien préfet apostolique de l'Assam, on avait inauguré le « home » destiné à préparer les futurs médecins missionnaires, « des médecins, hommes et femmes, qui soient de précieuses forces dans l'œuvre de la propagation de la foi, des médecins, foncièrement catholiques, qui accompagnent les missionnaires sans jamais demander à être dédommagés de leur travail. Arens, *Manuel*, p. 186. Tout un groupe de médecins, hommes et femmes, ayant achevé leurs études, s'offrirent, et le premier à partir, le Dr Fritz Drexler, fut envoyé à la fin de l'année 1924 en Chine, au Kansou oriental, à la disposition de la mission des RR. PP. capucins ». Espérons qu'il sera suivi par beaucoup d'autres. Il y en avait 13 en service en 1924.

Le mouvement donc est lancé, plus rapidement même qu'on n'aurait pu l'espérer, et il promet beaucoup. Ce n'est pas à dire qu'il ne doive rencontrer des difficultés. Il exigera beaucoup d'argent soit pour la formation, soit pour l'entretien d'un corps médical sérieux, soit surtout pour la création et l'entretien des hôpitaux nécessaires, des centaines de millions au moins.

Par ailleurs, il y a des pays où les médecins catholiques ne manquent pas : ainsi, la Syrie avec les anciens élèves de l'université Saint-Joseph. Il en faut dire autant des médecins catholiques formés par l'université l'Aurore de Changhaï.

Dans les vieilles colonies européennes, au Japon, mieux vaudra généralement utiliser les ressources locales, et pousser à la formation de médecins indigènes catholiques. Il y aura des préventions à vaincre, des misères à surmonter, des mécomptes peut-être assez nombreux, des rivalités, des jalousies, des divisions, etc... Tout cela n'est rien en face du bien immense à accomplir, et l'on en viendra à bout, à force de bonne volonté, de sagesse et de patience.

IV. La formation des missionnaires. — Tous les ouvriers dont nous venons de parler, vu leur vocation très spéciale, ont besoin aussi d'une formation appropriée.

1. Les auxiliaires. — Il y a peu de choses à dire sur les *Frères* et les *Sœurs* indigènes. Les conditions d'admission sont les mêmes que partout, celles qui sont prévues dans le Code. La formation soit religieuse, soit professionnelle, leur est souvent donnée, surtout dans les premiers temps, par des religieux ou des religieuses venus d'Europe, et qui leur transmettent leurs traditions. Ils ont souvent à passer, s'ils sont destinés à l'enseignement, des examens officiels. Rien de plus à en dire.

La formation des *catéchistes* varie d'après les pays, et d'un catéchiste japonais on demandera beaucoup plus que d'un catéchiste océanien ou congolais. Parfois c'est le missionnaire lui-même qui forme son auxiliaire. Parfois il y a des écoles, surtout quand le catéchiste doit aussi être instituteur. A Madagascar, ce ne sont pas des individus qu'on réunit à l'école normale, ce sont des ménages. Hommes et femmes reçoivent toute l'instruction nécessaire au travail qu'ils auront à fournir ensemble. Inutile d'ajouter qu'après les avoir formés, il faudra les entretenir dans la vie surnaturelle, contrôler leur activité, les redresser au besoin. Dans certaines missions sont organisées pour eux des retraites qui leur font grand bien.

C'est surtout de la formation des prêtres qu'il faut parler.

II. LES MISSIONNAIRES ÉTRANGERS. — Les prêtres qui travaillent dans les missions ont besoin d'une formation intellectuelle, morale, religieuse, d'autant plus solide qu'ils ne seront pas soutenus par les cadres où vivent nos prêtres d'Europe, qu'ils n'auront pas toujours le moyen de se perfectionner et de se renouveler comme ils le feraient en Europe; qu'ils évolueront souvent dans un milieu singulièrement dangereux, et qu'ils auront à vivre jusqu'au bout sur le fonds acquis pendant leurs années de formation. Aussi l'Église a-t-elle pris toutes les mesures pour assurer à ses futurs missionnaires cette formation, aussi sérieuse que possible.

1° *Formation morale.* — Préalablement l'Église demande, des candidats à l'apostolat lointain, une naissance légitime, une éducation chrétienne, une vie innocente, une santé suffisante, etc.

S'ils entrent dans une famille religieuse ou une congrégation de prêtres séculiers, ils passeront par un noviciat qui dure un an ou deux, pendant lequel ils s'occuperont presque exclusivement de leur vie intérieure. Et ce travail, qui s'exerce sur le dedans, se prolongera pendant les années d'étude. Ils acquerront là un esprit de docilité, d'obéissance à la direction et de leurs supérieurs et de la discipline ecclésiastique. Si le fond de cette formation est partout le même, les modalités varieront avec les sociétés. Voir la lettre de S. S. Pie XI aux supérieurs des Instituts religieux, sur la formation de leurs jeunes gens et des aspirants aux missions. Lettre *Unigenitus Dei*, 19 mars 1924, *Acta apostolicæ Sedis*, t. XVI, p. 133-148.

2° *Formation intellectuelle.* — La formation intellectuelle ne se distingue pas de celle du clergé en pays chrétien. Elle comporte :

1. Des études primaires ou classiques pendant lesquelles, suivant le canon 1364 du *Codex Juris canonici* on enseignera d'abord la religion, selon que le comportera l'âge des élèves, puis la langue latine et la langue maternelle, ensuite, les autres branches d'études et connaissances que demande toute formation générale, et la situation des étudiants ecclésiastiques dans les pays où ils devront exercer leur ministère. Léon XIII disait dans son décret *Auctis admodum* du 4 novembre 1892 : qu'ils suivent le « cours régulier des études ». Et Pie X, le 7 septembre 1909 : « qu'ils s'adonnent aux études primaires et secondaires telles qu'elles se font dans les divers pays, de telle sorte que leur cycle d'études soit autant que possible le même que celui des étudiants laïques. » Donc les enfants des séminaires et maisons semblables suivront les programmes ordinaires et d'habitude passeront les examens qu'on passe ailleurs. Rome l'exige, et les congrégations romaines refusèrent les adoucissements que leur demandèrent divers supérieurs d'ordres. La loi est générale et vaut pour les candidats aux missions.

2. Les études philosophiques et théologiques sont réglées par le canon 1365 dont voici le texte : « § 1. Que les élèves consacrent au moins deux ans à l'étude de la philosophie et des sciences annexes. § 2. Que le cours de théologie dure au moins 4 ans, et qu'il comprenne, outre la théologie dogmatique et morale, l'étude de l'Écriture sainte, de l'histoire ecclésiastique, du droit canon, de la liturgie, de l'éloquence sacrée et du chant ecclésiastique. § 3. Qu'il y ait également des cours de théologie pastorale avec des exercices pratiques de catéchisme aux enfants et aux autres, de confession, de visites aux malades, d'assistance aux moribonds. » Ces prescriptions sont également universelles.

Mais, en ce qui concerne les missionnaires, le pape Benoît XV, dans sa lettre *Maximum illud*, insiste d'une manière spéciale. « Pour le missionnaire, dit-il, avant qu'il n'aborde l'apostolat, qu'on le prépare avec soin en dépit de ce qu'on pourrait dire, à savoir que la connaissance de tant de choses n'est pas nécessaire pour annoncer l'Évangile à des nations si éloignées de la civilisation. Car bien qu'il ne puisse pas y avoir de discussion pour savoir ce qui est le plus utile pour le salut des âmes, de la vertu ou de la science, cependant, si quelqu'un n'est pas muni d'une forte doctrine, il en sentira le déficit pour le fruit de son saint ministère. Souvent, en effet, il manquera de livres, de professeurs ou de docteurs qu'il puisse consulter, quoique cependant, il doive répondre aux questions qu'on lui fera ou aux objections parfois difficiles qu'on lui opposera, particulièrement s'il se trouve parmi une population où les études scientifiques soient en honneur; et, dans ce cas, il ne conviendrait certes pas que les messagers de la vérité fussent inférieurs aux ministres de l'erreur. » Il est bon de se souvenir que le missionnaire aujourd'hui peut rencontrer partout des ministres protestants, sortis des universités d'Europe ou d'Amérique.

Tel est également l'enseignement de Pie XI dans sa lettre *Unigenitus Dei*.

3° Quant à *la formation professionnelle*, le pape Benoît XV l'indique également dans la lettre *Maximum illud*, quand il insiste sur l'étude des langues des pays de mission.

Ici, contrairement à ce qui a lieu pour les études précédentes, il n'y a pas de direction générale, mais chaque congrégation ou séminaire agit suivant les besoins des temps et des lieux.

L'étude de l'anglais et du français est recommandée partout, car à peu près partout ces langues sont parlées. Les missionnaires de Steyl traitent d'une manière spéciale de la géographie et de l'histoire des missions pendant les années classiques; les années suivantes, ils ont des cours de langues, d'ethnologie, ou des cours d'infirmiers. Les pères du Saint-Esprit renseignent sur l'hygiène tropicale. Les pallottins font des cours d'ethnographie adaptée aux missions. Les bénédictins de Sainte-Odile en ont sur les missions, le droit colonial, l'hygiène, la comptabilité. Les pères blancs ajoutent aux six années de philosophie et de théologie, une septième année de préparation immédiate pendant laquelle de vieux missionnaires leur enseignent la catéchèse et la pastorale des missions, le droit colonial. Les jésuites parfois envoient entre leur philosophie et leur théologie les jeunes gens qu'ils destinent aux missions, faire sur place un stage de deux ou quatre ans dans une des stations de la mission; là ils enseignent les enfants, apprennent les langues, s'initient à l'apostolat direct.

Cette triple formation, pour les congrégations ou séminaires d'Europe, se donne dans des maisons spéciales ou collèges, dépendant de la Propagande ou de la Congrégation pour l'Église orientale, fondés au cours des derniers siècles à Rome et ailleurs, et

en Orient même. Nous les avons énumérés plus haut.

III. LES PRÊTRES INDIGÈNES. — 1° *Les séminaires. Un mot d'histoire.* — Les jeunes indigènes, qui désirent entrer dans nos congrégations ou nos séminaires, sont élevés et formés dans les noviciats, juvénats et scolasticats, selon toutes les normes de leur institut. Les anciens missionnaires, et spécialement les jésuites de Chine ont essayé un peu tous les systèmes : commencer sur place la formation des novices, puis les envoyer en Europe, les y envoyer dès le début, ne pas les y envoyer du tout. Aujourd'hui en général, quand les ordres religieux sont solidement établis en pays de mission, la majorité des novices indigènes est instruite sans sortir du pays. Mais il y a des exceptions nécessaires.

Quant aux séminaires séculiers, les jésuites avaient les leurs au Japon ; mais ils n'ont pu en avoir en Chine, ni au Maduré. La question de la formation des clercs a toujours été chez eux discutée, les Pères portugais de Macao n'acceptant que l'idée de séminaires selon la norme du concile de Trente, ceux de Pékin rêvant un tout autre système : celui de prendre des lettrés âgés et sûrs, auxquels on conférerait le sacerdoce avec la faculté d'user d'une liturgie chinoise. Le projet ne fut jamais exécuté. Par contre, des concessions très larges d'Alexandre VII permirent (1659) d'ordonner des clercs ne sachant que *lire* le latin, juste ce qu'il faut pour prononcer correctement les formules liturgiques et sacramentelles.

C'est moyennant ces indults que l'on put avoir dans la Chine et l'Indochine, au XVIII[e] siècle, un certain nombre de prêtres indigènes, plus riches de vertus que de science, mais capables de maintenir la foi en dépit des persécutions. Quant à ce qu'on appelle des séminaires, ce qu'on peut décorer de ce nom, se réduisait, dans ces missions elles-mêmes, à de très petits groupements, de vie précaire et toujours menacés.

Alors on songea à avoir des séminaires au loin et même en Europe. A quoi l'on voyait des avantages : c'était soustraire les candidats à l'influence fâcheuse de leur milieu païen et leur donner plus facilement une mentalité chrétienne. Déjà les missions du Proche Orient et même de l'Inde, avaient envoyé des sujets, dès le XVII[e] siècle au Collège de la Propagande. En 1729, Don Mathieu Ripa, ancien missionnaire de Chine, fonda à Naples le collège chinois de la Sainte-Famille. Une congrégation de prêtres en assurait la direction. Le collège dura plus d'un siècle ; plusieurs papes lui témoignèrent une faveur spéciale, et il fournit un certain nombre de missionnaires. Il n'arriva cependant jamais à une véritable prospérité. Il végéta et finit par se transformer en une école pratique pour l'étude des langues orientales.

Au XIX[e] siècle, alors que les missions d'Afrique suscitaient un vif intérêt, divers essais furent tentés pour créer des écoles en faveur des enfants africains. Tous échouèrent. En 1850, le *Collegio dei Mori* ou *Institut des jeunes nègres detta Palma*, créé à Naples par Don Giovanni Olivieri et le franciscain Louis de Casoria ; en 1860, l'école des nègres de D. Nicolas Mazza à Vérone ; en 1866, le *Collège Saint-Barnabé*, ouvert à Marseille pour les jeunes Gallas par le futur cardinal Massaja ; en 1867, l'école du Caire créée par Danielo Comboni fondateur du séminaire de Vérone ; en 1880, celle de Malte, œuvre du cardinal Lavigerie... Toutes ces créations échouèrent.

La conclusion qui s'impose, c'est que c'est sur place, en plein pays de mission que doit se faire, sauf exception, l'éducation des futurs prêtres indigènes. En fait les prêtres chinois, annamites, philippins, indiens qui ont été ordonnés aux XVII[e], XVIII[e], XIX[e] siècles, ont presque tous été formés dans leur propre patrie et parfois dans quelles conditions ! C'est le système aujourd'hui suivi partout.

2° *Les séminaires généraux.* — Il y a trois sortes de séminaires en pays de mission : ceux, petits et grands, des diocèses et vicariats particuliers, les séminaires régionaux qui répondent aux besoins d'Églises voisines (ainsi celui de Tananarive pour tout Madagascar), et les séminaires généraux où les élèves viennent d'un grand nombre d'Églises. De ces derniers, trois sont à signaler.

Celui de Poulo-Pinang (péninsule Malaise), remonte à 1664. D'abord établi à Juthia, dans le Siam, où il resta plus d'un siècle, il fut par suite des incursions des Birmans, transporté d'abord à Chantaboun, puis à Hatien en Cochinchine, puis à Virampatnam près de Pondichéry. Fermé en 1805, par suite de la ruine du séminaire de Paris, il fut trois ans plus tard réouvert dans l'île de Pinang, près du détroit de Malacca. Il a formé des centaines de prêtres surtout chinois et annamites, parmi lesquels plus de cent martyrs. En 1918, il comptait 78 séminaristes et 118 en 1927, venus de toutes les Églises confiées aux prêtres du séminaire de Paris.

Le séminaire de Kandy, à Ceylan, fut fondé par Léon XIII, pour les diocèses de l'Inde anglaise qui n'avaient pas de séminaire propre et pour les séminaristes d'élite de l'Inde entière. Il fut confié aux jésuites belges. Le nombre des élèves monta jusqu'à 120. Il se maintint à 70 pendant la guerre, puis remonta ; il est aujourd'hui d'une centaine. Sur environ 259 prêtres donnés à l'Église de l'Inde, il y a 4 évêques.

Le séminaire de Puthempally, au Malabar, est sous la direction des pères carmes. Sa première fondation remonte à 1764. En 1886, il fut transféré de Vérapoly à Puthempally, par le vicaire apostolique Bernardino Buccinelli, O.C.D. Deux ans après, la Propagande l'érigea en séminaire central pour les rites latin et syriaque et le prit sous sa juridiction. En 1926, il comptait 156 étudiants venus d'Ernakulam, Changanacherry, Trichur, Kottayam, et aussi de Cochin et de Méliapour.

En 1843, fut fondé à Ghazir par les jésuites de Syrie, un séminaire ouvert à tous les rites orientaux. Il s'agissait de relever le clergé indigène. En 1875, il fut transporté à Beyrouth, où il constitue la Faculté de philosophie et de théologie. De 1911 à 1914 il avait eu 71 grands séminaristes et 154 petits. Fermé en 1914 à cause de la guerre, il rouvrit en 1919 avec 25 élèves. En 1926 il avait en tout 85 internes : arméniens, maronites, melchites, syriens, latins, etc., et moines externes. Depuis sa fondation jusqu'en 1924, le séminaire Saint-François-Xavier avait donné aux diverses Églises de l'Orient trois patriarches, 25 évêques et environ 300 prêtres.

3° *Situation actuelle.* — Il va sans dire que ces séminaires généraux ne peuvent suffire à tout. Aussi grands et petits séminaires se multiplient. On en peut juger par cette progression : 1906, 1913, 1918, 1923, 129 séminaires, 132, 187, 279 ; 4 720 élèves, 4 906, 6 436, 9 599.

Les deux séminaires sont souvent juxtaposés sous le même toit. Quand ils sont plus importants ils ont chacun leurs immeubles. Rarement, comme à Bombay, les aspirants au sacerdoce ne sont pas groupés à part : ils suivent les cours du collège de la mission et vivent avec les autres élèves ; le plus souvent quand ils n'ont pas de professeurs à eux, il n'y a que les classes de communes. Pour tout le reste, ils sont à part.

Le tableau suivant, col. 1919, donnera le nombre et l'état des séminaires dans les missions païennes, en 1918 et 1923 (Arens, p. 253).

4° *Les études.* — Les souverains pontifes ayant posé comme principe que les prêtres indigènes doivent être, autant que possible, aussi bien formés que les Européens, capables par conséquent d'arriver à toutes les charges, y compris l'épiscopat, le temps des

Petits séminaires :

	1918		1923	
	Établissements	Élèves	Établissements	Élèves
Japon et Corée	1	6?	7	197
Chine	48	1 872	73	2 389
Indochine	15	1 413	19	2 207
Indes orientales néerlandaises	—	—	2	21
Indes et Ceylan	14	534	26	1 122
Philippines	—	—	—	—
Afrique septentrion.	1	17	11	86
Afrique centrale ...	8	355	28	1 027
Afrique méridionale.	—	—	2	34
Iles africaines	1	12	7	153
Amérique septentr.	?	?	?	4
Amérique centrale ..	?	?	—	—
Amérique méridion.	?	?	4	81
Australie	1	?	—	—
Océanie..........	1	70?	3	72
	90	4 279	182	7 393

Grands séminaires :

	1918		1923	
	Établissements	Élèves	Établissements	Élèves
Japon et Corée ...	5	205?	6	110
Chine	41	576	39	634
Indochine	13	609	13	522
Indes orientales néerlandaises	—	—	—	—
Indes et Ceylan ..	17	625	16	607
Philippines	—	—	—	—
Afrique septentrion.	2	30	7	85
Afrique centrale. ..	9	93	9	133
Afrique méridionale				7
Iles africaines	1	11	1	24
Amérique septentr.	?	2	2	38
Amérique centrale.	?	-	-	2
Amérique méridion.	?	?	2	26
Australie	?	?	-	—
Océanie	3	6	2	18
	91	2 157	97	2 206

études sommaires qui donnaient seulement de bons prêtres catéchistes est passé, et, partout où on le peut, les séminaires des missions suivent les normes posées par le Saint-Siège, et fixées par le droit canonique. A cela près, la variété reste grande entre les séminaires.

Dans l'Inde, à Mangalore, le cours des études dure neuf ans, dont deux sont donnés à la philosophie et quatre à la théologie, le reste, aux humanités : le programme est calqué d'aussi près que possible sur celui de l'Université grégorienne. De même à Kandy, quatre ou cinq ans d'études classiques, trois ans de philosophie, quatre de théologie. Le séminaire a le droit de conférer les grades, y compris celui de docteur. Le premier docteur a été reçu en 1927. A Puthempally, les élèves viennent munis de leur diplôme anglais de matriculation, et déjà habitués au latin. Les cours durent six ans et demi, et embrassent toutes les sciences ecclésiastiques et autres : deux ans de philosophie, et deux de théologie. Les cours sont tous en latin. En dehors de là, les élèves parlent anglais, et malabar par exception. En Birmanie, les enfants passent cinq ans à l'internat de Mulmein où on éprouve leur vocation. Ceux qui en sont jugés dignes vont ensuite à Pinang où ils continuent l'étude du latin pendant un an, et font quatre ans de philosophie et de théologie. Ils retournent alors en Birmanie faire chez un missionnaire un stage d'un an pendant lequel ils portent l'habit ecclésiastique, aident le prêtre pour la prédication et le catéchisme, et apprennent l'anglais qui est indispensable aujourd'hui à tout ecclésiastique. Ils reçoivent pendant l'année la tonsure et les ordres mineurs et retournent passer une année à Pinang où ils suivront des cours de pastorale et se prépareront à leur ordination.

Dans l'Indochine, chaque province annamite possède une école ecclésiastique, où des jeunes gens d'un bon naturel et bien doués sont reçus de 10 à 13 ans, et apprennent la lecture des caractères chinois, les éléments du latin, le plain-chant et le service de la messe. Après 6 ou 7 ans, le père choisit les meilleurs qu'il envoie au petit séminaire où, également pendant 6 ou 7 ans, ils continuent leurs études latines d'après le programme et les règlements des séminaires de France adaptés aux coutumes locales. On les envoie ensuite chez un missionnaire, comme catéchistes ou auxiliaires, pour s'initier à leur futur ministère, puis, s'ils donnent satisfaction, au grand séminaire suivre un programme d'études analogue au programme de nos séminaires d'Europe, et ils seront ordonnés à l'âge de 28 ou 30 ans.

A Poulo-Pinang avant les décrets de Pie X, les cours duraient sept années, dont quatre pour l'étude du latin, de la littérature et de l'éloquence sacrée, et trois pour la philosophie et la théologie, en plus des notions les plus importantes de mathématiques, géographie, sciences naturelles, physique, pendant les quatre dernières années. Aujourd'hui six années sont consacrées à la philosophie et à la théologie.

Le système d'interrompre les études pour un stage dans la vie active prévaut dans quantité de missions. Mais le moment de cette interruption varie avec les pays. Tantôt le séminariste va faire ce stage comme surveillant ou professeur dans un collège, tantôt comme catéchiste auprès d'un missionnaire. Le but de cette institution est de mieux faire connaître les ressources de chacun, et de l'éprouver avant la démarche définitive. C'est la pratique du Japon, de la Chine, de l'Indo-Chine, de Madagascar et de plusieurs missions d'Afrique.

En Chine, les missionnaires font faire aux enfants les mieux doués et offrant de sérieuses marques de vocation, de bonnes études primaires; puis ils les envoient au petit séminaire, où ils apprennent le chinois, la littérature indigène, les anciens auteurs classiques avec les premières connaissances de latin, physique, géographie, astronomie, remplaçant souvent dans les hautes classes, l'étude du chinois par celle du latin. Ensuite, après deux ans de philosophie, ils vont pendant deux ou trois ans en pleine mission comme maîtres dans une école de garçons, ou catéchistes, et reviennent pendant trois ans au grand séminaire se préparer à la prêtrise. Dans certaines missions, on attache une très grande importance aux études chinoises. Dans d'autres, une large place est faite aux langues européennes, anglais ou français.

A Madagascar, entre les deux années de philosophie et les quatre de théologie, s'intercale une « régence » de deux ans, dans les collèges et les écoles de la mission. La santé même des jeunes malgaches y est intéressée.

Les Pères Blancs, en Afrique, ont, dans les localités les plus importantes de chaque mission, une école préparatoire où ils envoient jusqu'à l'âge de 15 ans les enfants les mieux doués, pour un enseignement primaire assez étendu et l'étude approfondie de la langue indigène. Une seconde sélection envoie l'élite au petit séminaire. Là, pendant cinq ou six ans, avec leur langue maternelle et celle de la puissance européenne à laquelle appartient leur pays, ils étudient surtout le latin et aussi l'histoire, la géographie, les mathématiques, les sciences naturelles, le chant et la musique; en même temps ils se livrent à quelques travaux manuels. Au grand séminaire, cinq ans d'abord sont consacrés à la philosophie, aux sciences naturelles, à la théologie dogmatique, aux langues, à l'Écriture sainte, à la liturgie, après quoi, les élèves reçoivent la tonsure et les ordres mineurs. Ils vont alors pendant deux ans sous la direction d'un missionnaire s'exercer à la pratique de l'enseignement, puis retournent au séminaire pour trois ans, où ils étudient le droit canon, la morale, la prédication, et enfin ils sont ordonnés prêtres après une préparation de 17 années.

Dans les grands séminaires orientaux dirigés par des Européens, le cycle scolaire, après six ou huit ans d'études classiques, en comporte au moins six d'études supérieures, philosophie et théologie. On enseigne le latin, mais surtout la langue orientale en usage dans le rite ou la nation, l'histoire orientale, la théologie des Pères orientaux, etc. A Beyrouth, depuis 1881, la faculté confère les grades de docteur en philosophie et en théologie. Dans les séminaires diocésains, où se forme le clergé rural et marié, la formation consiste seulement à apprendre les fonctions sacerdotales, la lecture de la langue liturgique, la langue courante du pays, les rubriques, le chant et une théologie ordinairement élémentaire.

III. LES MISSIONS. — Nous donnerons, dans cette troisième partie, un tableau sommaire des missions telles qu'elles se présentent aux environs de 1928.

Nous utilisons encore ici le *Manuel* du P. Arens qui nous fournit la statistique de 1923, les *Missiones catholicæ*, qui malheureusement n'ont pas paru depuis 1922 et s'en tiennent aux missions de la Propagande, les relevés faits par M. P. Lesourd dans la *Revue d'Histoire des missions*, à partir du 1er mars 1926, et le *Petit atlas des missions* de Mgr Boucher.

Nous prenons pour cadre celui de la Propagande, mais en tenant compte des missions relevant des autres congrégations. I. Missions d'Europe. II. Missions d'Asie (col. 1924). III. Missions d'Afrique (col. 1938). IV. Missions d'Amérique (col. 1946). V. Missions d'Océanie (col. 1949).

I. Missions d'Europe. — Elles se divisent en trois groupes : celles du Nord, celles du Sud-Est, celles des États russes.

1. Missions du Nord. — Elles sont un reste, comme un organe témoin, des missions en pays protestant, au temps où de la Propagande dépendaient l'Angleterre, l'Écosse, la Hollande, etc., etc.

1° *Vicariat apostolique de Suède*, fondé en 1783, pour toute la Scandinavie. Il est confié au clergé séculier. 450 000 kmq., 5 800 000 hab. et seulement 3 100 catholiques. La Suède avait été évangélisée au cours du IXe siècle par un moine français, saint Anschaire († 865) et avait passé au luthéranisme au XVIe siècle, sous Gustave Wasa.

2° *Vicariat apostolique d'Oslo.* La mission de Norvège, séparée en 1868 de la Suède, devint vicariat en 1892. Il est confié au clergé séculier. Évangélisée également par saint Anschaire, la Norvège passa en même temps que la Suède au luthéranisme. Ses neuf évêques moururent sur l'échafaud, ou en prison, ou en exil. 823 000 kmq., 2 690 000 hab., 3 200 catholiques.

3° *Vicariat apostolique de Danemark;* préfecture en 1868, vicariat en 1892. Confié aux prémontrés. Comprend le Danemark et, depuis le traité de Versailles, le Schleswig septentrional. Il a 42 000 kmq., 3 268 000 hab., 20 152 catholiques.

4° *Préfecture apostolique de Reykjavik en Islande.* 164 285 kmq., 97 800 hab. Elle a été confiée en 1923 aux pères de la Compagnie de Marie du bx Grignion de Montfort. 150 catholiques seulement.

5° *Vicariat apostolique d'Helsingfors*, érigé en 1920 et confié aux prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin; comprend la Finlande, un pays de 325 000 kmq. avec 3 300 000 hab. en majorité luthériens et 2 000 catholiques. Détaché de la Russie en 1917 avec les autres États baltes.

6° *Vicariat apostolique de l'Allemagne septentrionale*, fondé au XVIIe siècle, après la Réforme, pour tous les pays du Nord, Suède, Norvège, Saxe, Poméranie et Danemark; ne comprend aujourd'hui que les trois villes libres, Hambourg, Brême et Lubeck, le Mecklembourg (Strelitz et Schwerin), et les républiques d'Eutin et de Lippe. Confié au clergé séculier, il dépend de l'évêque d'Osnabrück (Hanovre) qui en assure l'administration. Il comprend 2 292 937 hab. et 104 423 catholiques.

7° *Préfecture apostolique du Schleswig-Holstein*, détachée en 1868 du vic. ap. de l'Allemagne du Nord et diminuée de sa partie septentrionale en 1921, dépend également d'Osnabrück. 1 524 569 hab. et 47 321 catholiques.

Note. — Relèvent aussi de la Propagande :

1. L'abbaye de *Saint-Maurice* d'Agaune dans le Bas-Valais, en Suisse, fondée en 526. Chanoines réguliers de Latran. 4 500 hab., tous catholiques.

2. Le diocèse de *Gibraltar*, vicariat en 1806, diocèse en 1910. Bénédictins anglais. 25 760 hab., 15 000 catholiques.

II. Missions du Sud-Est. — Ce sont les missions de la péninsule des Balkans, où se mêlent les races et les religions. Missions *ad infideles*, à cause des musulmans, mais où l'on travaille surtout sur les catholiques latins et les schismatiques orientaux.

1° *La Yougoslavie*, union de la Serbie, du Monténégro et de quelques provinces méridionales de l'ancien empire austro-hongrois. 248 000 kmq., et environ 12 millions d'hab., dont 47 p. 100 grecs orthodoxes, 11 p. 100 musulmans, et 3 p. 100 protestants; 30 p. 100, soit 5 000 000, catholiques du rite latin et quelques-uns du rite grec. En tout 17 archevêchés ou évêchés de rite latin et un évêché de rite byzantin.

Parmi ces divers sièges, dépendent de la Propagande :

1. *En Serbie*, diocèse d'*Uskub* (Scoplje), évêché dès le IVe siècle. Clergé séculier. 1 000 000 d'hab. et 15 000 catholiques.

2. *En Bosnie*, archevêché de *Sarajevo* (Vrhbosna). Fondé en 1881. Clergé séculier. 1 800 000 hab. et 400 000 catholiques.

3. *En Bosnie*, diocèse de *Banjaluka.* Fondé lui aussi en 1881. Confié aux franciscains. 583 000 hab. et 66 000 catholiques.

4. *En Herzégovine*, diocèse de *Mostar*, 1881. Clergé séculier. 198 880 hab. dont 94 443 catholiques. Nombreux musulmans.

5. *Dans le Monténégro*, le diocèse d'*Antivari*, fondé en 451, appartient aussi au clergé séculier et compte 300 000 hab. dont seulement 5 469 catholiques.

2° *L'Albanie.* Petit État de 30 000 kmq., avec

850 000 hab. dont 600 000 musulmans, 160 000 grecs orthodoxes et 90 000 catholiques localisés au nord du pays. On y compte deux archevêchés.

Archevêché de Sculari, fondé en 1867, et comprenant 34 820 catholiques, avec trois évêchés suffragants : *Sarda* (Sappa) qui date de 1062 et compte 14 925 catholiques; *Alessio*, de 1385, avec 8 357 catholiques; *Pulati*, de 1602, avec 15 400 catholiques.

Archevêché de Durazzo, qui date du v[e] siècle et est rattaché directement au Saint-Siège.

Enfin. une abbaye *nullius*, Saint-Alexandre d'Oroschi ou des Mirdites.

En 1920, a été nommé en Albanie un délégué apostolique.

En Albanie travaillent les franciscains et les jésuites. Ces derniers dirigent le séminaire pontifical de Scutari.

3° *La Roumanie* groupe sur 293 000 kmq., la presque totalité des Roumains, soit 17 millions dont 2 930 000 catholiques de rite latin ou de rite slave, 11 690 000 orthodoxes, 1 480 000 protestants, 830 000 juifs et environ 44 000 musulmans.

On y compte 6 archevêchés ou évêchés du rite latin, 4 archevêchés ou évêchés du rite slave-roumain et depuis 1922, le vicariat apostolique de *Targul-Siret* en Bukovine pour le rite ruthène.

De ces divers sièges, deux seulement relèvent de la Propagande, tous les deux confiés au clergé séculier : l'archevêché de *Bucarest*, en Valachie et Dobrondja. fondé en 1883 et qui compte 75 000 catholiques et celui de *Jassy*, en Moldavie, fondé en 1884 et comprenant 100 000 catholiques;

4° *La Bulgarie* a une étendue de 103 186 kmq., avec 4 909 000 hab. en majorité bulgares, c'est-à-dire de race finnoise, mélangés d'éléments slaves, et de religion orthodoxe. Il n'y a que 40 000 catholiques. Un seul diocèse, celui de *Nicopolis*, confié aux passionistes, fondé en 1724, rattaché directement au Saint-Siège, et comprenant 14 828 catholiques. Le vicariat apostolique de *Sofia* ou Philippopoli remonte à 1756, dépend des capucins et compte 21 000 catholiques.

5° *La Grèce*, agrandie de la Macédoine, de l'Épire du nord et de la Thrace occidentale, mesure 140 000 kmq. et compte 5 millions d'habitants, avec une petite minorité catholique, répartie en deux archevêchés, administrés par le clergé séculier.

Celui d'*Athènes*, fondé en 1874, et comprenant 20 000 catholiques, et celui de *Corfou, Zante et Céphalonie* qui date de 1386, et comprend 7 000 catholiques.

Cinq évêchés : *Candie*, fondé en 1874, appartient aux capucins et n'a que 800 catholiques; *Naxos, Tinos et Mikonos* qui remonte au XIII[e] siècle, dépend ainsi que les trois suivants du clergé séculier et possède 4 070 catholiques; *Syra*, fondé en 1350, et comptant 11 000 catholiques; *Santorin*, remontant à 1204, 600 catholiques; *Chio*, du XIII[e] siècle, avec 4 000 catholiques. La préfecture apostolique de *Rhodes* et du Dodécanèse, créée en 1897, confiée aux franciscains, ne possède que 500 catholiques.

A citer aussi quoique ne dépendant pas de la Propagande les vicariats apostoliques de *Thessalonique*, créé en 1926, de *Macédoine* (1883) et de *Thrace* (1883) pour les catholiques de rite grec-bulgare.

6° *La Turquie d'Europe*, confiée depuis 1868 au clergé séculier, ne garde guère que la Thrace orientale et Constantinople, 27 000 kmq., 1 500 000 habitants et 45 400 catholiques, avec un vicaire patriarcal, délégué apostolique pour les rites orientaux, 18 paroisses, dont 8 à Constantinople, et 9 stations de missions (1922).

III. RUSSIE D'EUROPE ET D'ASIE. — L'Union des Républiques socialistes soviétiques qui depuis 1922 a remplacé l'empire russe, même après la perte de la Pologne, des États baltes et d'une partie de la Bessarabie, mesure encore 4 500 000 kmq. et compte 115 millions d'habitants. L'Église orthodoxe, au service de l'État, n'existe plus officiellement. Mais l'Église catholique qu'elle entravait n'en est pas plus libre. Tout édifice de culte doit être loué à l'État. Tout enseignement religieux est interdit jusqu'à l'âge de 18 ans... Quelques prêtres vivent encore en Russie. Les évêchés de Mohilew, Kamenietz, Minsk, Tiraspol, ont été conservés, mais leurs titulaires sont ou morts ou en exil. Le jour où la liberté sera rendue, l'ancien empire russe, avec ses annexes d'Asie, formera un des plus vastes pays de missions qui soit au monde. Pour le moment, il n'y a rien.

La Sibérie (12 000 000 kmq.). Sur 20 000 000 d'habitants, il peut y avoir 800 000 indigènes, tatars, finnois, samoyèdes, toungouzes, kalmouks, etc., tous infidèles ou peu s'en faut. Le reste est composé de russes, avec des colonies polonaises, formées le plus souvent de déportés (150 000). Mission très difficile à cause de l'éparpillement des fidèles et rendue plus malaisée encore par le mauvais vouloir des autorités soviétiques. L'administration tsariste, d'ailleurs, n'était guère plus libérale. En 1920, fut fondé un vicariat apostolique, dont le titulaire vit à Karbin et ne peut pénétrer sur le territoire. De 1923 date le diocèse de Vladivostock. Les franciscains polonais ont dans cette ville un séminaire.

Dans le reste de l'Asie russe, Caucase, Géorgie, Arménie, Turkestan, peuplés de musulmans et de chrétiens schismatiques, l'Église n'a pas encore pu fonder de missions.

II. MISSIONS D'ASIE. — Nous passerons en revue : le Proche Orient, l'Inde, l'Indochine, les États malais avec les Indes néerlandaises, la Chine et le Japon.

I. LE PROCHE ORIENT, L'ASIE MUSULMANE. — Par le Proche Orient nous entendons l'Asie mineure, l'Arménie, la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine, l'Arabie, la Perse, etc. Il y faudrait ajouter l'Égypte; et, comme, dans ces régions, c'est surtout parmi les chrétiens séparés de l'unité que les missionnaires ont à travailler, l'Abyssinie même devrait être mise dans la même catégorie.

Ce qui caractérise ces régions, ou presque toutes, c'est que, sur un fond plus ou moins épais de population musulmane, se juxtaposent et s'enchevêtrent les Églises chrétiennes ayant chacune son rite, sa hiérarchie, sa langue.

Parmi ces Églises, les unes se sont détachées du centre romain par la voie de l'hérésie. Les chaldéens sont nestoriens. Les arméniens, les syriens jacobites, les coptes, les abyssins sont monophysites et anathématisent le concile de Chalcédoine. Il est intéressant de noter qu'il n'existe plus d'Église arienne. Par opposition à ces hérétiques, les grecs se sont qualifiés orthodoxes. Les grecs *melkites* d'Asie portent ce nom, parce qu'ils suivaient le culte du roi, du *basileus* de Constantinople, en langue syriaque, *melek*, lequel combattait les hérésies. A leur tour les grecs se sont séparés, mais par la voie du schisme.

Dans la suite des temps, de toutes ces Églises, des groupes se sont détachés pour revenir à l'unité romaine et catholique. Groupes peu nombreux, mais qui ont conservé leur rite national et leur langue liturgique. Quant aux maronites du Liban, ils sont fiers de n'avoir jamais abandonné la vérité catholique.

Rite chaldéen, localisé en Mésopotamie; langue liturgique, le vieux chaldéen.

Rite chaldéen syro-malabar : dans l'Inde; langue syriaque.

Rite copte : en Égypte; copte et arabe.

Rite abyssin : en Abyssinie; langue ghéez.

Rite syrien-jacobite : en Syrie et en Chaldée; syriaque et arabe.

Rite arménien : Arménie turque et russe et vaste *diaspora* à travers l'Europe et l'Amérique; langue arménienne.

Rite maronite : au Liban; syriaque et arabe.

Rite byzantin pur : en Grèce, Hongrie, Italie; grec ancien.

Rite byzantin melkite : en Syrie; langue arabe.

Rite slave (Ruthènes, Serbes, Bulgares) : Russie, Pologne, Yougo-Slavie, Bulgarie: langue slavonne.

Rite slave roumain : Roumanie; la langue nationale.

Les fidèles de ces différents rites étant souvent très dispersés, et les rites se mélangeant dans une même région, l'Église a établi ce qu'on appelle la *juridiction personnelle*, les Ordinaires ayant droit sur les fidèles de leur rite, et non sur les autres, du même territoire.

Ces Églises comptent 92 sièges patriarcaux, archiépiscopaux, épiscopaux, une dizaine de vicariats apostoliques ou missions. Un certain nombre de prélats ont juridiction sur les chrétientés orientales éparses en pays latins, Canada, États-Unis, etc. Tous ressortissent à la Congrégation pour l'Église orientale.

Les conversions chez les Orientaux séparés ne sont pas très nombreuses, mais il s'en fait continuellement. Quant aux musulmans, ils restent à peu près inabordables.

1° *Turquie d'Asie*, ou république d'Angora, 727 000 kmq., et 13 millions d'habitants. Elle relève de l'archidiocèse de *Smyrne* qui compte 16 000 catholiques de rite latin. Le gouvernement d'Angora ne cesse de créer les plus grandes difficultés aux missionnaires, lazaristes, dominicains, capucins, assomptionistes, frères des Écoles chrétiennes, sœurs de Saint-Vincent de Paul, sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, oblates de l'Assomption, dont un petit nombre seulement a pu rester dans le pays, et sauver quelques écoles.

La belle mission que les jésuites avaient fondée en 1881 en Petite Arménie (Césarée, Adana, Sivas, etc.) a été complètement détruite par les Turcs durant la grande guerre;

2° *Syrie*. — Bordée par la Palestine au Sud, l'Irak à l'Est, la Turquie au Nord et la Méditerranée à l'Ouest, la Syrie, qui est sous mandat français, a 200 000 kmq et 3 millions d'habitants. Un délégué apostolique réside à Beyrouth : il est en même temps vicaire apostolique d'*Alep*. Son vicariat qui déborde sur la Turquie, comprend 375 000 catholiques dont 250 000 maronites, 100 000 des divers autres rites orientaux et 7 500 du rite latin. Comme instituts religieux établis en Syrie, il faut signaler les jésuites qui travaillent dans le Liban, le Hauran, le Djebel Druze, etc. Leur université Saint-Joseph de Beyrouth, reconnue par le gouvernement français, compte dans son collège et ses diverses facultés de médecine, de droit et de théologie, 1 200 étudiants. Les lazaristes ont leurs deux collèges d'Antoura et de Damas. Les frères des Écoles chrétiennes ont également un collège important à Beyrouth. On trouve encore en Syrie les franciscains, les capucins, les carmes, etc.;

3° *Palestine*. — La Palestine, sous mandat anglais, mesure 23 000 kmq à l'ouest du Jourdain. A l'est la Transjordanie forme un État gouverné par un prince arabe, fils du roi du Hedjaz. 788 000 hab. dont 590 800 musulmans; 125 000 juifs, sans compter les 70 000 attirés par le mouvement sioniste de 1919 à 1925, 37 500 schismatiques, 7 000 protestants, et 33 000 catholiques.

Jérusalem, la Ville sainte, non seulement des chrétiens, mais des juifs et des musulmans, est le siège d'un patriarcat latin, et le centre de la Custodie de Terre sainte confiée aux franciscains depuis le XIIIe siècle.

Il faut signaler encore l'École biblique des dominicains ou école archéologique française, et le séminaire grec catholique de Sainte-Anne fondé par le cardinal Lavigerie et dirigé par les pères blancs. Les assomptionistes s'occupent des pèlerinages et y ont organisé une hôtellerie, N.-D. de France. A citer encore des salésiens de don Bosco, les prêtres de Notre-Dame de Sion, les lazaristes, les bénédictins de Beuron et du Mont-Cassin, etc.; et parmi les religieuses, les sœurs de Notre-Dame de Sion, les sœurs franciscaines missionnaires de Marie, les sœurs de Saint-Vincent de Paul, etc. ;

4° *Arabie*. — L'Arabie compte sur une surface de 3 millions de kmq. 5 ou 6 millions d'habitants, nomades pour la plupart avec quelques sédentaires sur la côte ouest. Elle comprend huit petits États sous le contrôle anglais. Là se trouvent les deux villes saintes de l'Islam, La Mecque et Médine. Le travail apostolique y est des plus difficiles; c'est à peine si le vicariat apostolique d'*Aden* compte dans son immense étendue un millier de catholiques, et étrangers pour un tiers. Ce poste ingrat est tenu par les capucins;

5° *Irak*. — L'Irak ou Mésopotamie, aujourd'hui sous protectorat anglais, comprend entre la Perse, la Syrie et l'Arabie, les vallées du Tigre et de l'Euphrate, 2 850 000 hab. sur 370 000 kmq. Les deux villes principales sont Mossoul, près de l'ancienne Ninive (80 000 hab.) et Bagdad (225 000).

Au point de vue religieux, il semble qu'on se ressent du voisinage de l'ancienne Babel. Les musulmans sont partagés en sunnites et shiites, orthodoxes et sectaires. Les jésidiels passent pour adorer le diable. Il y a 90 000 juifs. Les rites chrétiens sont ceux des jacobites, des chaldéens, des arméniens, sans parler des latins; 50 000 catholiques de rites divers, 22 000 protestants et schismatiques, 363 000 infidèles; le reste est musulman.

Un archevêché latin a été fondé à *Bagdad* au XVIIe siècle. Le prélat, qui est en même temps délégué apostolique pour la Mésopotamie, le Kurdistan et la Petite Arménie, réside à Mossoul. La mission est confiée aux carmes, aux dominicains et aux capucins;

6° *Perse*. — La Perse ou Iran a 1 645 000 kmq. et 9 500 000 hab. à peu près tous musulmans shiites. Il y a 250 000 arméniens schismatiques, et quelques milliers de catholiques. La délégation apostolique comprend l'archidiocèse d'*Ispahan*, fondé en 1629, 3 500 catholiques latins. Ajoutons le diocèse arménien d'Ispahan (1 500 fidèles) et les diocèses syro-chaldéens de *Salmar*, *Sennah* et *Ourmiah*. Les lazaristes français ont la charge de cette mission;

7° *Afganistan*. — Un pays grand comme la France avec 5 ou 6 000 000 d'habitants, tous musulmans farouches. Un indigène qui se ferait chrétien se verrait condamné à mort : l'apostolat catholique y est absolument ignoré. Les afgans ont résisté aux efforts de leur émir pour les moderniser quelque peu;

8° *Béloutchistan*. — A l'extrême pointe sud-orientale des plateaux iraniens; c'est une simple annexe de l'Inde anglaise, région musulmane encore, qui dépend du diocèse de Bombay. Les jésuites y ont quelques stations à Quetta et aux environs.

II. L'INDE. — Pays énorme, vaste comme l'Europe moins la Russie, comptant 320 000 000 d'habitants, le cinquième de la population du globe.

Une Babel linguistique : 150 langues. Une Babel ethnographique : dans les bas-fonds de la population, ceux qu'on appelle les aborigènes, tribus nombreuses demi-sauvages ou à peine touchées par la civilisation; au-dessus, les Dravidiens, surtout dans le Dékan; au-dessus encore, les Iraniens au Nord-Ouest, les Aryens un peu partout, de vieille et profonde civilisation.

Une Babel religieuse : 10 000 000 d'animistes, 11 000 000 de bouddhistes, 70 000 000 de musulmans, 1 000 000 de chrétiens, 20 000 juifs, et, reliques d'un lointain passé, 100 000 parsis, adorateurs du feu, sectateurs de Zoroastre. Tout le reste, hindouistes (216 000 000); l'hindouisme étant quelque chose d'indéfinissable, sans croyance fixe, et beaucoup plus social encore que religieux.

Une Babel sociale avec le système des castes, divisées et subdivisées à l'infini, étanches, tyranniques, résultant non des lois, mais de la coutume. Tout au bas les *untouchable*, les gens sans caste dont le contact est une souillure, puis les castes basses, les castes moyennes, les hautes castes, et tout au sommet les brahmes, véritables divinités sociales.

Une Babel politique : des provinces dépendent directement de l'Angleterre; d'autres sont des protectorats par ailleurs très nuancés; d'autres enfin sont des États à peu près indépendants.

Les conditions faites à l'apostolat sont difficiles. A une population comme celle-là, si elle était chrétienne, il faudrait 320 000 prêtres. Population très inégalement répartie, d'où des différences énormes entre missions. Quilon a 2 000 000 d'habitants, et Allahabad 22 000 000! Le christianisme a contre lui la tradition immémoriale, acceptée et accentuée par le nationalisme qui va s'exaspérant. On a tout dit sur le système des castes, et les conditions qu'il fait au converti, le rejetant loin de la société indienne. Puis l'hindouisme semble satisfaire à tous les besoins d'une âme religieuse : il offre des livres sacrés, une direction ascétique, une mystique, une philosophie, un culte, un sacerdoce, des pratiques extérieures, une vie intérieure de dévotion, de renoncement, etc. On ne peut pas discuter avec l'hindouiste qui n'a aucunement la notion de l'absolu, et accepte toutes les contradictions. Le point par lequel il est abordable, c'est la notion qu'il a de la sainteté. Le christianisme se présentera donc, moins comme une organisation, une Église, un ensemble lié de dogmes, que tout d'abord comme une source de vie intérieure. Le reste viendra ensuite. Tel brahme a été converti par la vie de saint Louis de Gonzague.

L'histoire du christianisme dans l'Inde se réduit aux points suivants : 1° Dans les premiers siècles, fondation des chrétientés dites de Saint-Thomas au sud-ouest de l'Inde, dans le Travancore : origine des églises actuelles syro-malabares; 2° Au Moyen Age, quelques visites de missionnaires franciscains et dominicains, mais qui n'ont laissé aucune trace; 3° L'arrivée des Portugais au début du XVIe siècle et la fondation des premières Églises du *Patroado;* 4° L'apostolat de saint François-Xavier, point de départ des missions de la Compagnie de Jésus; 5° Au commencement du XVIIe siècle, la tentative du P. Robert de Nobili pour entamer la société hindoue en l'attaquant par la tête, par les brahmes; 6° Au commencement du XVIIIe siècle, l'affaire des rites malabars (voir l'article consacré à cette question dans le *Dictionnaire*); 7° Avec la disparition des jésuites vers 1760, le déclin; 8° Au XIXe siècle la reprise des missions, la multiplication des Églises, et la rivalité protestante.

Pour autant qu'on puisse fixer les statistiques toujours un peu mouvantes, on peut dire qu'il y avait en 1905 dans l'Inde 2 351 000 catholique, 2 915 000 en 1920, 3 000 000 en 1922, pour la plus grande partie, massés au-dessous d'une ligne allant de Goa à Madras. Des notices consacrées à ces missions dans les *Missiones catholicæ* de 1922, il appert que partout, c'est dans les castes basses, chez les gens hors caste, chez les non-hindouistes, dans les tribus animistes, que se font les conversions les plus nombreuses. Elles sont rares dans les diocèses portugais où l'on reste sur les positions acquises. A la question posée par la Propagande : « Quels espoirs de progrès? » beaucoup de missions ne répondent rien. Mais un bon nombre de prélats déclarent que la caste est un obstacle redoutable, qu'on ne se recrute bien que par en bas. On note aussi que les difficultés grandissent, et parmi ces difficultés la crise de nationalisme aigu que traverse l'Inde n'est pas la moins inquiétante.

L'Église catholique comprend 11 provinces ou archevêchés avec 44 diocèses, vicariats ou préfectures apostoliques qu'on peut partager en trois régions : celle du Nord, celle du Dékan et celle du Ceylan.

1° *Région du Nord.* — 1. *Archidiocèse de Simla.* — *Simla*, la célèbre station estivale des Indes, située dans le Pendjab, est depuis 1910 confiée aux capucins anglais et belges. Elle ne compte que 2 500 catholiques sur une population de 5 millions d'habitants.

De Simla, dépendent le diocèse de *Lahore* et la préfecture apostolique de *Kafiristan* et *Kashmir*. *Lahore* est également confié aux capucins anglais et belges. Fondé en 1886, il compte 32 000 catholiques sur une population de 15 894 825. Mais la mission est plus ancienne, elle date de l'apostolat du Bx Rodolphe de Aquaviva, S. J., auprès du Grand Mogol, Akbar (1580).

La préfecture de *Kashmir* dans le nord-ouest de l'Inde, a été confiée depuis 1887 aux missionnaires anglais de Mill-Hill : 5 000 catholiques sur 15 millions.

2. *Archidiocèse d'Agra.* — Il a pour suffragants les évêchés d'*Allahabad* et d'*Ajmer*, confiés respectivement aux capucins italiens et aux Français. Ils comprennent : Agra, 10 000 catholiques sur 20 millions d'habitants; Allahabad, 9 000 sur plus de 27 millions et Ajmer 6 580 sur 13 millions. Ajmer date de 1913, Agra de 1886 et Allahabad de 1885. Dans le diocèse d'Agra se trouve Delhy (300 000 hab.), capitale de l'empire et siège du gouvernement anglais. Dans celui d'Allahabad est le grand pèlerinage hindou de Bénarès, sur le Gange.

3. *Province ecclésiastique de Calcutta.* — Elle comprend, outre l'archidiocèse, les évêchés de Ranchi, Patna Dacca, Krishnagar et la préfecture de l'Assam.

L'archidiocèse de *Calcutta*, ancienne capitale de l'Inde anglaise (28 395 000 hab.), confié aux jésuites belges, monte au Nord, dans l'Himalaya jusqu'à Darjeeling, et descend de là jusqu'à la mer. Naguère il comptait jusqu'à 243 000 chrétiens, grâce aux conversions en masse opérées depuis 40 ans chez les animistes de Chota-Nagpore. Le diocèse vient d'être divisé (1927), et l'archevêque ne garde plus que 35 000 catholiques. Tout le reste appartient au diocèse de *Ranchi*, un des mieux organisés qui soient aux Indes.

Ce sont les jésuites américains qu'on trouve au diocèse de *Patna* : 5 600 catholiques sur 25 000 000.

Dans celui de *Krishnagar*, les pères des missions de Milan en ont 16 000 sur 17 400 000.

Les pères de Sainte-Croix à *Dacca*, 17 000 sur 20 000 000. Pas mal de conversions chez les aborigènes.

Ces deux derniers diocèses viennent encore d'être divisés. De Krisnagar a été tiré celui de *Dinajpur*, et de Dacca celui de *Chittagong*.

La préfecture d'*Assam*, confiée après la guerre aux salésiens italiens, pour remplacer les salvatoriens allemands, a 9 000 catholiques sur 8 000 000.

4. *Birmanie.* — La Birmanie faisant partie de l'empire des Indes, nous la laissons à cette place, bien que géographiquement elle se rattache plutôt à l'Indo-Chine. C'est un pays surtout bouddhiste.

Il comprend trois vicariats et une préfecture.

Birmanie septentrionale, capitale Mandalay 11 968 catholiques sur 6 000 000. *Birmanie méridionale*, capitale Rangoon, 63 462 catholiques sur

6 000 000. *Birmanie orientale*, ou V. A. de Toungoo, dont a été séparée la préfecture de *Kengloung* : les deux réunis ont 23 700 catholiques sur 5 000 000. Les deux premiers vicariats appartiennent au séminaire de Paris, et les deux autres missions à celui de Milan.

2° *Région du Dékan.* — Six archevêchés : Goa, Bombay, Verapoly, Ernakulam, Pondichéry, Madras.

1. *Goa.* — L'archevêque a le titre de patriarche des Indes. Il avait, avant 1927, comme suffragants, Damao, Cochin, San-Thomé de Meliapour, et, en Chine, Macao. Damao vient d'être supprimé par suite de l'accord conclu en 1928 entre Rome et Lisbonne. Il passe, sauf quelques parcelles de territoires portugais à l'archidiocèse de Bombay. Avant cette séparation, les diocèses goanais comptaient 609 800 catholiques : 330 750 à Goa, 82 200 à Damao, 112 500 à Cochin et 84 650 à Meliapour.

Diocèses où tout le clergé, sauf les évêques, est indien, mais où l'augmentation de population se fait par les naissances plus que par les conversions.

2. *Bombay.* — Le groupement des diocèses en provinces ayant été fait par congrégations missionnaires, autant que possible, jésuites, carmes, capucins, etc., Bombay a groupé d'abord les diocèses confiés à la Compagnie, sauf Calcutta. Aujourd'hui relèvent de lui, Poona, Mangalore, Calicut, Trichinopoly et Tuticorin.

Bombay a longtemps partagé ses paroisses avec l'évêque goanais de Damao, du fait de la « double juridiction » établie aux Indes, les prélats goanais continuant à avoir droit sur les Églises anciennes des diocèses propagandistes en leur laissant les Églises récentes. Il en résultait un mélange de fidèles et de clergés, qui paralysait la normale administration des diocèses. Cette anomalie a disparu. Le diocèse de Damao a été supprimé, d'où il suit que Bombay, qui n'avait que 37 000 catholiques en a maintenant 131 500. Son territoire s'étend, déchiqueté et irrégulier jusqu'au Beloutchistan. Il compte 13 millions d'habitants et est aux mains des jésuites espagnols qui ont remplacé les Allemands. Mais les Allemands reviennent au diocèse de *Poona*, situé entre Bombay et Goa. 23 600 catholiques sur 11 000 000.

Le diocèse de *Mangalore* fait suite vers le Sud à celui de Goa, et se continue par Calicut. Mangalore a été longtemps administré par les jésuites italiens : il avait, sur 1 250 000 h., 107 000 catholiques, et un clergé indigène nombreux. C'est pourquoi, en 1923, les jésuites se sont retirés pour fonder le diocèse de *Calicut* où presque tout était à faire. 78 400 catholiques sur 2 287 000 hab.; Mangalore a un évêque indien.

Même division, et pour la même raison, entre *Trichinopoly* et *Tuticorin*. Tuticorin, qui garde un évêque jésuite indigène n'a qu'un clergé indien. La mission du Maduré est connue par ses grands collèges universitaires de Trichinopoly et de Palamcottah qui ont plusieurs milliers d'élèves, et par les conversions de jeunes brahmes qui s'y sont opérées. Dans les deux diocèses, 278 000 catholiques sur 6 700 000 habitants.

3. *Province de Verapoly.* — Toute entière confiée aux carmes, elle occupe le sud du Malabar et le Travancore. Verapoly et son suffragant *Quilon* ont respectivement 118 000 et 193 000 catholiques de rite latin, sur 2 250 000 et 2 100 000 habitants.

4. *Province d'Ernakulam.* — Sur le territoire des deux diocèses précédents, habitent les syro-malabars. Longtemps soumis à la juridiction des évêques latins de Verapoly et de Cochin, ils ont été par Léon XIII mis à part, d'abord en deux vicariats ayant un prélat latin, Trichur et Kottayam (1887). En 1896, le même Léon XIII leur donna des prélats de leur race, pour les trois vicariats de *Trichur*, *Ernakulam* et *Changanachery*. Pie X en 1911 restaura le vicariat de *Kottayam* en faveur de la caste des sudistes, l'évêque n'ayant sur ses sujets qu'une juridiction personnelle, sans territoire séparé. Enfin, en 1925, Pie XI éleva les trois vicariats à la dignité de diocèse, avec Ernakulam pour métropole. Le nombre des syro-malabars catholiques est de 154 410 pour Ernakulam, 176 555 pour Changanachery, 34 891, pour Kottayam, et 123 802 pour Trichur. En tout 539 618, en face d'environ 320 000 nestoriens, jacobites ou protestants.

Le clergé diocésain est séculier, mais aidé par les tertiaires carmes de même rite.

5. *Pondichéry.* — La province de Pondichéry est, elle aussi, une terre de vieilles missions fondées par les jésuites dès le XVIIe siècle. Elle est toute entière aujourd'hui aux mains des prêtres des missions étrangères de Paris.

Pondichéry a 139 823 catholiques sur 7 millions d'âmes; *Kumbakonam*, 102 952 sur 3 400 000; *Mysore* (capitale Bangalore), 63 058 sur 7 millions, et *Coimbatore*, 18 238 sur 3 millions. En tout dans la province 354 131. La création d'un diocèse indigène est imminente.

6. *Madras.* — La province de Madras englobe les diocèses de Haiderabad, Nagpur et Vizagapatam. L'évangélisation y est encore très faible : 130 000 catholiques dans un pays qui comprend le tiers de l'Inde.

Madras, la troisième ville de l'Inde. Le diocèse est confié aux pères de Mill-Hill : 58 000 catholiques sur 9 000 000 d'habitants. Les jésuites y ont un collège universitaire récemment fondé. Il faut noter que le diocèse de *San-Thomé de Meliapour* a son centre dans un faubourg de Madras, et s'étend au Sud jusqu'à Pondichéry avec une annexe plus bas, le Tanjore, pris sur le Maduré.

Les missions étrangères de Milan sont dans la grande ville d'*Haïderabad*. Les musulmans, autrefois maîtres du pays, y ont gardé une situation très forte : 38 000 catholiques sur 12 millions.

Les deux diocèses de *Nagpur* et de *Vizagapatam* sont confiés aux pères de Saint-François de Sales d'Annecy : 22 000 et 13 800 catholiques sur 15 et 13 millions d'âmes. Nagpur est un pays pauvre, arriéré, célèbre par la tribu des Thugs ou Étrangleurs. Vizagapatam contient le district de l'Orissa avec son célèbre sanctuaire vichnouite de Diagernatt. Pays farouchement hindouiste et qui vient d'être confié aux lazaristes. Les salésiens sont également à Madras.

3° *L'île de Ceylan.* — Le Tabropane des anciens : 64 000 kmq., 4 700 000 habitants.

Pays en grande majorité bouddhiste, avec de grands sanctuaires et lieux de pèlerinages au centre. Un million d'émigrés tamouls sont hindouistes; 300 000 musulmans, 376 000 catholiques.

L'archevêché de *Colombo* (275 000 fidèles) a pour suffragants *Jafna* (32 000), *Galle* (14 000), *Trincomali* (9 380) et *Kandy* (25 000). Les deux premiers diocèses sont aux oblats de Marie-Immaculée, les deux suivants aux jésuites belges (et italiens) et français, le dernier aux bénédictins de Saint-Silvestre. A Kandy, les jésuites belges dirigent le séminaire pontifical de Léon XIII.

III. L'INDO-CHINE. — L'Indo-Chine comprend 4 parties : la Birmanie rattachée à l'empire des Indes, et dont nous venons de parler, les États malais que nous étudierons avec les Indes néerlandaises. Enfin le Siam et l'Indo-Chine française.

1° *Le Siam.* — Le Siam, 350 000 kmq., 8 à 9 000 000 d'habitants, est une terre bouddhique. Les monastères sont innombrables. Le bouddhisme fait tout pour se rajeunir et calquer l'Église catholique.

Les premiers missionnaires, des Portugais, parurent au xvie siècle et n'eurent pas de succès. Au xviie, Mgr Pallu et Mgr de la Mothe-Lambert y fondèrent la mission française, firent nouer au Siam des relations officielles avec la France. On connaît l'ambassade de 1684, la réception magnifique que lui fit Louis XIV à Versailles, et le sermon prononcé par Fénelon à cette occasion, en la fête de l'Épiphanie. L'expédition pacifique envoyée en retour par la France se termina malheureusement par une lutte où les missionnaires furent victimes. Au xviiie siècle, lors d'une invasion birmane, les Siamois chrétiens, qui s'étaient montrés bons patriotes furent à peu près exterminés, et leur évêque, Mgr Brigot, fut emmené en captivité. De 12 000 chrétiens qu'elle avait, la mission en gardait un millier. Il y eut des heures de persécution dans la suite (1864). Aujourd'hui tout est calme, mais les progrès sont extrêmement lents. Le vicariat compte seulement une trentaine de mille catholiques, encore sont-ils en bonne partie des Chinois ou des Annamites. En 1920 un Carmel a été fondé à Bangkok.

Les salésiens viennent de recevoir au Siam un territoire (1928).

2° *L'Indo-Chine française.* — L'Indo-Chine française compte 803 000 kmq., la France et l'Italie réunies, et dans les 20 millions d'habitants. Les quatre cinquièmes sont Annamites (Annam, Tonkin, Cochinchine).

Mais il y a de plus les Kmers ou Cambodgiens qui eurent jadis une belle civilisation (les ruines d'Angkor), les Shans (Annam du Sud), les Thaïs (Laos), les Moïs ou Khas, aborigènes.

La religion est un mélange de bouddhisme indien et de culte des ancêtres, importation chinoise, le bouddhisme surtout au Cambodge, le culte des ancêtres surtout au Tonkin.

Les premiers missionnaires furent au xvie siècle des dominicains portugais. Mais l'apostolat efficace ne commença qu'avec le jésuite Alexandre de Rhodes. C'est par milliers et milliers que se faisaient les conversions. Expulsé en 1630, il vint en Europe demander des secours et provoquer la création d'un clergé indigène, donc avoir des évêques. Les évêques que le Portugal ne donna pas furent fournis par la France, Mgr Pallu pour le Tonkin, Mgr de la Mothe-Lambert pour la Cochinchine, 1659.

L'histoire de la mission est celle de ses épreuves sanglantes alternant avec des périodes de paix, de ses innombrables martyrs, de la création de son clergé annamite, des interventions armées de la France pour défendre ses droits et exiger l'exécution des traités, mais intervention régulièrement suivie d'une recrudescence dans la persécution. Les plus violentes de ces tempêtes furent celles de Minh-mang en 1833, de Thieu-tri, en 1843, de Tu-Duc en 1867, 1869, 1873, 1885. De 1833 à 1886 on évalue à 90 000 le nombre des chrétiens massacrés. La conquête du Tonkin amena, comme représailles, la mort de 20 missionnaires, 30 prêtres annamites et 50 000 chrétiens.

La paix conclue, le calme revint et l'Église annamite et tonkinoise reprit sa marche en avant.

Aujourd'hui, sauf les vicariats des dominicains espagnols, toutes les Églises sont sous la direction des prêtres des missions étrangères de Paris.

1. *Le Cambodge.* — 2 700 000 hab. Les cambodgiens, descendants des anciens Kmers sont de religion bouddhique, agriculteurs ou pêcheurs, durs à la fatigue, mais paisibles, avec une certaine fierté. Leur capitale, *Pnom-Penh*, est le siège du vicariat apostolique détaché en 1850 de celui de la Cochinchine occidentale : 70 000 catholiques, avec 39 missionnaires européens et 65 prêtres indigènes.

2. *La Cochinchine*, la plus ancienne des possessions françaises, a 57 000 kmq. et 3 500 000 hab. dont 2 600 000 Annamites, le reste Cambodgiens, Chinois, Shans et Malais. Le vicaire apostolique réside à la capitale, *Saïgon*. Cholon tout à côté, est une grosse ville chinoise de commerçants actifs. 84 200 catholiques, 35 missionnaires européens, 90 prêtres indigènes.

3. *L'empire d'Annam.* — 180 000 kmq. et 4 900 000 hab. dont 90 % Annamites. Les autres, les « sauvages », sont les aborigènes, parmi lesquels la tribu bien connue des « Moïs ». Leur religion est un mélange de bouddhisme, de culte des ancêtres et de confucianisme. De petite taille, robustes, actifs, intelligents, vaniteux, agriculteurs et cultivateurs de riz, ils sont aussi très aptes aux travaux industriels.

Deux vicariats apostoliques, celui de *Qui-Nhon*, avec 52 missionnaires français, 85 prêtres indigènes et 67 300 catholiques, et celui de *Hué* avec 69 700 catholiques, 35 missionnaires français et 85 prêtres indigènes.

4. *Le Laos.* — Les laotiens, 3 500 000, se rattachent à la race des Thaïs, du Haut-Tonkin et du Siam, mais fortement métissés par des croisements avec les races voisines. Ils sont apathiques, peu religieux, et cependant très superstitieux, de mœurs très faciles, pratiquant les mariages éphémères. Le vicariat apostolique a son siège à *Nong-Seng*. Il n'y a que 16 250 catholiques. La mission compte 30 missionnaires européens et 3 prêtres indigènes.

5. *Le Tonkin* se partage en deux régions bien distinctes : le *Bas-Tonkin*, très fertile, et qui évolue rapidement avec ses 300 habitants au kmq., tous annamites, ses rivières, ses mines de charbon et ses multiples usines, et le *Haut-Tonkin*, montueux, habité par 500 000 « sauvages » de race thaï, chinoise ou thibétaine.

Au point de vue religieux, le Tonkin comprend les vicariats de Vinh, Phat-Diem, Hung-Hoa et Hanoï, confiés aux Missions étrangères de Paris; de Bui-Chu, Haïphong et Bac-Ninh, sous la direction des dominicains espagnols, et la préfecture apostolique de Langson, évangélisée par les dominicains de la province de France.

Vinh compte 137 514 catholiques avec 29 missionnaires français, 155 prêtres indigènes; *Phat-Diem*, 125 000 catholiques, 36 missionnaires français, 113 prêtres indigènes; *Hung-Hoa*, 35 000 catholiques, 22 missionnaires européens, 33 prêtres indigènes; *Hanoï*, 154 000 catholiques, 36 missionnaires européens, 136 prêtres indigènes; *Bui-Chu*, 300 000 catholiques, 27 dominicains, 160 prêtres indigènes; *Haïphong*, 83 143 catholiques, 19 dominicains, 58 prêtres indigènes; *Bac-Ninh*, 42 500 catholiques, 44 dominicains, 36 prêtres indigènes, *Langson* enfin, 1 280 catholiques, 12 dominicains, 4 prêtres indigènes.

Au total, au Tonkin, 877 432 catholiques, 195 missionnaires européens, 695 prêtres indigènes, 1 446 religieuses et plus de 1 200 catéchistes.

Et dans toute l'Indo-Chine, Tonkin compris, 1 615 000 catholiques en 13 vicariats ou préfectures apostoliques; 389 missionnaires européens, 904 prêtres indigènes, 1 928 catéchistes et 3 182 religieuses dont 185 européennes et 2 997 indigènes. La religion s'est peu à peu dégagée de la tare de religion étrangère, et elle est en train de devenir une véritable religion nationale. On peut concevoir les plus belles espérances pour la foi. L'Indo-Chine est bien une de nos missions les plus florissantes, après avoir été une des plus persécutées.

IV. LES ÉTATS MALAIS, LES INDES NÉERLANDAISES, LES PHILIPPINES. — 1° *Le diocèse de Malacca* comprend la péninsule malaise, ou « Établissements des détroits », avec l'île et la ville de Singapour. Là, dans l'île de

Poulo-Pinang, les pères des Missions étrangères ont leur séminaire central pour leurs missions d'Extrême-Orient. Sur une population de 3 500 000 hab., on comptait 55 000 catholiques en 1926 (44 000 en 1923), et 12 799 enfants dans les écoles. Ces catholiques sont en grande majorité des Chinois. C'est dans la presqu'île de Malacca, que le P. Shebesta, V. D., a découvert et étudié des peuplades primitives très curieuses par leur monothéisme, leur monogamie un peu mitigée et leur sentiment de la culpabilité. (Cf. *Revue d'hist. des Missions*, 1er déc. 1925.)

2° *Les Indes néerlandaises* dont les plus grandes sont Sumatra, Java, Bornéo, Célèbes, et les plus célèbres dans l'histoire des missions du XVIe siècle, les Moluques, évangélisées par saint François-Xavier, se rattachent à l'Asie méridionale par leur sol, leur climat, leur végétation et leurs habitants. Elles mesurent dans leur ensemble près de 2 millions de kmq., 58 fois l'étendue de la Hollande, à qui elles appartiennent presque en totalité.

Jusqu'au commencement du XIXe siècle, la Hollande en interdit l'entrée aux missionnaires catholiques, et les anciennes missions, sauf dans les îles gardées par les Portugais, Florès et Timor, disparurent complètement. Les prêtres romains revinrent en 1808. En 1842 fut érigé le vicariat de Batavia, et, en 1874, il fut confié aux jésuites hollandais. Pendant longtemps, ils ne purent s'occuper que des colons européens et des catholiques vivant dans les terres cédées par le Portugal. Partout ailleurs le gouvernement se montrait opposé à l'évangélisation des Javanais musulmans, et, pour ce qui est des infidèles, il posait le principe du premier occupant. Le catholique ne pouvait aller où était le protestant et réciproquement. Peu à peu cependant la rigueur de ces principes s'atténua, et aujourd'hui les jésuites ont pu convertir plusieurs milliers de Javanais, des musulmans et recueillir parmi eux des vocations sacerdotales et religieuses.

Par ailleurs le vicariat démesuré de Batavia a été méthodiquement loti entre d'autres missionnaires, tous hollandais en 1903.

Les missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun ajoutèrent à leur mission de Nouvelle-Guinée anglaise, la partie hollandaise de l'île et les îles voisines. Le vicariat reçu avec un millier de fidèles en a aujourd'hui (1926) 21 025.

1905. Bornéo Sud est donné aux capucins.

1912. Les capucins reçoivent également Sumatra, qu'ils partagent ensuite avec les prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, et les pères de Picpus. De là aujourd'hui trois préfectures : Padang, Benkoelen, Banka Billiton.

1912. Les pères du Verbe-Divin prennent à leur charge les Petites-Iles de la Sonde, y compris Florès (1914). Le vicariat, fondé avec 55 000 chrétiens, en a maintenant plus de 90 000.

1919. Célèbes : 11 000 catholiques. L'île passe aux missionnaires d'Issoudun.

Enfin, Java. L'île restait aux jésuites : 35 millions d'habitants. En 1923, l'extrémité orientale fut partagée entre les carmes (P. A. de Malang) et les lazaristes (P. A. de Soerabaza). Au centre de l'île, séparant deux districts restés aux jésuites, et qui comptent encore 6 500 000 habitants, un autre district encore vierge a été donné aux missionnaires d'Issoudun, et un autre encore aux pères croisiers.

Dans l'ensemble, les Indes néerlandaises ont aujourd'hui 180 000 catholiques partagés entre 5 vicariats, 4 préfectures et 4 missions.

3° *Les Philippines.* — Les Philippines, évangélisées au XVIe siècle par les dominicains, les franciscains, les augustins, les jésuites, ont actuellement dans les 9 millions de catholiques. C'est une Église régulièrement constituée, mais où il reste des terres de mission Les pères de Scheut évangélisent les Igorrotes de Luzon, encore sauvages et païens. De même les pères du Verbe-Divin. A Mindanao, les missionnaires d'Issoudun sont chargés d'un district de vieux chrétiens. Mais les sauvages, les infidèles et les musulmans ou Moros de Mindanao, 415 000 âmes, sont travaillés par les jésuites espagnols et américains. Le diocèse de Zamboanga qui leur est confié compte 315 000 catholiques, en partie gagnés sur la barbarie par des méthodes qui ressemblent à celle des réductions du Paraguay.

V. LA CHINE. — 11 millions de kmq., plus que l'Europe entière; 400 ou 440 millions d'habitants, le cinquième de la population entière du globe : la Chine est le bloc d'infidélité le plus formidable qui existe.

A la Chine proprement dite, composée des 18 vieilles provinces, grande chacune comme un grand royaume d'Europe, il faut ajouter les « marches » : la Mandchourie (940 000 kmq, et 20 000 000 d'habitants), la Mongolie à peu près déserte, hantée par les nomades, le Thibet encore farouchement fermé aux étrangers et que le christianisme n'a pas encore touché, si ce n'est très légèrement sur les bords.

Le fond de la population, « les fils de Han », a subi au Nord le mélange des peuples apparentés aux Huns, les Mandchous, et les Mongols. Au sud, les Chinois se sont trouvés en contact avec des races diverses : les négroïdes, pygmées analogues à ceux de l'Afrique, les Lolos, qui semblent d'origine aryenne, etc. De là des différences assez marquées, tant au physique qu'au moral, entre Chinois du Nord et Chinois du Sud. Cela, sans parler des différences de langue : à côté du chinois classique le « mandarin », il y a le cantonais, le fokienois, etc., qui en diffère autant que le français de l'italien et du portugais.

Pour ce qui est du caractère, « le Chinois est foncièrement traditionaliste. Il a des qualités de race qu'on ne saurait méconnaître : finesse, ferme bon sens, ingéniosité, patience, sobriété, endurance, puissance d'adaptation, honnêteté dans les transactions commerciales, amour de la famille, politesse raffinée et inlassable. Les défauts sont connus : la Chine s'est figée dans la tradition du passé et s'est isolée le plus possible du mouvement mondial. Les 40 000 caractères de son écriture, si incommodes, rendent l'étude difficile. L'élite même a toujours préféré les lettres à la science positive. Au point de vue moral, la cruauté se dissimule parfois sous la douceur, et l'amour de la famille n'empêche point, en plus d'une région, de se débarrasser des enfants, surtout des filles, en cas de gêne ou de famine ».

Au point de vue religieux « on distingue d'ordinaire trois religions en Chine : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme. Il serait plus exact de dire que le Chinois n'admet qu'une seule religion, basée sur la croyance aux bons et aux mauvais esprits animant tous les êtres de l'univers. Cette religion comprend : 1° le culte des ancêtres, véritable cérémonial religieux et social de la masse de la nation; 2° le confucianisme, code moral plutôt que religieux; 3° le taoïsme et le bouddhisme, ces deux derniers suppléant ce qui manque au confucianisme, quant au rituel et aux pratiques extérieures, sans toutefois réclamer de leurs adhérents aucun acte doctrinal de foi religieuse ». Mgr Boucher, *Petit atlas*, p. 91-92.

L'Évangile fut montré d'abord à la Chine par des orientaux, des nestoriens venus de Syrie (stèle de Si-ngan-fou, découvert au Chen-si en 1625). Il y avait encore des nestoriens à Pékin au XIIIe siècle. A ce moment, dominait en Chine une dynastie mongole, donc étrangère. C'est avec elle qu'au XIIIe siècle l'Europe chrétienne entra en contact par le moyen

d'ambassadeurs du pape et du roi de France (Jean de Pian de Carpini et Guillaume de Rubruck, O. S. F.). En 1291, un autre franciscain Jean de Monte-Corvino arrivait à Khanbalig (Pékin) et y fondait une mission. En 1307, il en était l'archevêque avec deux suffragants. La mission disparut avec la dynastie mongole à l'avènement de Mings (1368). Il n'en resta rien.

La tentative fut reprise au xvie siècle. François-Xavier mourut en face des côtes de Chine où il voulait entrer (1552). Après trente ans d'efforts pour forcer une porte que la xénophobie traditionnelle des purs Chinois tenait fermée, enfin, en 1581, le jésuite Michel Ruggieri, et en 1583, Mathieu Ricci son confrère, obtinrent de se fixer à Chao-k'ing, près de Canton et, en 1601, Ricci était à Pékin. Il inaugurait la mission moderne du Céleste Empire.

Pendant une centaine d'années elle se développa, avec la faveur, intermittente il est vrai, des empereurs, qui utilisaient la science mathématique, astronomique, physique des missionnaires. On eut l'illusion de croire à certaines heures que la Chine entière allait devenir chrétienne. Les jésuites espéraient lui donner tout à la fois un clergé, une hiérarchie, une liturgie indigènes. Mais certaines tolérances pour des rites qu'ils se croyaient fondés à considérer comme purement civils, ne furent pas admises par d'autres sociétés religieuses, entrées sur leurs pas dans l'empire. D'où la querelle des rites. Voir CHINOIS (*rites*).

Ce fut le point de départ de la décadence. Suivirent les persécutions, les martyres, la suppression des jésuites, la raréfaction des vocations. Et l'Église de Chine, qui avait en 1700 dans les 300 000 fidèles, n'en avait plus guère que 180 000 cent ans après.

Une phase nouvelle commence avec le régime des traités imposés à l'empire par les puissances étrangères. Ce fut d'abord celui de 1844, conclu par M. de Lagrené qui permettait à tous, en Chine « d'étudier et de pratiquer la religion du Seigneur du Ciel ». Une certaine liberté de circulation dans l'empire était concédée. En 1858, le traité de Tien-tsin confirmait la liberté religieuse, assurait aux missionnaires la sécurité à l'intérieur, moyennant un passeport. En 1860-1865, c'est l'autorisation d'acheter des terrains au nom de la communauté chrétienne, etc. Moyennant ces libertés, qui n'empêchèrent ni les procès, ni les persécutions locales, le christianisme fit des progrès notables. En 1900, il y avait 740 000 chrétiens, 1 750 000 en 1915, 2 139 220 en 1927.

Les gains sont très inégaux d'après les provinces : 11 000 baptisés seulement au Koang-si, mais 176 000 au Su-tchuen, 188 000 au Chan-toung, 220 000 au Kiang-sou, 650 000 au Tche-li.

Voici, pour donner une idée d'ensemble du travail missionnaire en Chine à l'heure qu'il est. 73 vicariats ou préfectures (42 en 1900), 67 évêques, 3 198 prêtres dont 1 271 indigènes, 739 grands séminaristes et 2 121 petits. En 1926-1927, il a été administré 380 386 baptêmes, dont 56 795 d'adultes non à l'article de la mort. Un demi-millon de catéchumènes attendaient leur tour. 331 orphelinats ont recueilli 19 502 garçons et filles. La Sainte-Enfance en a reçu et fait élever 60 575. 51 732 malades ont passé par les hôpitaux, etc. Les écoles de tout grade ont eu 282 602 élèves, 31 353 de moins que l'année précédente. L'enseignement supérieur n'est pas ce qu'il devrait être. Alors que les protestants multiplient les hautes écoles, les catholiques n'ont encore que l'université l'Aurore de Changhaï, l'école supérieure de Tien-tsin, et l'université de Pékin dirigées, les deux premières par les jésuites français, et l'autre par les bénédictins d'Amérique. Respectivement 450, 126 et 160 élèves.

Presque toutes les nations catholiques ont part à l'apostolat chinois. A eux seuls, les missionnaires français administrent près d'un million et demi de Chinois catholiques. Dix-sept sociétés religieuses se partagent les vicariats : jésuites, franciscains, dominicains, lazaristes, séminaires de Paris, de Milan, de Parme, de Rome, pères de Scheut, pères du Verbe-Divin, bénédictins de Sainte-Odile, capucins, salésiens, sans parler de ceux qui n'ont pas encore de territoires autonomes.

Pour conclure, cinq vicariats, strictement indigènes, sous des évêques chinois, ont été créés en 1926. Un peu auparavant, en 1924, s'était tenu à Chang-haï, dans l'église Saint-Ignace, le premier concile plénier de Chine sous la présidence du délégué apostolique.

Mais qu'est-ce encore que tout cela, au prix de 400 000 000 d'âmes païennes qui restent? C'est à peine si le bloc infidèle a été égratigné.

Et les difficultés sont loin de s'être atténuées. La traditionnelle xénophobie des Chinois, qui s'était en 1899 traduite par l'insurrection des Boxeurs, laquelle fit tant de victimes parmi les chrétiens, s'est transformée en un nationalisme exaspéré, qui veut supprimer tous les traités, faire litière des droits acquis et des dettes contractées, chasser les étrangers, etc. Si, dans la revision des traités, ces idées prévalent, ce sera la fin de la propriété chrétienne en Chine. Mais de plus, l'influence russe a introduit les principes communistes, avec leurs négations religieuses. Les vieux cultes confucianiste et bouddhiste ne seront plus cultes d'État : mais ils seront, ils sont déjà dans les écoles, remplacés par un culte soi-disant civil du Lénine chinois, Sun-wen, lequel risque de prendre des allures superstitieuses. L'avenir de l'Église de Chine est loin d'être rassurant. De son côté le Saint-Siège fait ce qu'il peut (lettre de Pie XI aux vicaires apostoliques de Chine, 15 juin 1926; consécration des évêques chinois; message au peuple chinois, 3 août 1928) pour désolidariser l'apostolat des tendances nationalistes et impérialistes des puissances.

Il est impossible d'entrer dans le détail des 73 Églises de Chine, et de montrer l'originalité de chacun de leurs groupes. Disons seulement en général leur point de départ historique.

Longtemps le seul évêché de Macao (1575) engloba la Chine entière. En 1690 furent créés les diocèses de Pékin et de Nankin. Le titulaire de ce dernier siège fut le seul prêtre chinois qui existât alors, le dominicain Grégoire Lo. En 1696, pour alléger la tâche des trois évêques, furent pris sur Macao, le vicariat du Koei-tchéou, du Su-tchuen, du Yun-nan; sur Nankin, ceux du Fo-kien, du Hou-kouang, du Kiang-si, du Tche-kiang; sur Pékin, celui du Chensi-Chansi. Tous théoriquement devaient avec le temps devenir diocèses. Le programme, vu les malheurs de la mission, et aussi le mauvais vouloir de la cour de Lisbonne, ne fut pas exécuté. En 1838, il n'y avait en fait que les 3 diocèses, et 3 vicariats (Chen-si, Fo-kien et Su-tchuen). Pékin et Nankin ne tardèrent pas à disparaître comme diocèses, remplacés par les vicariats du Tche-li et du Kiang-nan. Après cela, les préfectures et les vicariats ont été se multipliant. Pas d'années, ou peu s'en faut, depuis quelque temps, sans quelque fondation nouvelle; 3 en 1922-23, 9 en 1923-24, 2 en 1924-25, 5 en 1925-26... le mouvement continue. Comment ne pas diviser des missions qui comptent, 5, 10, 20 millions d'infidèles?

VI. L'EMPIRE DU JAPON. — L'empire du Japon, le plus puissant de l'Extrême-Orient, qui marche aujourd'hui de pair avec les grandes nations européennes et les États-Unis, comprend les îles du Japon, Formose cédée par la Chine en 1895, la péninsule de Corée annexée en 1910, et les archipels des Carolines et des Mariannes.

1° *Le Japon proprement dit* comprend les grandes

îles de Yeso ou Hokkaïdo au Nord, Hondo ou Nippon, la plus importante au Centre, Shikoku, et Kius-hu au Sud. Autour se groupent près de 500 petites îles habitées. La surface est de 382 000 kmq et la population qui se multiplie d'une manière extraordinaire, de 60 000 000. Les habitants sont remarquablement intelligents, travailleurs, persévérants et sûrement une des races les mieux douées du monde. Ils sont à la fois traditionalistes, fidèles aux vieilles coutumes de leurs ancêtres et amis du progrès intellectuel et matériel. Sur ce dernier point ils ne le cèdent à personne. Les Aïnos de Yeso semblent être les aborigènes, de mœurs primitives, chasseurs ou pêcheurs. Les Japonais ou Nippons sont venus vraisemblablement de Sibérie, on ne sait à quelle époque, et s'apparentent aux Finnois, aux Mongols, aux Huns, etc.

La religion nationale est le shintoïsme, le « chemin des dieux », religion sans dogme ni morale, qui revient au culte de la nature, des *kamis* protecteurs du clan, des ancêtres, des grands hommes divinisés. Le *shinto*, longtemps un peu éclipsé par le bouddhisme, a repris son importance depuis la révolution qui a transformé le Japon. Il devient religion nationale et nationaliste, encore que les politiques affectent de dire qu'il n'est pas religion du tout, mais simple ensemble de cérémonies civiles. La vérité est qu'il est pétri de superstition. Par son identification avec le sentiment national, il constitue pour le christianisme un obstacle considérable, analogue à celui du confucianisme en Chine, et de l'hindouisme dans l'Inde. Quant au bouddhisme, importation coréenne et chinoise, il est aujourd'hui la religion populaire, mais qui fait tout pour se moderniser et devenir scientifique.

C'est le 15 août 1549 que saint François-Xavier aborda au Japon avec deux de ses frères et 3 néophytes japonais. Il ne semble pas que le christianisme ait été prêché auparavant dans l'archipel. Du moins il n'en est pas trace. Le saint s'établit à Kagoshima au sud de l'île Kiu-shu : au bout d'un an, il avait converti une centaine de personnes. Quand deux ans après il partit pour rentrer aux Indes, puis pénétrer en Chine (1551), il laissait 4 ou 5 groupes de 1 500 à 2 000 chrétiens. Ses successeurs en un demi-siècle, baptisèrent, dit-on, 2 millions de personnes, et l'Église du Japon, à son apogée, semble n'avoir pas compté loin d'un million de fidèles. Mais, sous l'impulsion des bonzes bouddhistes qui poussaient les *shoguns*, sorte de maires du palais, une persécution furieuse éclata qui dura cinquante ans. Le Japon fut fermé aux étrangers et l'on put croire son Église entièrement détruite.

C'était méconnaître l'héroïsme des chrétiens japonais qui surent, nombreux, mourir pour leur foi, et leur constance qui la conserva vivante. Quand, en 1853, les États-Unis eurent forcé les portes du Japon et noué avec lui des relations amicales; quand, en 1858, la France obtint pour ses missionnaires le droit d'occuper le vicariat apostolique de Nagasaki, que Grégoire grégoire XVI avait vainement essayé d'organiser quelques années auparavant, on découvrit plus de 10 000 chrétiens restés en secret fidèles pendant 250 ans, sans prêtre, sans culte, sans sacrements. Eux aussi connurent de nouvelles persécutions. Mais enfin la liberté s'établit définitivement en 1874, et Mgr Petitjean pouvait alors accuser 15 000 chrétiens, répartis en 8 paroisses et 61 chrétientés.

Le catholicisme ne progresse que lentement au Japon. Il a contre lui, dans le peuple, les calomnies répandues deux siècles durant, les tracasseries des petits magistrats, l'espionnage des familles, etc. La liberté du culte existe dans la loi, mais est contrecarrée par les mœurs. Dans la société instruite, les obstacles viennent du shintoïsme officiel qui impose ses rites, et aussi des idées rationalistes qui prévalent dans les universités : car toutes les philosophies du vieux monde européen, sont enseignées au Japon.

Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il n'y ait pas encore 100 000 catholiques (les protestants ont un peu plus progressé). Le Japon actuellement est constitué en province ecclésiastique avec Tokio pour métropole. Donc un archevêché, 4 évêchés dont un tout indigène (Nagasaki, sous Mgr Hayasaka); un vicariat apostolique confié aux jésuites allemands, 5 préfectures, et quelques missions pas encore autonomes.

Travaillent dans ces églises, les prêtres des Missions étrangères de Paris, les jésuites (université catholique de Tokio, fondée en 1908), les pères du Verbe-Divin, les dominicains, les franciscains, les salésiens, les marianistes (collèges) et aussi les dames de Saint-Maur et du Sacré-Cœur, et les sœurs de Saint-Paul de Chartres.

2° *Les annexes.* — 1. *La Corée* (220 000 kmq, la moitié de la France, 19 500 000 habitants).

A la religion animiste des premiers temps vint se joindre une imitation du culte officiel chinois, offrande aux esprits, aux ancêtres, à Confucius, puis, au IVe siècle, le bouddhisme. Le bouddhisme ayant décliné depuis le XVe siècle par suite d'un changement de dynastie, il a été relevé par les Japonais, qui y ont ajouté le shintoïsme. Et le résultat de ce mélange, accentué par l'indifférence officielle des écoles, c'est une sorte d'agnosticisme. Il est à craindre que les beaux jours du catholicisme ne soient passés en Corée. Il y était entré à la fin du XVIIIe siècle. Des lettrés ayant lu les livres chinois du P. Ricci allèrent se faire instruire à Pékin. Ils en revinrent convaincus, prêchèrent leur foi nouvelle et groupèrent près de 10 000 néophytes sans prêtres ni sacrements. D'effrayantes persécutions tentèrent à plusieurs reprises d'arrêter ce mouvement et d'étouffer la nouvelle Église dans le sang. Les chrétiens coréens, dont 75 ont été béatifiés avec leur évêque, Mgr Imbert, en 1925, furent héroïques. La persécution continua jusqu'en 1866. La paix se rétablit enfin. L'Église de Corée compte en ce moment 110 000 chrétiens, en 3 vicariats et une préfecture; deux confiés aux Missions étrangères de Paris (Taïku et Séoul), un aux bénédictins de Sainte-Odile (Wonsan), une aux pères de Maryknoll (Pengyang ou Hpyeng-an).

2. *L'île Formose* fut évangélisée par les dominicains dès l'année 1626 et ensuite abandonnée. Les missionnaires ne revinrent qu'en 1869, et la préfecture actuelle date de 1913. Il n'y a encore que 5 501 chrétiens sur 3 967 869 habitants.

3. *Les îles Mariannes, Carolines et Marshall*, mises par le traité de Versailles sous mandat japonais, ont dans l'ensemble 14 700 catholiques, contre 11 500 protestants et 22 700 infidèles. Le vicariat fondé en 1911 et confié alors aux capucins allemands, a passé en 1920 aux jésuites espagnols (les Marshall, en 1921, appartenaient aux missionnaires allemands du Sacré-Cœur).

A ces missions il faudrait ajouter celles qui s'organisent au Brésil (État de Saô Paulo) en faveur des émigrés japonais, missions très encouragées par le gouvernement de Tokio, qui y voit son avantage.

III. Les missions d'Afrique. — Dès le IIIe siècle de notre ère, l'Afrique romaine, du Nil au détroit de Gibraltar était semée d'Églises chrétiennes. Il y avait plus de 800 évêchés autour des sièges d'Alexandrie et de Carthage. L'Église africaine fut riche en saints, martyrs, évêques, docteurs et moines. Survint l'invasion vandale, puis la conquête byzantine qui ralentit la ruine déjà commencée. Cette ruine fut consommée par l'invasion musulmane, et au XIIIe siècle

des anciennes Églises de Numidie, de Mauritanie, de Cyrénaïque, il ne restait rien. Seuls les Coptes monophysites d'Égypte et surtout d'Abyssinie avaient résisté. Pendant tout le Moyen Age l'Afrique resta fermée à l'apostolat.

Cependant dès le XIVe siècle des dominicains remontaient le Nil jusqu'en Abyssinie. Des moines français établissaient des comptoirs sur les côtes de Guinée. Au XVe, les Portugais paraissent dans la Gambie et au Sierra-Leone, et des prêtres avec eux. En 1536 le pape sacrait évêque un noir du Congo, qui malheureusement mourut avant de rentrer dans sa patrie. Dès le temps de saint Ignace les jésuites fondaient une mission au Congo. En 1590 était créé le diocèse d'Angola, qui paraît avoir prospéré. Mais le déclin religieux du Portugal amena le déclin de ces Églises noires, tant à l'ouest qu'à l'est du continent. Au XIXe siècle tout était à recommencer. Par contre, dès le XVIIe le calvinisme s'était installé au Cap avec les Hollandais (les Boers du Transvaal).

Les dates suivantes marquent les premières étapes du nouvel apostolat africain : en 1839, arrivée des lazaristes en Éthiopie; en 1842, des oblats de Marie au Natal; en 1843, des pères du Saint-Esprit dans l'Afrique occidentale; en 1845 des jésuites aux portes de Madagascar; en 1846 des capucins chez les Gallas, en 1863 des pères du Saint-Esprit en Afrique orientale; en 1868, des pères des Missions de Lyon sur les côtes de Guinée; en 1872, des pères de Vérone au Soudan. Vers ce temps-là, commencent les grandes explorations de Livingstone, de Stanley, de Brazza, etc. Les missionnaires suivent. En 1879, les jésuites sont dans la Rhodésie actuelle, et les pères blancs sur les grands lacs. A partir de 1887, la création des colonies allemandes provoque l'envoi d'autres missionnaires. En 1888, commence l'évangélisation méthodique du Congo belge. Depuis ce moment les Églises se sont multipliées en Afrique.

Actuellement il y a dans le continent 13 évêchés latins, 3 de rite oriental, 65 vicariats, 40 préfectures, 1 prélature *nullius*.

I. L'AFRIQUE MULSUMANE DU NORD. — Au Nord, et jusque vers le 15e degré, l'Afrique est à peu près exclusivement livrée à l'Islam. Les conversions y sont très rares. La population chrétienne est toute européenne ou (en Égypte) de rite oriental. Quand arrivera-t-on à entraîner la masse musulmane? Il y faudra des siècles encore peut-être. Pour le moment, tout ce qu'on peut faire, c'est, pour ainsi dire, l'amollir par le contact des vertus et de l'éducation catholique. Heureux encore si ce travail de longue patience n'était pas compromis sans cesse par l'indifférence religieuse des Européens!

1° *L'Égypte.* — Sur 12 500 000 habitants, 11 250 000 sont mahométans, 60 000 israëlites, 45 000 protestants, surtout anglais, 800 000 schismatiques orientaux du rite copte, restes des antiques Églises de saint Athanase et de saint Cyrille : 25 000 sont rentrés dans l'unité.

Il y a pour les latins des vicariats : celui d'*Égypte* et celui du *Canal de Suez*, confiés aux franciscains, et celui du *Delta*, aux pères des Missions de Lyon. Les coptes ont un patriarcat (*Alexandrie*) et deux évêchés, *Hermopolis Magna* ou Minia, et *Thèbes*. Les arméniens ont également un évêque. Les franciscains et les jésuites travaillent aussi chez les coptes de la Haute-Égypte. Les jésuites ont de plus leur collège du Caire. De nombreuses congrégations surtout françaises, lazaristes, frères des Écoles chrétiennes, filles de la Charité, dames du Bon-Pasteur, dames de Sion, etc., contribuent, comme on l'a dit, à « assainir l'atmosphère ». Tout musulman qu'il est, le gouvernement est très favorable à l'influence catholique.

2° *La Tripolitaine* ou *Libye*, colonie italienne depuis 1912, comprend, avec la *Cyrénaïque*, 900 000 kmq. et 778 000 habitants, dont 19 000 catholiques, et à peu près autant de schismatiques : le reste musulman. La préfecture apostolique y est confiée aux franciscains;

3° En *Tunisie* et en *Algérie*, la hiérarchie catholique normale est constituée, mais, vu la population musulmane, on peut encore les tenir pour pays de missions.

En Tunisie, l'archevêché de Carthage, fondé avant la fin du IIe siècle, puis disparu, fut rétabli sur la demande de Mgr Lavigerie. La haute figure du cardinal domine toutes les œuvres apostoliques de cette région.

En Algérie, sur 5 800 000 habitants, 4 970 000 sont musulmans, 80 000 juifs, 750 000 européens, catholiques pour la plupart. L'apostolat chez les infidèles y a été, dès le début de l'occupation française, contrecarré par le gouvernement, qui affectait de redouter les explosions de fanatisme. Les pères blancs cependant ont pu constituer une mission surtout scolaire, chez les Kabyles; mais les Kabyles sont à peine musulmans.

A l'Algérie se rattache la préfecture apostolique de *Gardaïa*, créée par les pères blancs en 1901, et qui compte 3 117 catholiques sur une population de 403 142 habitants. De Gardaïa dépend Tamanrasset, célèbre par le séjour et la mort du Père de Foucault, le « marabout » chrétien qui gagnait les musulmans par l'héroïsme de ses vertus.

4° *Le Maroc*, 45 000 kmq., 5 400 000 habitants, pas beaucoup plus de 7 000 catholiques, et européens.

Depuis le temps de saint François d'Assise, les franciscains ont sur le Maroc une sorte de monopole apostolique. Le vicariat apostolique du *Maroc et de Tanger*, constitué en 1908 est aux pères espagnols, et celui de *Rabat* (1921) aux pères français.

II. DU MAROC AU CONGO. L'AFRIQUE OCCIDENTALE. — Au-dessous de cette large bande côtière se continue le monde musulman, mais plus ou moins mêlé d'éléments fétichistes. Et c'est encore un problème angoissant que celui de la conquête de l'Afrique noire par l'Islam. Tout ce que l'Islam gagne est perdu pour des siècles par le christianisme. Dans ces régions, c'est parmi les fétichistes exclusivement que se font les conversions :

1° Le *Sahara occidental, ou Mauritanie*, entre le Maroc et la Sénégambie, immense pays désert, où vivent 261 470 habitants seulement, dont 189 000 Maures, mélange de Berbères et d'Arabes; le reste, Sénégalais (Oulof et Toucouleurs). Les Maures sont nomades, divisés en tribus guerrières, de sectes musulmanes fanatiques, monogames : chez eux la femme jouit d'une grande autorité. La Mauritanie dépend du V. A. de *Sénégambie*.

2° *Le Sénégal.* — Il servit, peut-être dès le XIVe siècle, d'escale aux marins normands se rendant au Brésil. S'il est encore français, c'est grâce aux pères du Saint-Esprit, qui sont là depuis 1843. Les noirs y appartiennent aux groupes suivants : les Peuhls, pasteurs sédentaires; les Toucouleurs résultant du croisement des Peulhs et de leurs voisins, tribus guerrières : les Oulofs, les Mandingues, commerçants émérites, tous musulmans. Ont résisté à l'Islam, les Sérères, noirs pacifiques, travailleurs prévoyants, les Bandara, les Balantes et les Diolas, ces deux derniers groupes assez dégradés. Le christianisme commence à se faire accepter d'eux. Tandis que les musulmans résistent, les païens se laissent gagner.

Le pays se développe rapidement avec écoles normales d'instituteurs, écoles médicales et de sages-femmes, avec trois journaux locaux à Dakar; avec

80 installations de sports, amicales d'employés ou sociétés de secours mutuel, etc.

La préfecture apostolique du Sénégal, créée en 1563, et le vicariat apostolique de *Sénégambie* créé cent ans plus tard, sont depuis 1873 rattachés l'un à l'autre. Sur une population de 1 777 709 habitants, les pères du Saint-Esprit ont pu conquérir 23 000 catholiques. Le clergé indigène compte 4 prêtres.

3° Le *Soudan* est constitué par les bassins du Haut-Sénégal et de Moyen Niger. Au Nord, les régions sahariennes (2 millions de kmq.) hantées par les Maures, les Peuhls, les Touaregs et autres nomades envahisseurs, tous musulmans. Un des gros obstacles aux conversions est la forte constitution de la famille qui enlève toute liberté à l'individu. Au Sud, le pays (600 000 kmq.) est occupé par des sédentaires aborigènes, les groupes mandé, mélange de Nigritiens et de Bantous (Bambaras, Malinkés, Soninkés, etc.). C'est chez ces derniers que se font les conversions.

Deux vicariats : *Bamako* à l'Ouest, *Ouagadougou* à l'Est et les deux préfectures de *Navrongo* et de *Bobo-Dioulasso*. Les pères blancs ont là 8 350 fidèles. Déjà un petit séminaire a été ouvert à Kati. Les missionnaires sont à l'espoir.

4° *La côte occidentale, du Sénégal au Niger.* — Du Sénégal aux bouches du Niger, la côte se morcelle en multiples colonies, où musulmans et païens se mêlent en proportions très inégales.

Guinée portugaise, 5 000 catholiques, relève du Cap Vert.

Guinée française, V. A. 1920 : pères du Saint-Esprit.

Sierra Leone, V. A. 1858 : pères du Saint-Esprit; colonie anglaise où abondent toutes les variétés de protestants.

De même dans la république noire de *Liberia* (P. A. 1903) fondée par les États-Unis pour les nègres émancipés d'Amérique. Nous entrons ici dans le domaine des pères des Missions africaines de Lyon. Il comprend, outre la Liberia, la *Côte-d'Ivoire* (V. A. 1911) colonie française, avec à l'intérieur la P. A. de *Koroko* (1911), la *Côte de l'Or*, colonie anglaise, comprenant 2 vicariats : Côte de l'Or, (1901) et *Basse-Volta* (1923); le *Togo*, naguère colonie allemande, aujourd'hui partagé entre la France et l'Angleterre, naguère cultivé par les pères du Verbe-Divin, (V. A. 1914); le *Dahomey* (V. A. 1901), colonie française, le *Lagos* dans la Côte de Bénin, colonie anglaise (V. A. 1861); enfin la colonie anglaise de la *Nigeria*, un des pays de l'Afrique du Nord où le protestantisme est le plus florissant. La *Nigeria occidentale* (V. A. 1919) et l'*orientale* (P. A. 1911) complètent le domaine des missionnaires de Lyon. Avec la *Nigeria méridionale* recommence celui des pères du Saint-Esprit.

Dans toute cette région côtière, les 16 millions de noirs, purs nègres pour la plupart, sont en majorité fétichistes, généralement agriculteurs paisibles. Plusieurs cependant sont d'humeur belliqueuse (les Achantis par exemple) et ont été pour les européens des adversaires redoutables. L'élément musulman est nombreux, mais non prédominant. Cependant tous les centres du littoral ont leurs mosquées. Il y avait 800 musulmans au Lagos, en 1863, il y en a 20 000 aujourd'hui. En général la population résiste à la propagande, elle reste fétichiste. Seule la Nigeria du Sud a été plus sérieusement islamisée.

5° *Cameroun* et *Guinée.* — Toute la région comprise entre le Niger, le Tchad, l'Oubanghi, le Congo et l'Océan est, sauf quelques enclaves, confiée aux Pères du Saint-Esprit. Le mahométisme domine dans le Nord, et, à mesure qu'on descend vers le Sud, l'animisme prévaut. De même, Nigritiens au Nord, Bantous au centre et au Sud. On entre à l'Ouest par le Cameroun dans le domaine linguistique des Bantous, lequel se termine, dans le Sud-africain, au fleuve Orange. Là se pratiquait en grand, comme au Congo belge, le commerce des esclaves, spécialité atroce des Arabes musulmans.

Naguère colonie et mission allemande, le *Cameroun* a dû passer des pères pallottins, congrégation italo-allemande, aux missionnaires du pays voisin. C'est la plus forte Église de l'Afrique équatoriale, aujourd'hui partagée entre les pères du Saint-Esprit et les pères du Sacré-Cœur pour la partie française, et pour la partie anglaise, les pères de Mill-Hill. Reçue avec déjà 28 ou 30 000 fidèles, elle en a maintenant 131 000.

Descendant encore la côte, nous trouvons, mêlés à d'autres colonies les débris des anciennes possessions espagnoles et portugaises, l'île meurtrière de *Fernando Po* (Espagne), la *Guinée espagnole*, l'île et diocèse de *Saint-Thomas* (Portugal), puis la *Guinée française* (V. A. 1920), le *Loango* (V. A. 1886), français également, où les pères du Saint-Esprit cultivent des chrétientés qui remontent aux capucins du XVIIe siècle. Le *Landana* (P. A. 1865) se rattache, par-dessus l'embouchure du Congo, aux missions portugaises.

III. LES TROIS CONGO. — 1° *Le Congo français.* Le Loango nous introduit au *Congo français*, vaste région qui, par l'Oubanghi, appartient au bassin du Congo, et par le Chari à celui du lac Tchad. Il faut rappeler ici le souvenir de Mgr Augouard, l' « évêque des anthropophages ». Un vicariat (1890) celui de l'*Oubanghi* ou de *Brazzaville* et une préfecture (1909), celle de l'*Oubanghi-Chari.*

Dans l'ensemble, la population est fétichiste, mais au nord l'Islam descend peu à peu. Il ne manque pas de tribus encore absolument grossières. Beaucoup sont décimées par la maladie du sommeil, comme aussi celles du Congo belge. Dans ce milieu, peu rassurant souvent, l'évangélisation a commencé seulement vers 1880, et a gagné dans les 25 000 fidèles. Les missionnaires sont les pères du Saint-Esprit.

2° *Le Congo belge.* — La vaste colonie belge du centre africain est, au point de vue apostolique, caractérisée par la méthode qui a présidé à la prise de possession par l'Évangile de ce pays barbare. Dès avant la création de l'État indépendant, les pères blancs occupaient le vicariat du *Haut-Congo*, une de leurs premières fondations (1880). En 1888 le Saint-Siège créa pour le nouvel état le vicariat du *Congo belge* et le confia aux pères de Scheut. Le lotissement commença quatre ans après par le Kwango, donné aux jésuites. Puis la Belgique catholique fit appel à toutes ses forces religieuses. Toutes les congrégations de prêtres, de frères, de sœurs furent amenées à collaborer à l'œuvre commune. Jamais pareil ensemble n'avait été réalisé.

Voici la liste des missions par ordre de date de fondation : 1880, *Haut-Congo*, pères blancs, V. A., 1880; 1888, *Léopoldville*, pères de Scheut, V. A., 1882; 1892, *Kwango*, jésuites, V. A., 1927; 1898, *Ouella occidental*, auj. Buta, prémontrés, V. A., 1924; 1901, *Haut-Kassaï*, pères de Scheut, V. A., 1917; 1904, *Stanley Falls*, prêtres du Sacré-Cœur (Saint-Quentin), V. A., 1908; 1910, *Katanga*, bénédictins, P. A., 1910; 1911, Ouella oriental, auj. *Niangara*, dominicains, V. A., 1924; 1911, *Oubanghi belge*, capucins, P. A., 1911; 1911, *Matadi*, rédemptoristes, P. A., 1911; 1911, *Kantaga septentrional*, pères du Saint-Esprit, P. A., 1911; 1912, *Rouanda*, pères blancs, V. A., 1912; 1919, *Nouvelle-Anvers*, pères de Scheut, V. A., 1919; 1920, Ouella occid.-sept., auj. *Bondo*, pères croisiers, P. A. 1926; 1922, *Ouroundi*, pères blancs, V. A. 1922; 1922, *Lac Albert*, pères blancs, P. A., 1922; 1922, *Lulia et Katanga central*, franciscains, P. A., 1922; 1924, Thsuapa, auj. *Coquilhats-ville*, miss. du Sacré-Cœur d'Issoudun, P. A., 1924; 1925, *Luapula supé-*

rieur, salésiens, P. A., 1925; 1926, *Basangusa*, miss. de Mill-Hill, P. A., 1926.

Le Congo belge, (2 500 000 kmq., 11 000 000 d'habitants) est peuplé de tribus bantoues, auxquelles se mêlent quelques négritos, tribus très variées de mœurs et de langues, généralement agricoles, mais décimées elles aussi par la maladie du sommeil. Le personnel missionnaire est d'environ 400 prêtres, sans compter les frères et les religieuses. Il y a dans les 400 000 baptisés et 2 ou 300 000 catéchumènes. Des séminaires indigènes ont été fondés, et promettent pour un temps peu éloigné de bonnes recrues au sacerdoce. Mais la rivalité protestante est ardente; 25 sociétés, de toutes nations, emploient plus de 600 missionnaires étrangers, aidés d'un personnel de 4 500 auxiliaires. Ils ont plus de 2 500 écoles!

3° *Congo portugais* ou *Angola*. — La grande colonie portugaise avait au XVIIe et au XVIIIe siècle de fortes Églises fondées par les jésuites et les capucins. Le philosophisme et la révolution ont tout détruit. Il est impossible de savoir au juste en quoi consiste le diocèse de Santa-Cruz de Reino de Angola, autrement dit *Saint-Paul-de-Loanda*, fondé en 1596. *L'Annuaire pontifical* enregistre encore 1 million de catholiques sur 2 millions d'habitants (1928, p. 190); le P. Arens désespérant sans doute d'arriver à rien de précis, se contente de mettre un point d'interrogation. Les missions, confiées aux pères du Saint-Esprit, sont la préfecture de *Landana*, au nord des bouches du Congo, la mission de *Lounda*, la préfecture de *Cubango* (Angola ou Haute-Cimbébasie) et la mission de *Counène*. Environ 180 000 catholiques. Le Portugal, qui sembla longtemps se désintéresser de ses missions, recommence à les protéger, un peu pour résister à la propagande anglo-protestante.

IV. L'AFRIQUE AUSTRALE. — L'Afrique australe comprend, avec l'Union du Sud africain, un certain nombre de colonies et de protectorats anglais. L'élément européen est boër, c'est-à-dire hollandais, et anglais. Jusqu'au fleuve Orange et au Limpopo, se prolonge le pays bantou (Cafres, Zoulous, Basoutos, Bechuanas). Et dessous l'on trouve, mêlés aux Bantous, les restes des peuples autochtones, Hottentots et Bushmen.

Le protestantisme a ici une grande avance. Les Boers, dès le XVIIe siècle, ont apporté le calvinisme mais ne semblent pas l'avoir beaucoup propagé chez les indigènes. Ce sont les Anglais qui ont fourni aux noirs leurs premiers missionnaires. Cependant, dès le XVIe siècle, les jésuites et les dominicains avaient porté la foi sur le Zambèze (Monomotapa). Ces missions ont eu le sort de celles de l'Angola. La région est restée ou est redevenue païenne.

On porte à 9 millions le nombre des noirs, contre 1 million et demi de blancs, et plusieurs centaines de mille asiatiques. Une véritable invasion musulmane arrive par Zanzibar et le Mozambique. Est-il vrai, qu'au Cap il y a jusqu'à 24 mosquées ?

Une des difficultés de l'apostolat, surtout dans l'Union sud-africaine, c'est le préjugé de race. Toute une législation, soi-disant pour défendre la race « supérieure », tend à parquer les gens de couleur, quelque intelligents et assimilés qu'ils soient, dans leur caste, dans les métiers inférieurs, et à contrecarrer leur élévation sociale et économique.

Le catholicisme n'a pu entrer au Cap qu'en 1837, et jusqu'en 1872 une loi du Transvaal condamnait à mort tout prêtre catholique qui oserait pénétrer sur le sol de la République. L'Église d'Angleterre ne compte pas moins de 13 évêchés, et un clergé de 600 pasteurs. L'Église catholique tâche de regagner le terrain perdu en multipliant les circonscriptions ecclésiastiques, et en envoyant des missionnaires plus nombreux, spécialement des Allemands restés sans travail depuis la guerre.

Continuant à longer la côte occidentale, nous trouvons les anciennes possessions allemandes, *Basse-Cimbébasie* et *Grand Namaqualand*, confiés aux oblats de Marie et de Saint-François de Sales. Puis dans la colonie du Cap, les oblats de Saint-François de Sales ont le vicariat du *Fleuve Orange;* le clergé séculier est au vicariat du *Cap occidental*, les Pallottins au *Cap central* (P.); *Gariep* (P.), aux prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin (allemands). Au *Cap oriental*, avec le clergé séculier travaillent des jésuites et des missionnaires de Mariannhill.

Au Nord, l'ancien vicariat de Natal, aux pères oblats de Marie, a été successivement allégé du V. A. de *Mariannhill*, un de plus florissants de l'Afrique australe, du *Swaziland* (P.), donné aux servites, du Zoulouland (V. A. d'*Eshowe*) aux bénédictins de Sainte-Odile.

A l'intérieur, les pères oblats de Marie ont été longtemps les seuls missionnaires. Ils gardent *Kimberley* (V. A.) dans l'État libre d'Orange, le vicariat du *Transvaal* (Johannesburg), la belle mission du *Basutoland* (V. A.). Mais la préfecture de *Kroonstadt* (République du fleuve Orange) a été donnée aux pères du Saint-Esprit; les bénédictins du Mont-Cassin sont au Transvaal nord (*Pietersburg*), les fils du Sacré-Cœur de Vérone (Allemands) au Transvaal est (*Lydenburg*). Plus au nord encore les jésuites sont dans la Rhodésie; jésuites anglais dans la P. A. de *Salisbury*, et jésuites polonais dans celle de *Broken-Hill*, limitrophe du Congo belge.

Il y a, dans toutes ces missions un peu plus de 200 000 catholiques, européens et indigènes.

V. L'AFRIQUE ORIENTALE. — Remontant vers le Nord, nous entrons dans la vaste colonie portugaise du *Mozambique*, où, avant la révolution de 1910, travaillaient quelques jésuites. Ils ont été remplacés par des pères du Verbe-Divin, chassés eux-mêmes par la guerre. Il n'y a plus dans la colonie qu'un clergé séculier absolument insuffisant, et quelques franciscains.

Le *Zanzibar* vient ensuite, tout anglais aujourd'hui, mais, avant la guerre, allemand dans la partie sud. Ici nous commençons à retrouver l'Islam. L'île de Zanzibar est toute musulmane. Depuis 1863, les pères du Saint-Esprit travaillent dans cette région; mais d'autres missionnaires ont été appelés. A la préfecture de *Lindi* sont les bénédictins de Sainte-Odile depuis 1913. Au *Dahr-es-Salam* leur ont succédé, à la guerre, les capucins suisses. Dans la préfecture d'*Iringa*, depuis 1922, sont les missionnaires de la Consolata, de Turin. Les trois vicariats qui suivent, *Bagamoyo*, *Kilimanjaro*, *Zanzibar*, restent aux pères du Saint-Esprit. Enfin *Kenia* ou *Nyersi* (V. A.) est aux missionnaires de la Consolata, ainsi que la préfecture de *Méru*. La région dans son ensemble a environ 90 000 catholiques.

VI. LA RÉGION DES LACS. — Vers l'intérieur, et parallèlement à ces Églises, se développent les belles missions des Grands Lacs fondées par les pères blancs et où ils sont encore la majorité des missionnaires. Leur histoire est une des belles pages de l'apostolat moderne; ni les martyrs, ni les béatifications ne leur ont manqué. En 1880 furent créés les vicariats du *Tanganika* et de *Victoria-Nianza*. Il y en a dix aujourd'hui qui se développent en chapelet, le long des lacs et des fleuves qui constituent ce qu'on peut appeler les sources du Nil.

Tout au Sud, faisant coin dans l'Afrique portugaise, le vicariat du *Shiré*, aux pères de la société de Marie (Saint-Laurent-sur-Sèvre). Puis le *Nyassa* (V. A.) qui est aux pères blancs comme tous ceux qui suivent,

et qui, politiquement, appartient à la Rhodésia. Un peu à l'Ouest *Banguelo* (V. A.), puis *Tanganika* (V. A.) *Ounianyembe* ou *Tabora* (V. A.). Laissons les vicariats appartenant au Congo belge, et qui relèvent des mêmes missionnaires (*Haut-Congo*, *Ouroundi*, *Rouanda*, *Lac Albert*). Autour de l'immense lac Victoria-Nyanza, trois vicariats, *Nyanza*, *Ouganda*, la terre des martyrs, et le *Haut-Nil* où travaillent les pères de Mill-Hill. Nous quittons cette région par le *Bahr-el-Gazal* où sont les fils du Sacré-Cœur de Vérone.

Toute cette région est une de celles qui donnent le plus d'espérances. Rien que dans l'Ouganda, il y a près de 240 000 baptisés, L'ensemble de la région n'est pas loin de 300 000. Ajoutons qu'il s'y organise un sérieux clergé indigène.

VII. LE NORD-EST AFRICAIN. — Déjà, dans les missions précédentes, l'élément musulman se mêle à la population. Dans ce qu'il reste à signaler, il domine, et c'est assez dire que nous revenons aux régions stériles, Soudan égyptien, Darfour, Kordofan, etc. Sur la côte, les missionnaires de Turin ont un V. A. à *Mogadiscio* (Bénadir); les capucins au *Somaliland* anglais, et à *Djibouti*. Dans l'ancienne Nubie, le Soudan égyptien, les missionnaires de Vérone ont le V. A. de *Khartoum*. Dans toutes ces Églises le nombre de chrétiens est infime.

Mais au milieu de cette mer d'infidélité, se dresse l'île chrétienne, hérétique hélas! de l'ancienne *Éthiopie*.

L'*Éthiopie centrale* est aux lazaristes, l'*Érythrée*, colonie italienne, aux capucins. A côté, la mission des *Gallas* qu'administrent les capucins français, s'adresse à une race intelligente et fière, hostile à l'Islam, et qui pourrait bien avoir été chrétienne autrefois. Il semble qu'on parviendra à y constituer un sérieux clergé indigène. Ce sont les Gallas encore qu'on trouve dans la préfecture de *Kaffa*, aux missionnaires de Turin. Le nombre des catholiques est petit encore dans ces Églises, environ 40 000, et 32 000 sont groupés dans l'Érythrée.

En résumé, depuis 70 ans, l'occupation de l'Afrique par l'Évangile s'est poursuivie avec méthode. Mais le travail préliminaire est loin d'être achevé. De tous les côtés, de larges espaces subsistent où l'on ne peut signaler ni une école ni une église. C'est tout le cœur de l'Afrique musulmane. Mais c'est le Mozambique aussi, une partie de l'Angola, les alentours du lac Tchad, etc.

VIII. MADAGASCAR. L'AFRIQUE INSULAIRE. — Il ne faut pas omettre ici les *Iles Seychelles*, diocèse presque entièrement catholique, administré par des capucins suisses. *Maurice* et *La Réunion*, l'une anglaise, l'autre française, forment également deux diocèses relevant de la Propagande. Terres de mission surtout à cause des nègres et des émigrés malgaches, tamouls, chinois.

Enfin *Madagascar*. Quand les jésuites essayèrent d'y entrer en 1844, l'île était musulmane un peu sur la côte occidentale, un peu protestante aussi à Tananarive, catholique seulement à Mayotte et à Nossi-Bé, partout ailleurs païenne et fétichiste. La race principale, les Hovas, était intelligente, mais de tristes mœurs. Il y avait de-ci, de-là des tribus demi-sauvages, et aussi des peuples à moitié civilisés, paisibles agriculteurs, mais asservis aux Hovas, tels les Betsiléos. La mission primitive, ouverte seulement en 1861, a donné naissance à six vicariats. En 1896, Madagascar fut divisé en *Tananarive*, *Diego-Suarez*, *Fort-Dauphin*; confiés aux jésuites, aux pères du Saint-Esprit, aux lazaristes. En 1913 de Tananarive, furent séparés *Fianarantsoa* au pays betsiléo (jésuites), et *Antsirabé* (pères de la Salette). Enfin en 1923 *Majunga* fut distrait de Diego-Suarez. D'autres religieux, trinitaires ou prémontrés, sont venus se joindre aux anciens missionnaires, et un clergé indigène commence à se former. De 1861 à 1928, le catholicisme a gagné sur l'infidélité et l'hérésie près de 400 000 baptisés.

IV. MISSIONS D'AMÉRIQUE. — Il n'est pas toujours facile de déterminer l'état des missions en Amérique. A côté de celles qui dépendent de la Propagande, et sur lesquelles on est facilement renseigné, il y a celles qui sont les annexes des diocèses ordinaires et qui souvent nous échappent. Puis, à côté des œuvres qui visent les infidèles, il y a celles qui concernent les blancs, éparpillés dans des régions souvent très vastes et sans clergé fixe : ce sont encore des missions. Quand il s'agit des Indiens indigènes, il y aurait à distinguer, et on ne le fait presque jamais, Indiens fidèles, Indiens néophytes, Indiens vieux-chrétiens, les uns à conquérir, les autres apports des missions anciennes, les autres apports des missions modernes. Il est rare que les statistiques tiennent compte de ces distinctions.

I. AMÉRIQUE DU NORD. — 1° *Canada et régions polaires.* — Nous laissons de côté les 35 diocèses canadiens, ne retenant que les vrais territoires de missions, à savoir 5 vicariats et 2 préfectures.

C'est d'abord, la préfecture des *Iles Saint-Pierre et Miquelon*, petite colonie française, où sont les pères du Saint-Esprit, et qui relève de la Propagande. Puis le vicariat du *Golfe Saint-Laurent* ou de la *Pointe des Esquimaus* (1901) aux pères eudistes. Le vicariat de l'*Ontario du nord*, compte environ 29 000 Indiens, Algonquins, Hurons, Iroquois. Ces derniers, 11 000, dont 10 000 protestants et 1 000 païens, forment un bloc impénétrable entre les lacs Huron, Érié, Ontario et Siméoé. Les autres sont aux mains des oblats de Marie et des jésuites.

Au delà commencent les vastes territoires confiés aux pères oblats, qui montent jusque sous le cercle polaire en solitudes désolées. Le nombre des habitants est restreint, des Esquimaux et des Peaux-rouges de race dené et algonquine.

Vicariat de *Grouard* (jadis *Athabaska*) ainsi nommé de son évêque, Mgr Grouard, un missionnaire infatigable, qui, comptant 89 ans d'âge et 62 ans de mission, est toujours sur la brèche; V. de *Mackenzie*, de *Kewatin*, du *Prince-Rupert* ou du *Yukon* et préfecture de *Chesterfield* sur la baie d'Hudson, érigés en 1862, 1901, 1908, 1925.

Ces missions indiennes ont dans l'ensemble 66 000 catholiques.

2° *L'Alaska* continue ces missions glacées, où la vie est d'une rudesse extrême. Le vicariat est confié aux jésuites de Californie, s'étend au delà du cercle polaire, se prolonge par les îles Aléoutiennes. Politiquement, il relève des États-Unis.

3° *États-Unis.* — Ces Indiens de l'Extrême-Nord se retrouvent aux États-Unis, non plus à l'état de nature, libres et errants, mais enfermés dans les « réserves ». C'est là que la race végète, et, disent les pessimistes, achève de mourir. On porte leur nombre à 349 600, partagés à peu près également entre infidèles, protestants et catholiques. Ils ont pour missionnaires des franciscains, des jésuites, des bénédictins, des pères de Scheut, etc. Les plus fortes Églises sont celles de l'Arizona, du Montana, du Dakota, du Nouveau-Mexique.

Par contre les nègres se multiplient. Ils étaient 760 000 en 1790, ils sont au moins 10 500 000 aujourd'hui. Il ne leur faut qu'une dizaine d'années pour augmenter d'un million et demi. Or, plus de 4 millions sont enrôlés dans les sectes protestantes; il n'y a pas beaucoup plus de 250 000 catholiques, et ce chiffre

pourrait bien être trop élevé. Il y a là pour les catholiques des États-Unis un superbe champ d'action. Mais jusqu'au IIIe concile de Baltimore, 1884, peu de chose a été fait pour les noirs. Alors fut organisée la commission pour les missions catholiques parmi les gens de couleur. Aujourd'hui plus de 225 prêtres travaillent pour eux et plus de 800 religieuses. Les prêtres appartiennent surtout à la société des joséphistes; d'autres sont pères du Saint-Esprit, pères des Missions de Lyon, jésuites, etc.

II. Amérique centrale. — Avec les Antilles et le Mexique, commence l'Amérique latine dont on peut évaluer la population actuelle à plus de 80 millions. Il y aurait ici à faire la part de la population blanche, de l'élément indien civilisé, assimilé, chrétien, des infidèles indigènes, des nègres, des émigrés chinois, hindous, japonais, etc. Le détail serait infini. Il suffit de se rappeler que, un peu partout, on retrouvera des chrétiens provenant des anciennes missions, d'autres des missions modernes, et enfin des protestants et des infidèles à convertir.

1° *Antilles.* — Des Antilles, les aborigènes ont disparu, remplacés par la population blanche et les nègres. Ceux-ci sont à conquérir sur le protestantisme ou à défendre contre la superstition. Au vicariat de la *Jamaïque* sur une population d'environ 850 000 âmes, les jésuites américains cultivent une Église de 40 000 noirs ou métis. *Haïti,* avec ses six diocèses, est tout catholique, mais là aussi, la superstition sévit. Pour nous en tenir aux Églises de la Propagande, signalons les dominicains à la *Trinidad,* à *Curaçao,* à *Grenade;* les rédemptoristes à *Roseau,* les pères du Saint-Esprit à la *Martinique* et à la *Guadeloupe,* les pères de Chavagnes à *Saint-Vincent* et à *Sainte-Lucie.*

2° *Le Mexique.* — Dans cette vaste région, 2 millions de kmq. et seulement 15 millions d'habitants, le fond de la population, d'origine indigène, est catholique. Nous ne parlons pas des indigènes gagnés aux idées révolutionnaires et bolchevistes. Mais il reste des infidèles. Au diocèse de Chiuahua, les jésuites, avant d'être chassés, achevaient la conversion des Tarahumara. Il y avait des missionnaires lazaristes au Yucatan, des joséphistes de Mexico chez d'autres Indiens; les prêtres du séminaire de Saint-Pierre-et-Saint-Paul de Rome dans la Basse-Californie.

3° *Autres républiques et colonies.* — Des jésuites américains sont au *Honduras anglais* (V. A. de *Belize*); des lazaristes au *Honduras indépendant* (V. A. de *San Pedro Sula*); des séculiers au V. A. de *Limono* les capucins espagnols, au V. A. de *Bluefields* dans le *Nicaragua.* De côté et d'autre il reste des Indiens et des nègres à convertir, à cultiver du moins. Dans la république de *Panama,* on porte à 35 000 le nombre des Indiens non civilisés. Une mission spéciale est à signaler, celle de la *Canal zone* créée pour lutter contre l'influence protestante.

III. Amérique du Sud. — 18 millions de kmq., 63 millions seulement d'habitants, 10 républiques et trois colonies.

1° *Au-dessus de l'Équateur.* — En *Colombie* et au *Vénézuéla,* commencent les forêts et la prairie où errent des Indiens sauvages — et quels sauvages parfois! — par centaines de mille. Plusieurs diocèses en comptent un grand nombre. Aussi Rome taille dans le territoire des évêchés de nouvelles missions qu'elle confie aux sociétés de bonne volonté.

Voici pour la *Colombie :*

1893, *Casanare,* V. A., ermites récollets de Saint-Augustin; 1903, *Llanos de San-Martin,* V. A., pères de Saint-Laurent-sur-Sèvre; 1904, *Caqueta,* P. A., capucins; 1905, *Goajira,* V. A., capucins; 1908, *Choco,* P. A., fils du Cœur-de-Marie; 1915, *Arauca,* P. A., lazaristes; 1917, *Uraba,* P. A., carmes déchaussés: 1921, *Tierradentro,* P. A., lazaristes; 1924, *Sinu,* P. A., séminaire de Burgos, 1929, *Fleuve Magdalena,* P. A. jésuites.

Au Vénézuéla : 1922, *Caroni,* V. A., capucins; 1924, *Haut-Orénoque,* mission; 1925, *Darien,* V. A., fils du Cœur-Immaculé de Marie.

Les trois Guyanes qui suivent, anglaise, hollandaise, française, outre les Indiens de l'intérieur, ont beaucoup de nègres, de Chinois, d'Hindous, de Javanais. La Guyane anglaise (vicariat de *Georgetown*) est confiée aux jésuites anglais; le vicariat hollandais (*Surinam*), aux rédemptoristes, la préfecture française, (*Cayenne*), aux pères du Saint-Esprit. Il y a quelques missions indiennes.

2° *Le long du Pacifique.* — Dans les 6 diocèses de l'*Équateur,* les Indiens sont tous catholiques, mais souvent assez abandonnés. Les infidèles sont dans les vicariats, et ce sont parfois de redoutables sauvages (les Jivaros, coupeurs de têtes). Le vicariat du *Napo,* évangélisé par les jésuites de 1871 à 1896, et d'où les missionnaires ont été chassés par les révolutions, a été remis en 1921 aux joséphistes de Rome. En 1924, on en a séparé la préfecture de *Saint-Michel de Sucombios,* donnée aux lazaristes. Les salésiens sont dans le vicariat de *Mendez et Gualaquiza* (1893), les dominicains dans celui des *Canelos et Macas* (1893), les franciscains dans celui de *Zamora* (1923). Ces vicariats font suite à la préfecture colombienne de Caqueta, et se continuent par ceux du *Pérou.*

Ces derniers sont dans le bassin du Haut-Amazone, et géographiquement appartiendraient au Brésil. *Saint-Léon-des-Amazones* (V. A., 1921) est aux récollets augustins; il contient la région du Putumayo, célèbre pour les scandales des exploiteurs de caoutchouc. Suit *Saint-Gabriel* (P. A., 1921), aux passionistes; *Ucayali* (V. A., 1925) aux franciscains; *Urubamba* (V. A., 1913) aux dominicains.

Au Chili, trois missions. Les vicariats de *Antofogasta* et de *Tarapaca* (1881 et 1880) au clergé séculier, sont à peu près complètement catholiques. La préfecture d'*Araucanie* (1848) où travaillent les capucins de Bavière, garde encore environ 15 000 infidèles à convertir. Épars dans ces diocèses sans doute, les 190 000 Indiens que le P. Arens attribue aux franciscains; ils proviennent peut-être des anciennes missions. En tout 623 000 Indiens catholiques;

3° *Le Sud et le Centre.* — *Le Chili* se prolonge presque jusqu'à l'extrême pointe du continent, qu'il partage avec l'*Argentine.* La Patagonie et l'archipel terminal sont le partage des salésiens : vicariats de *Magellan* (V. A., 1916) et de la *Patagonie septentrionale* (V. A., 1883) terres à peu près complètement catholiques aujourd'hui. Au compte des franciscains le P. Arens met encore ici 95 000 indiens. En tout dans les 266 000 catholiques.

Ce sont encore les franciscains qu'on trouve à l'intérieur des deux vicariats de Bolivie, le *Beni* et le *Chaco,* avec un total de 33 560 catholiques indiens. Dans la préfecture de *Pilcomayo* (1925) ont été envoyés les oblats de Marie, allemands. *L'Uruguay,* l'*Argentine* ne sont plus terres de mission. Le *Paraguay,* célèbre dans l'histoire de l'apostolat moderne, garde encore de 100 à 200 000 indiens infidèles. Les pères du Verbe-Divin y ont, ou avaient, une petite mission qui ne donnait aucun résultat. Les jésuites qui viennent d'y rentrer seront-ils plus heureux?

4° *Le Brésil.* — 8 500 000 kmq., et 30 600 000 habitants, 60 diocèses, 11 prélatures *nullius* et 2 préfectures apostoliques. Églises souvent d'un territoire démesuré, où les fidèles dispersés ne voient le prêtre que de loin en loin, où les protestants mènent une

campagne suivie et méthodique, où il reste des quantités de sauvages infidèles. Il y a là un immense *far-west*, peuplé d'Indiens encore peu connus, à peine effleurés par l'apostolat.

Au Nord, sur le diocèse des Amazones (1 897 000 kmq.) ont été prises : la prélature, depuis abbaye de *Rio-Branco* (1907-1921); celle de *Rio-Negro* (1920) et la préfecture du *Haut-Solimoês* et de *Teffe* (1920), confiées aux bénédictins, aux salésiens, aux capucins et aux pères du Saint-Esprit.

A l'Est, sur le diocèse de Belem, ont été prises les prélatures *nullius* de *Santarem* (1903), et la *Conception de Araguaya* (1911); sur celui de Cubaya, celle de *Registro de l'Araguaya* (1914), attribuée aux franciscains, aux dominicains, aux salésiens. Huit autres prélatures *nullius* ont encore été créées au Brésil.

Toutes ces créations sont peu de choses encore, vu l'immensité des régions : ce sont des prises de possession. Les conversions viendront quand il plaira à Dieu. En attendant, les protestants gagnent, et trop souvent les évêques se trouvent désarmés par le manque de personnel.

V. L'Océanie. — *I. L'Australie.* — Australie, Tasmanie, Nouvelle-Zélande dépendent encore de la Propagande, mais ne peuvent plus guère passer pour missions. En *Tasmanie* les races indigènes ont complètement disparu. En *Australie*, il en reste quelques débris, très arriérés, très difficiles à convertir. L'abbaye *nullius* de la *Nouvelle-Nursie* (bénédictins espagnols) fondée en 1846, et son annexe de *Drisdale-River* (1910), n'ont guère que 2 630 chrétiens indigènes. Les essais faits naguère dans le Nord (Palmerston), par les jésuites, puis par d'autres, n'ont guère été plus heureux. Sur 60 000 (?) aborigènes qui subsistent, il y en a environ 5 000 qui ont été gagnés au christianisme.

Dans la *Nouvelle-Zélande* vivent encore 51 000 Maoris, une race superbe, dans laquelle les maristes et les pères de Mill-Hill ont gagné une dizaine de mille fidèles.

II. La Mélanésie. — Cette région, la plus proche de l'Australie et des Indes néerlandaises comprend d'abord tout le groupe des anciennes colonies allemandes.

La *Nouvelle-Guinée* est la terre principale de ce qu'on appelle la *Papouaisie*, la terre des Papouas, nègres des plus barbares, anthropophages quelquefois, habiles chasseurs de têtes, mais souvent aussi gens fort paisibles. Autrefois partagée entre la Hollande, l'Angleterre et l'Allemagne, elle n'est plus aujourd'hui que hollandaise et anglaise. Nous avons déjà dit que les pères d'Issoudun ont le vicariat de la *Nouvelle-Guinée hollandaise*, où les protestants déjà sont nombreux, 100 000, contre 21 000 catholiques.

Le reste de l'île, et ce que l'on appelait naguère la Nouvelle-Poméranie, a été remanié en 1922. Les pères d'Issoudun ont reçu, avec le vicariat de *Papouaisie*, celui de *Rabaul* (Nouvelle-Poméranie, Nouvelle-Bretagne, Nouvelle-Irlande, Iles de l'Amirauté). Les pères du Verbe-Divin ont le vicariat de la *Nouvelle-Guinée orientale* et la préfecture de la *Nouvelle-Guinée centrale*. Un peu partout la rivalité protestante est très accentuée.

Les *Iles Salomon* à l'Est (P. A., de *Salomon septentrional*, 1897, et V. A., de *Salomon méridional*, 1912), dépendent des maristes. Pays redoutable par les mœurs des anthropophages. Mgr Épalle y fut massacré, au lendemain de son arrivée. Mais les conversions ont fini par venir : 15 000 catholiques environ..., mais 70 000 protestants.

Les *Nouvelles-Hébrides* (V. A. 1904), sont également une mission mariste. La dispersion des îles rend l'apostolat très laborieux, et il faut en dire autant de beaucoup d'autres terres : 3 000 catholiques, 10 000 protestants.

La *Nouvelle-Calédonie* (V. A. 1847), a 25 000 catholiques. Elle est française, grâce aux maristes, qui, pour se défendre contre l'influence protestante, donnèrent à l'amiral Février les moyens d'y devancer les Anglais, et de planter le drapeau français à Nouméa, à l'île des Pins et aux îles Loyalty. On sait malheureusement que l'élément européen n'est pas là toujours de premier choix.

III. La Micronésie. — Ce groupe de menus archipels, situé entre les Philippines et les îles Hawaï, est divisé en 3 vicariats.

Nous avons parlé de celui des *Carolines*, *Mariannes* et des *Marshall* qui dépendent du Japon.

Au milieu de ce vicariat, est celui de l'île *Guam*, aux capucins espagnols, depuis 1911, presque tout entier catholique : 15 400 sur 16 000 habitants. L'île appartient aux États-Unis.

Enfin, les *Iles Gilbert*, où les pères d'Issoudun en 1921 avaient 13 460 fidèles, contre 9 500 protestants. Ils en avaient 20 000 en 1919 (Arens). C'est que les maladies, dysenteries, beri-beri, fièvres, phtisie pulmonaire y font des ravages.

IV. La Polynésie. — Une douzaine d'archipels, à l'Est, constituent la Polynésie, dont la race, remarquable par son type, se rattache aux Malais et paraît être venue du sud de l'Asie. Les Polynésiens sont intelligents, courageux, doux, artistiques, sympathiques, mais mous et pervertis plutôt qu'améliorés par le contact des Européens. La Polynésie est divisée en six vicariats et une préfecture. Les missionnaires sont des maristes et des pères de Picpus.

1° *Vicariat de l'Océanie centrale* (1842), qui comprend les *Iles Tonga*, protectorat anglais, et les *Iles Wallis et Futuna*, protectorat français. Les maristes y comptent 10 000 catholiques sur 29 609 habitants et contre 19 000 protestants. A Tonga, les missionnaires eurent à soutenir une lutte très vive avec le roi protestant, mais enfin ils ont pu conquérir la liberté religieuse, il y a une vingtaine d'années. C'est dans l'île de Futuna, à Poï, que tomba le bx Chanel, le premier martyr de l'Océanie. Son sang fut une semence féconde; aujourd'hui l'île entière est chrétienne, et a déjà fourni 13 prêtres indigènes. L'archipel des Iles Wallis est un petit paradis catholique.

2° *Vicariat des Iles Fidji*, possession britannique. Il fut séparé du précédent en 1863, et est également confié aux maristes. 13 226 catholiques contre 89 000 protestants sur une population de 157 266 habitants, dispersés dans un grand nombre de petites îles.

3° *Vicariat des îles Samoa ou des Navigateurs.* Situé sur la route d'Australie à San-Francisco, cet archipel fut l'objet de longues disputes entre les grandes puissances. Matoafa, un des chefs indigènes, catholique, lutta courageusement pour l'indépendance de son pays. Il fut vaincu. Aujourd'hui l'archipel est partagé entre les États-Unis, l'Angleterre et la Nouvelle-Zélande qui a succédé à l'Allemagne. Évangélisé depuis 1845 par les maristes, vicariat depuis 1850, il compte 9 061 catholiques; à peu près tout le reste de la population, 40 700 habitants, est protestant.

4° Préfecture des *Iles Cook et Manihiki* (sous protectorat anglais), créée en 1922 et confiée aux pères de Picpus, ne compte que 525 catholiques et 9 500 protestants sur une population de 13 875 habitants.

5° *Vicariat des Iles Tahiti* créé dès 1833, également aux pères de Picpus, comprend les îles de Tahiti, les îles Gambier, les îles Touamotou, les îles Sous-le-Vent et l'île de Pâques.

Il compte 8 780 catholiques et 17 600 protestants sur 30 000 habitants répartis dans une centaine d'îles.

L'île de Tahiti fut le théâtre de luttes acharnées entre l'Angleterre et la France. C'est là qu'eut lieu la ameuse affaire Pritchard. Mais enfin elle resta sous le protectorat français.

Les *Iles Gambier* furent également évangélisées par les picpussiens dès 1834. En quelques mois toute la population était catholique, complètement retournée. Ces audacieux voleurs, traîtres, sournois, anthropophages, étaient devenus en 10 ans « le peuple le plus parfait du monde », au rapport de Dumont d'Urville. Des protestants de Tahiti y causèrent des troubles prolongés qui ne finirent qu'en 1881 par l'annexion à la France. Malheureusement, là comme en d'autres terres, l'alcoolisme et la phtisie ont fait leur œuvre : la population d'environ 2 000 en 1834 est tombée à 600 aujourd'hui.

Aux *Iles Touamolou*, une longue chaîne sous-marine dangereuse, dont les sommets émergent par endroits, les Mormons ont quelques disciples, mais la plus grande partie des habitants est catholique. A l'inverse, ceux des *Iles Sous-le-Vent* sont protestants en majorité. La très lointaine, très mystérieuse *Ile de Pâques*, découverte le jour de Pâques 1772 par le hollandais Roggewein, ne compte que 300 habitants. Elle appartient au Chili. Elle est connue dans le monde ethnographique pour ses statues colossales en pierre ornées de sculptures anciennes, et ses tablettes d'écriture hiéroglyphique que parvint à interpréter le vicaire apostolique Mgr Janssen.

6° *Vicariat apostolique des Iles Marquises.* - Les picpussiens y arrivèrent en 1838, et le vicariat fut érigé 10 ans après. Il y eut longtemps à lutter contre la sauvagerie et le cannibalisme. Puis ce fut, les européens étant survenus, contre l'alcoolisme et même l'usage de l'opium, sans parler de l'immoralité quasi traditionnelle. Aussi l'archipel se dépeuple rapidement. La tuberculose pulmonaire est en train d'en faire un cimetière. Rien qu'à Nouka-Hiva, où il y avait 17 000 habitants en 1804, il en restait 8 000 trente ans après, 4 000 vers 1900. Aujourd'hui, dans toutes les îles, restent 2 300 habitants dont 1 900 catholiques.

7° *Vicariat apostolique des Iles Sandwich ou Hawaï.* -- Cet archipel, montueux et volcanique, possession des États-Unis, est tout à fait à part, au nord de l'équateur, sur la route de San-Francisco au Japon. 320 000 habitants dont 100 000 indigènes polynésiens; le reste est formé d'émigrés de toute race : Chinois, Philippins, Malais, Japonais, Européens, Américains. Les pères de Picpus y ont fait leur première tentative, il y a cent ans (1827), et eurent à subir de la part des protestants une longue persécution. Ils persistèrent : le vicariat fut érigé en 1848. En 1865, la liberté religieuse fut proclamée : le catholicisme comptait alors quelques milliers de catholiques. Le P. Arens en enregistrait 70 000 en 1923, et Mgr Boucher 95 900 pour 1926.

N'oublions pas l'île de Molokaï, où mourait le 15 avril 1889, l'héroïque P. Damien, après avoir été 26 ans l'apôtre des lépreux, auquel, il faut le dire à la gloire de Dieu, n'ont pas manqué les émules à travers le monde des missions.

Total général. — Quel est, en résumé, l'état des missions catholiques? Laissant de côté l'Europe, le Père Arens donnait pour 1923 les chiffres suivants :

Asie	6 689 829	baptisés
Afrique	2 666 212	
Amérique	2 650 778	
Océanie, Malaisie, Philippines	949 358	
Total	12 956 177	

Ce sont, malgré certaine précision apparente, chiffre approximatifs. D'un côté, il faudrait en déduire l'élément européen mêlé aux néophytes indigènes, un peu plus d'un million. Par contre il faudrait ajouter les catéchumènes, un million et demi; puis grossir tout ce qui était acquis en 1923 des gains obtenus depuis. Ces gains en Chine approchent de 190 000. D'après les calculs du P. Houpert (*Catholic Directory*, Madras, 1928), de 1921 à 1926, l'Inde, y compris Ceylan et la Birmanie, aurait passé de 2 970 103 à 3 241 744; soit en 5 ans 271 641 fidèles de plus. La difficulté de ces comparaisons tient à l'état souvent très imparfait et disparate des statistiques. Mais l'impression d'ensemble subsiste. Le progrès est lent, mais il est continu.

IV. LES ŒUVRES ANNEXES. - Nous avons vu dans une première partie l'organisation centrale et locale des missions; dans la seconde les missionnaires eux-mêmes et leurs auxiliaires. Enfin nous avons passé en revue le résultat de leurs travaux. Mais ces missionnaires ont besoin qu'on leur envoie des collaborateurs, qu'on leur procure des ressources matérielles; enfin qu'on fasse connaître au public, l'œuvre accomplie par eux. De multiples sociétés travaillent à ce triple résultat. — I. Le recrutement des missionnaires. II. Le budget des missions (col. 1953). III. La propagande en faveur des missions (col. 1964).

I. Le recrutement des missionnaires. — Sans doute, c'est l'esprit de Dieu qui recrute les apôtres, mais il utilise les moyens humains.

Pour ce qui est des prêtres indigènes, le recrutement est l'œuvre des missionnaires eux-mêmes, et résulte de ce long travail de patience qui choisit les enfants dès les écoles élémentaires, et, par les écoles préparatoires, le petit, le grand séminaire, les mène au terme, non sans qu'il y ait souvent un déchet considérable. Combien faut-il essayer d'enfants avant d'arriver à *un* prêtre?

Ce recrutement se fait lentement, et est très inégal selon les pays. En Asie, le nombre de prêtres indigènes n'est pas loin d'égaler celui des étrangers : en 1923, ils étaient 3 833 contre 3 968. D'où résulte la possibilité de commencer à établir des diocèses strictement indigènes.

Dans les instituts étrangers, qui ne travaillent pas que chez les infidèles, le recrutement missionnaire dépend de la façon dont la congrégation s'enrichit de membres nouveaux. Les supérieurs doivent pouvoir faire un choix judicieux, n'envoyer au loin que des sujets véritablement faits pour cela, et, en général des volontaires. Les anciens ordres, dans leurs règles et constitutions, ne parlent pas de l'envoi aux missions. Ce ministère, absolument normal, n'était cependant pas explicitement prévu. Avec les ordres mendiants, des nouveautés se font jour. Chez les frères prêcheurs, les candidats aux missions lointaines se groupent en une sorte de congrégation à part, les *peregrinantes propter Christum.* La règle de saint François (c. XII) déclare : « Tout frère qui, inspiré de Dieu, voudrait s'en aller chez les Sarrasins ou autres infidèles, en demandera licence au ministre provincial. » Si les inférieurs font bien de s'offrir, pourtant les supérieurs ne peuvent rien imposer.

Avec les jésuites, un droit nouveau s'établit. Non seulement les profès ajoutent aux trois vœux substantiels celui d'obéir au souverain pontife *circa missiones.* Mais les constitutions ajoutent que *vi voti obedientiæ*, tous ceux qui ont fait ce vœu, profès, scolastiques, coadjuteurs, doivent accepter d'être envoyés aux missions, si le père général le juge opportun. Cette même disposition est, croyons-nous, acceptée par les dominicains depuis une trentaine d'années. Quant aux congrégations exclusivement missions

naires, il va de soi que le fait d'y être accepté comporte de la part des sujets et des supérieurs, le devoir et le droit réciproques de l'envoi aux missions.

Ces sujets, il faut se les attirer. Les souverains pontifes exhortent les évêques à se montrer généreux en la matière (Encycl. de Benoît XV, *Maximum illud.*, *Acta apost. Sedis*, 1919, p. 452-453). De leur côté, les congrégations s'ingénient pour avoir des écoles où l'on éprouve de jeunes enfants ayant quelques signes de vocation. En 1923, d'après les statistiques du P. Arens, les capucins avaient jusqu'à 65 de ces maisons avec 2 944 élèves. Venaient ensuite les salésiens (37 et 1 820), les pères du Saint-Esprit (20 et 1285), les oblats de Marie (18 et 1225).

Ces écoles ont cette caractéristique qu'elles préparent les enfants à la société qui les entretient. Mais les écoles apostoliques de la Compagnie de Jésus, fondées en 1865, par le P. de Foresta, sont très différentes. Elles préparent les enfants pour toutes les congrégations qu'ils choisiront librement, et qui consentiront à les accueillir. Il n'y a aucun monopole en faveur de la Compagnie de Jésus. Ils iront chez les franciscains, les pères blancs, au séminaire des Missions étrangères de Paris, etc., selon que l'esprit de Dieu les poussera. La première école fut celle d'Avignon, puis vint le tour d'Amiens (1868), de Poitiers (1865), de Turnhout en Belgique (1871), de Bordeaux (1872), de Dôle (1877, réunie à Avignon en 1881), de Boulogne (1879, réunie à Amiens en 1880), de Monaco, de Mongrett en Irlande. D'autres ont été fondées en Portugal, Espagne, Autriche, à Naples, au Brésil, en Colombie, au Maduré, à l'Équateur. Plusieurs parmi celles de France ont dû émigrer à l'étranger. A l'heure qu'il est, la France en compte quatre sur onze. Celle d'Amiens a été transférée à Florennes en Belgique; celle d'Avignon en Italie, puis à Coneise (Thonon); celle de Bordeaux à Victoria (Espagne); celle de Poitiers n'a pas bougé.

Après cinquante ans, les 5 premières écoles, à elles seules, avaient fourni plus de 1 800 prêtres ou aspirants à la prêtrise, répartis en 30 instituts, disséminés sur tous les points du globe, et remplissant dans les missions les charges les plus importantes, y compris celles de vicaires apostoliques. Au Maduré, sur 193 missionnaires, 161 sortent de ces écoles.

II. Le budget des missions. — Aux missions, il faut des ressources en argent. La préparation des apôtres, leurs voyages, leur entretien, leur soulagement dans la maladie ou la vieillesse, puis la construction et le soin des églises, des écoles, des presbytères, des hôpitaux, l'entretien des auxiliaires religieux, religieuses et laïques, instituteurs, domestiques, etc., etc., tout cela exige un budget fixe. Or, ce que les missions peuvent avoir en fait de fondations, de rentes, est peu de chose. Autrefois, certains gouvernements (Portugal, Espagne, France) faisaient une partie des frais... Maintenant c'est sur le public catholique qu'il faut compter, donc sur la charité privée. De là des œuvres multiples, parmi lesquelles il faut mettre au premier rang les quatre grandes œuvres pontificales, spécialement adoptées par le Saint-Siège, et dont le caractère essentiel est la catholicité.

I. Les œuvres pontificales. — 1° *La Propagation de la foi.* — L'œuvre de la Propagation de la foi, la plus ancienne et la plus importante, fondée par une sainte fille de Lyon, Mlle Pauline Jaricot, organisée par de pieux laïques, sous forme d'une « association en faveur des missions catholiques des deux mondes », est partie de cette simple formule : un sou par semaine, la prière pour les missions, et la petite revue les *Annales* pour les faire connaître. Approuvée dès l'origine par le cardinal archevêque de Lyon, puis par Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, attaquée parfois violemment et sottement, elle grandit assez vite.

En 1822-23, elle distribua 22 915 fr.; 309 947 en 1832-33; 2 473 578 en 1840; 4 547 399 en 1860, 6 020 039 en 1880; 6 840 700 en 1900; 19 104 315 en 1920.

Jusqu'à cette époque, elle avait été dirigée par deux conseils centraux, ceux de Lyon et de Paris, qu'animait un même esprit et une commune bonne volonté. Mais, le 3 mai 1922, juste un siècle après la fondation, un *Motu proprio* de S. S. Pie XI, après avoir donné aux deux conseils centraux les éloges par eux mérités, pour mieux « adapter, disait le pape, l'œuvre aux temps nouveaux », pour « la revêtir du prestige de l'autorité pontificale et en faire l'instrument officiel de la concentration des aumônes destinées aux missions », transférait l'œuvre au centre de la catholicité, la confiait à la Propagande, mettait à la tête un conseil choisi par cette congrégation, dans le clergé des nations qui ont l'habitude d'apporter à l'œuvre des sommes plus importantes. C'était imposer aux directeurs français un gros sacrifice : il fut fait généreusement. Le changement s'accomplit sans heurts. Le nouveau conseil eut la sagesse de ne pas rompre brusquement avec les habitudes anciennes; il continua la distribution des secours à peu près sur les bases employées par les anciens conseils. Il laissa aux conseils nationaux le soin de centraliser les dons locaux, et de les remettre directement aux congrégations missionnaires à qui ils sont destinés.

Les sommes recueillies, loin de diminuer en France, augmentèrent d'une manière appréciable, passant de 4 223 055 fr. en 1920 à 4 771 259 en 1921; 4 641 948 en 1922; 5 861 458 en 1923; 6 286 514 en 1924; 6 318 828 en 1925; 8 111 530 en 1927.

Il en va de même un peu partout. Mais à cause du cours des changes, les tableaux qu'on aurait à dresser seraient trop compliqués pour être reproduits ici. Disons seulement que l'exercice 1926-1927 accuse comme recettes 41 471 874, 43 lires italiennes. L'année précédente, on avait 43 533 920, 10 lires. Mais la diminution n'est qu'apparente : il fallait 24,50 de ces lires pour un dollar, et le dollar en 1926 valait 20 lires. On a donc passé en un an de 1 776 897 dollars, à 2 073 593, soit une différence en plus de 296 696.

Les plus grosses collectes ont été (1926-1927) :

	Lires	Francs or
États-Unis	20 629 181,52	5 289 533,71
France	4 350 778,25	1 115 584,17
Italie	3 003 367,42	770 094,21
Hollande........	1 907 638,12	489 137,98
Irlande.........	1 259 179,17	322 766,45
Espagne........	1 199 691 »	305 561,79
Allemagne et Bavière	1 871 789,57	479 946,05
Angleterre	802 132,72	205 675,06
Belgique	708 455,20	181 655,18
Canada	1 434 102,35	367 718,55
Argentine	1 117 769 »	286 607,13
etc.	etc.	etc.
Total	41 471 874,43	10 633 813,96

Si l'on tient compte de l'importance numérique des populations catholiques qui fournissent ces subsides, c'est la Hollande sans doute qui viendrait en première ligne.

Dans l'année qui vient de s'écouler 1927-1928, les recettes atteignent 46 380 000 lires, soit une augmentation de près de 10 p. 100 sur 1926-1927. Les

États-Unis ont encore apporté la plus forte contribution avec 22 409 333 lires : augmentation de 8 p. 100. L'Italie vient ensuite avec 5 006 536 lires : 59 p. 100. Puis la France : 4 936 511 lires : 13 p. 100. Allemagne : 2 475 395 : 32 p. 100. Au Canada l'augmentation est de 51 p. 100; en Angleterre, de 15 p. 100; en Belgique de 56 p. 100. En Irlande, il y a diminution : 11 p. 100. L'Espagne, la Hollande, l'Argentine augmentent de 10, 6, 5 p. 100 (*Agence Fides*).

2° *La Sainte-Enfance.* — Elle fut fondée à Paris, le 20 juin 1843, par Mgr de Forbin-Janson, évêque de Nancy, qui songeait avec tristesse au sort des nombreux enfants chinois voués à la mort dès leur enfance. La même pensée préoccupait Mlle Pauline Jaricot. C'est elle qui, dans une conversation, suggéra à l'évêque la formule de l'œuvre à créer : un sou par mois donné par les enfants d'Europe pour sauver les petits chinois.

Bientôt les horizons de l'œuvre s'étendirent à tous les enfants païens qu'il fallait racheter, baptiser, élever. Elle eut pour trésoriers les enfants catholiques d'Europe et de partout, pour ouvrières enfin, les sœurs missionnaires. Elle réussit merveilleusement. Pendant les deux ans qui lui restaient à vivre, Mgr de Forbin-Janson s'en fit l'apôtre infatigable, s'adressant à ses collègues, les évêques français, qui répondirent à son appel. Elle se mit sous le patronage du nonce Mgr Joachim Pecci, plus tard Léon XIII, qui la recommanda en Belgique. Mgr Bonami continua l'œuvre avec le concours de l'abbé James qui commença la publication des *Annales de la Sainte-Enfance*, et le succès s'accentua de plus en plus.

L'œuvre eut ses contradicteurs. Elle dut se défendre contre les calomnies de certains journalistes, comme Francisque Sarcey. Des catholiques disaient qu'elle nuirait à la Propagation de la foi en lui faisant concurrence. Il est au contraire bien avéré, répondit Pie IX, dans son Bref *Cum ætate qualibet* du 18 juillet 1856, qu'elle l'aide merveilleusement. Avant et après Pie IX, tous les papes l'ont comblée d'éloges. En 1870, les vicaires apostoliques chinois et autres, réunis à Rome pour le concile du Vatican proclamèrent « que l'œuvre de la Sainte-Enfance a déjà produit dans nos missions des résultats immenses. En 1880, les évêques de la seconde région de la Chine réunis en synode n'hésitent pas à dire : « C'est l'œuvre de la Sainte-Enfance, œuvre apostolique par excellence, qui a opéré le plus de bien en Chine, et elle est la digne sœur de la Propagation de la foi. »

C'est qu'en effet, pendant 50 ans, de 1843 à 1893, elle a procuré le baptême de 12 000 000 d'enfants, et pendant les 30 années qui suivent 1893-1923, de 14 000 000, dans les missions secourues par elle.

Quant aux recettes, en cinquante ans, de 1843 à 1893, l'œuvre a reçu 85 000 000 de francs, et de 1893 à 1923, 143 481 000. Elles continuent à s'accroître : 8 755 190 en 1922; 11 679 935 en 1923; 13 264 830 en 1924; 17 499 441 en 1925; 19 558 804 en 1926.

De ces sommes, avaient été données :

	en 1924	en 1927
Par la France......	2 213 436 fr.	3 415 533 fr.
Par l'Allemagne,...	2 093 703 »	5 221 261 »
Par l'Italie........	1 199 121 »	1 800 707 »
Par les Pays-Bas....	1 172 408 »	1 732 568 »
Par la Suisse.......	568 286 »	736 110 »
Par le Canada.....	461 991 »	799 343 »
Par les États-Unis .	4 145 385 »	4 517 100 »

La Sainte-Enfance, comme la Propagation de la foi, est donc une œuvre catholique, c'est-à-dire universelle, et par les pays qui lui fournissent des ressources et par les 358 missions qu'elle subventionne et qui sont répandues dans le monde entier, et par son conseil enfin, dans lequel, comme dans celui de la Propagation de la foi, entrent des représentants de toutes les nations « qui ont l'habitude d'apporter à l'œuvre les sommes les plus importantes ». Son siège est à Paris.

3° *L'œuvre apostolique de Saint-Pierre apôtre.* — L'Œuvre de Saint-Pierre apôtre a pour but de favoriser le recrutement, la formation, l'entretien du clergé indigène. La Propagation de la foi s'en occupait avant elle; elle veut l'aider et dans une certaine mesure la suppléer dans cette grande tâche.

Elle naquit en 1901, à Caen, de l'initiative de deux chrétiennes, Mme Stéphanie Bigard, veuve Cottin, et Mlle Jeanne Bigard, sa fille, qu'aidèrent plusieurs de leurs amies. N'ayant pas pu obtenir en France la personnalité civile, elles s'adressèrent au gouvernement catholique de Fribourg en Suisse, qui, le 6 septembre 1902, approuva en principe l'*Institut Saint-Pierre*. Six semaines après, le 18 octobre, la personnalité civile fut accordée. L'œuvre avait fondé à cette date 45 bourses, dans les séminaires du Japon, des Indes, d'Afrique, et elle protégeait 31 prêtres indigènes.

Mme Bigard étant morte en 1903, sa fille, pour assurer la pérennité de l'œuvre, la confia à Mme Chappot de Neuville, Mère Marie de la Passion, fondatrice et supérieure générale des franciscaines missionnaires de Marie. Celle-ci, après un long et pénible procès, qu'elle gagna enfin en 1917, contre les héritiers de Mlle Bigard, l'offrit au préfet de la Propagande, le cardinal Van Rossum, qui depuis quelque temps songeait à établir une œuvre semblable. En 1919, la Propagande nommait comme directeur général de l'œuvre (dont le siège est à Fribourg, 31, rue Grande-Fontaine) le chanoine Bossens, qui s'y dévoua entièrement. Approuvée solennellement par un décret du souverain pontife, le 28 avril 1920, l'œuvre s'établit rapidement dans les principales contrées les plus favorables aux missions, ayant à sa tête, dans chacun d'eux, un directeur particulier. La cotisation annuelle minima est de 1 franc, qui peut être rachetée par un versement de 50 francs. Les membres fondateurs et bienfaiteurs sont ceux qui assurent l'entretien d'un séminariste en donnant 1 200 francs par an.

Les recettes ont été en 1920 de 239 275 francs: 1921 de 621 492 francs; 1922 de 2 072 944 francs; 1923 2 514 960 francs.

En 1926, elles atteignaient 8 095 633 lires, et en 1927, 8 460 827;

4° *L'« Unio cleri » ou Union missionnaire du clergé.* — Des grandes œuvres internationales en faveur des missions, l'*Unio cleri* est la seule qui n'ait pas pris naissance en France. Elle fut fondée en 1916, à Parme, par le P. Manna, des Missions étrangères de Milan, dans le but de « développer parmi les prêtres et, par leur moyen, parmi les fidèles, l'esprit de prière et de zèle en faveur des missions ».

Il est en effet souverainement important que nos prêtres d'Europe connaissent les missions et s'y intéressent. Plus ils les connaîtront et les aimeront, mieux ils les feront connaître et aimer, mieux ils propageront toutes les œuvres destinées à les aider, la Propagation de la foi, la Sainte-Enfance, l'œuvre de Saint-Pierre apôtre, et les autres dont le succès dépend surtout du zèle de nos prêtres.

En 1915, le P. Manna avait fait connaître son projet à son évêque Mgr Conforti, aujourd'hui président de l'Union pour l'Italie, qui l'encouragea vivement. En 1916, l'œuvre était approuvée par un rescrit de la Propagande. En novembre 1919, elle était rattachée à cette Congrégation, et dans sa lettre apostolique

Maximum illud le souverain pontife Benoît XV disait s'adressant aux évêques : « Sachez que notre désir est de voir instituer dans tous les pays du monde catholique la pieuse œuvre appelée « Union missionnaire du clergé. »

Les membres de l'Association versent une cotisation annuelle de 5 francs qu'ils peuvent remplacer par un versement unique de 100 ou 200 francs, et ils reçoivent en retour un bulletin (trimestriel pour la France) organe de l'œuvre... Ils doivent aider les missions : 1° par la prière, en se souvenant d'elles à la messe, durant l'office, etc ; 2° en développant parmi les fidèles l'intelligence, l'amour des missions; 3° en organisant des *Journées de missions* ou manifestations analogues, pour stimuler le zèle de leurs paroissiens.

En ce moment, l'œuvre est établie dans la plupart des pays catholiques, et elle comptait en 1924 25 000 membres en Italie; en Hollande presque tout le clergé; en Belgique, 8 000 membres, 24 000 en Allemagne; en Angleterre, au Canada, un nombre considérable. En France elle n'avait au début de 1925 que quelques centaines de membres. Aujourd'hui l'œuvre est organisée dans la plupart des diocèses et compte 18 000 adhérents.

II. AUTRES ŒUVRES. — 1° *L'Œuvre apostolique.* — L'Œuvre apostolique veut aider les missionnaires : 1° par la prière, chacun des membres récitant à l'intention des missions des prières déterminées, et les centres importants ayant établi à cette même intention la *Communion perpétuelle;* 2° En procurant aux missionnaires les divers objets dont ils ont besoin : *a*) pour leur ministère : calices, ornements, linges sacrés, etc.; *b*) pour leur apostolat : crucifix, chapelets, livres de piété, ou d'instruction, etc...; *c*) pour eux-mêmes : bas, chandails, linge de corps, etc... C'est exclusivement une œuvre de femmes, soucieuses d'imiter les saintes femmes de l'Évangile si dévouées à Notre-Seigneur et à ses disciples.

L'Œuvre apostolique fut fondée en 1838 à Nemours (Seine-et-Marne) par l'initiative d'une sainte fille, Mlle Marie-Zoé du Chesne. Résolue de consacrer sa vie aux œuvres et mise au courant du dévouement des missionnaires par le P. du Monteil, de la congrégation de Picpus, elle décida de se faire leur pourvoyeuse, et tout de suite envoya ses offrandes aux îles Gambier. Mgr Dupanloup accueillit dans son diocèse la nouvelle œuvre qui bientôt fut transférée à Paris. Bénie et enrichie d'indulgences par Pie IX, dès 1854, elle fut, par un décret du 20 avril 1870, rattachée à la Propagande et, par celui du 15 décembre 1871, fixée à Paris.

Depuis sa fondation jusqu'en juillet 1927, l'Œuvre apostolique a envoyé aux missions 5 592 calices, 2 490 ciboires, 1 863 ostensoirs, 53 597 ornements, 5 924 chapes, 19 398 aubes, etc., etc..., représentant une somme de 25 000 000 de francs.

En ce moment l'Œuvre compte 15 ouvroirs à Paris, 52 dans les départements, 20 en Italie, plusieurs à New-York. Son bulletin, une brochure in-8°, paraît 12 fois par an, et est envoyée gratuitement à toute personne faisant une offrande de 10 francs.

2° *L'Œuvre des Écoles d'Orient.* — C'est au lendemain de la guerre de Crimée qui avait montré aux Russes le dévouement de nos sœurs de charité, à la veille des massacres de Syrie, où nous devions intervenir en faveur des chrétiens orientaux, que fut fondée l'œuvre des Écoles d'Orient par des catholiques haut placés, membres de l'Institut, soldats, marins ou diplomates, tous au courant des besoins et des tendances de l'Orient. Ils s'appelaient Cauchy, Charles Lallemand, le P. Gagarin, le maréchal Bosquet, le contre-amiral Mathieu, Montalembert, Falloux, de Broglie, Melchior de Vogüé, de Gabriac, etc. L'œuvre cependant ne réunit que 16 000 francs la première année. Peut-être n'aurait-elle jamais réussi, si on ne l'avait confiée à l'abbé Lavigerie. Il la prêcha partout, élargit son conseil, dans lequel, à côté des laïques de la première heure, il fit entrer un nombre égal d'ecclésiastiques illustres. Il lui obtint l'approbation de Pie IX, ses encouragements et de nombreuses indulgences. Enfin, après les horribles massacres de Syrie, il réunit 4 000 000 de francs et alla lui-même les distribuer sur place. A ce moment l'abbé Lavigerie fut nommé auditeur de rote. Il dut passer l'œuvre à M. Soubiranne. Elle était en pleine prospérité.

Son but était de ramener, par la formation du jeune âge, l'Orient à l'union catholique, donc d'entretenir les écoles, les séminaires, les asiles, les crèches, les orphelinats, les refuges, les pensionnats, les noviciats des communautés catholiques. Elle s'intéressait aussi à la formation d'un clergé éclairé et vertueux dans les divers rites orientaux. Elle a à sa tête un conseil. Son directeur est aujourd'hui Mgr Lagier, successeur de Mgr Charmetant. Les 5 000 membres se groupent par décuries ayant à leur tête un zélateur ou une zélatrice, les décuries en comités, etc. Les aumônes proviennent des quêtes, des dons, des cotisations annuelles dont le minimum est de 1 franc.

Depuis 1856, date de sa fondation, jusqu'en 1924, en 68 ans, elle a distribué aux diverses congrégations établies en Orient, la somme globale de 37 millions. En 1920 sa recette annuelle était de 378 000 francs; elle a été en 1927, de 2 100 000 francs. Elle est venue au secours de 56 congrégations latines ou orientales.

3° *La sodalité de Saint-Pierre-Claver.* — Fondée en 1894, par la princesse M. T. Ledochowska, avec la bénédiction spéciale de Léon XIII, la sodalité de Saint-Pierre-Claver a pour but d'aider toutes les missions d'Afrique, et de leur procurer, au moyen d'une propagande assidue et bien ordonnée, par la parole et par la presse, les moyens nécessaires pour la diffusion et le maintien de la foi dans cette partie du monde. Elle travaille aussi à la libération des esclaves.

La sodalité se compose d'une société religieuse de femmes, l'*Institut de Saint-Pierre-Claver*, dont les membres appelés « missionnaires auxiliaires », vivent en communauté et se dévouent, dans les pays européens, au service des missions catholiques africaines.

Trois catégories de personnes les secondent : 1. *Les membres externes.* Des personnes du monde, de toutes les classes de la société, qui paient une cotisation et aident la sodalité de leur temps et de leur travail. Plusieurs habitent les maisons de la sodalité sous une règle particulière.

2. *Les zélateurs* et *zélatrices* donnent une cotisation annuelle de 2 fr. (ou 50 fr. une fois pour toutes). Ils apportent à la sodalité le secours de la prière et travaillent à la diffusion de ses publications. Les zélateurs prêtres versent 5 francs (ou 200 fr.) et organisent des conférences et des prédications. Les frères lais et les sœurs au lieu de cotisation, offrent une communion par mois.

3. *Les associés* versent une cotisation annuelle minima de fr. 0,50.

La sodalité publie trois bulletins : L'*Écho d'Afrique*, mensuel, édition en 9 langues, 100 000 exemplaires; le *Négritton*, pour la jeunesse, également 9 éditions, 150 000 exemplaires; la *Propagation des missions africaines*, en allemand ou en polonais (145 000 exemplaires).

Les moyens d'action de la sodalité sont divers et très variés : *a*) l'*Union des messes* en faveur de toute personne ayant donné 1 franc; *b*) le *Sou de Saint-Pierre-Claver*, permettant à 20 associés de recevoir

l'*Écho* et le *Négrillon* (0,50 par an); *c*) le *Pain de Saint-Antoine* pour les pauvres affamés de l'Afrique (troncs dans les églises, et chez les négociants ; *d*) l'*Œuvre des baptêmes* des noirs (25 fr. pour l'entretien d'un catéchumène dont on deviendra le parrain); *e*) l'*Œuvre du rachat des esclaves*, 60 fr. pour une femme; 100 francs et plus pour un homme; *f*) l'*Œuvre des catéchistes indigènes*, 200 francs par an; *g*) l'*Œuvre des séminaristes*, également 200 francs par an, ou bien 5 000 francs pour la fondation d'une bourse; *h*) l'*Œuvre de la presse*, pour fournir gratuitement aux missionnaires les livres en langue africaine dont ils ont besoin. Les membres fondateurs versent 5 000 francs, les membres perpétuels 500 fr.; les bienfaiteurs 20 francs, les membres ordinaires 5 fr. par an; *i*) l'*Adoption spirituelle* d'une missionnaire auxiliaire : 15 000 francs une fois donnés ou 600 francs par an; *j*) l'*Écu de Marie-Thérèse* dans le but d'instituer un fonds pour les besoins les plus urgents de l'œuvre, etc., etc. La sodalité comprenait en 1926, 125 membres internes, 184 membres externes, 20 553 zélatrices, plus de 500 000 associés.

De 1888 à 1925, elle avait recueilli pour les missions 20 674 192 lires, plus des objets en nature d'une valeur de 1 816 249 lires. Elle avait édité 319 970 volumes en langue indigène et permis d'administrer 50 513 baptêmes, de racheter 10 014 esclaves, d'élever 244 enfants et d'entretenir 191 catéchistes et 290 séminaristes, dont 30 étaient devenus prêtres.

En 1927 ses recettes ont été de 4 681 563 lires et en 1928 de 4 734 917.

4° *Œuvres diverses.* — Il existe beaucoup d'autres œuvres créées en faveur des missions. Le R. P. Arens en compte pour 1921, 228 à savoir :

44 pour la France; 34 pour l'Allemagne; 27 pour la Hollande; 26 pour la Belgique; 20 pour l'Italie; 17 pour l'Autriche; 16 pour l'Allemagne du Nord; 17 pour l'Espagne; 7 pour la Suisse; 5 pour l'Angleterre; 4 pour l'Irlande, etc., etc.

Ces œuvres sont très variées. Il en est d'assez importantes et il en est de très modestes. Les unes concernent les missions quelles qu'elles soient, le plus grand nombre une mission en particulier, ou celles d'une société. Les unes recueillent des ressources, les autres concentrent des prières. Plusieurs ne manquent pas de pittoresque : elles utilisent pour les missions les vieux journaux et les vieux timbres. C'est le *Chiffonnier du bon Dieu*, ou l'*Œuvre des petites culottes et des petites robes*, pour enfants malgaches.

Le classement de ces œuvres par époques et par pays offrirait un tableau intéressant des progrès et des variations de l'esprit de zèle à travers le monde. On y voit les congrégations nouvelles, à mesure qu'on leur confie des terres à évangéliser, chercher dans leur pays d'origine des associés qui, par leurs prières et leurs aumônes, prennent part à leur travail lointain. Pas de société de missionnaires qui n'ait dans son sillage des centaines et des centaines d'âmes animées de son esprit et collaborant à son œuvre. On voit encore les grands pays qui s'ouvrent à l'Évangile susciter des œuvres de prières et d'aumône : *Association de prières pour la conversion du Japon* (1813); *Œuvre des Écoles d'Orient* (1856), *Association de prières pour la conversion des musulmans* (1858); *Œuvre des vocations apostoliques pour les missions africaines* (1865); et plus tard *Œuvre de la préservation de la foi en Palestine* (1920); *Croisade pour la Chine* (1921); *Association Charles de Foucault pour l'apostolat des colonies françaises* (1923); etc., etc. C'est que les missions du Japon sont sur le point de reprendre, c'est que l'action de la France dans le Proche-Orient se fait plus nette, c'est qu'elle poursuit la conquête de l'Algérie, c'est que la Palestine passe sous le mandat d'une nation protestante et est livrée au sionisme, c'est que les besoins de la Chine se font plus pressants, c'est que le P. Ch. de Foucault vient d'ouvrir des voies nouvelles à l'apostolat chez les musulmans. L'héroïsme du P. Damien suscite plusieurs œuvres en faveur des lépreux; la colonisation du Congo belge amène aussi la création d'une bonne demi-douzaine d'œuvres en faveur des missions congolaises, par exemple, la *Ligue pour la protection et l'évangélisation des noirs* (1912), la *Ligue nationale pour la protection de l'enfance noire au Congo* (1912), etc.

Un certain nombre de ces œuvres ont des objets très spéciaux. Nous avons parlé ailleurs des œuvres médicales. Une association flamande fournit par les premiers communiants des vêtements aux enfants nègres. D'autres éditent des images religieuses pour la Chine et autre pays, envoient des ornements d'autel, fournissent des trousseaux aux missionnaires. Une œuvre, qui a échappé au P. Arens, aide les jésuites de Nankin à fonder des catéchuménats : en 1926, elle avait déjà fondé 50 de ces maisons dans les vicariats de Nankin, de Ou-hou et de Haï-men (Procure de la mission de Changhaï, 42, rue de Grenelle, Paris).

Un très grand nombre, parmi ces œuvres, ont pour objet de développer le zèle pour les missions, soit en général, soit dans telle ou telle catégorie. Très spécialement en Hollande, en Belgique, en Suisse, en Allemagne, aux États-Unis, depuis 1910, une vaste campagne est menée dans le monde des écoles, des collèges, des universités. Ce sont, en Allemagne d'abord, les *Associations académiques des missions* (Munster, 1910), les *Associations de missions dans les lycées de jeunes filles* (Pfaffendorf, Coblentz, 1917), les *Associations de missions dans les collèges et lycées de jeunes garçons* (Aix-la-Chapelle, 1918). Dans un milieu plus fermé s'est formée au Luxembourg en 1910, l'*Œuvre des missions dans les congrégations*, et à Vienne en 1918 la *Ligue mariale des missions*. A Fribourg nous avons une *Association académique pour les missions* (1921); en Hollande l'*Action pour les missions* (Weert, 1918), l'*Association des étudiants romains catholiques pour l'œuvre des missions* (Amsterdam), la *Ligue des missions* (Nimègue). En Belgique, toujours dans le monde de la jeunesse, il y a la ligue de prières *Pro apostolis* (1927), l'A.U.C.A.M., *Association universitaire catholique pour l'aide aux missions* (1925). Aux États-Unis les protestants avaient, dans ce genre d'œuvres, bien des années d'avance. Leur *Student volunteer foreign mission convention*, en était, en 1913, à son VII° congrès, et groupait 755 collèges et universités des États et du Canada. En 1917, sur un mouvement parti de Techny, maison des pères du Verbe-Divin, la *Catholic students mission crusade* a été inaugurée, dont le but précis est moins de recueillir des dollars que de développer une « mentalité missionnaire ». En 1920 la croisade groupait déjà 1 000 adhérents. Elle a en aujourd'hui plus de 350 000.

Entre ces œuvres énumérées par le P. Arens :

22 s'intéressent d'après leurs statuts à toutes les missions;

36 soutiennent les maisons de formation pour missionnaires;

31 sont pour les missions d'Afrique;

19 pour les missions belges au Congo et ailleurs;

18 pour l'Orient;

12 pour les missions indiennes ou nègres des États-Unis;

12 exclusivement pour les colonies hollandaises.

Il en est de très importantes par le nombre de leurs membres. Ainsi la *Catholic students mission* des États-Unis dont nous venons de parler ; l'*Œuvre de Marie Immaculée pour la conversion des femmes*

païennes (France) a 300 000 adhérents ; le *Kleines Liebeswerk vom hl. Herzen Jesu* (en Allemagne), 180 000; l'*Irish Mission League* d'Irlande, 100 000; l'*Apostolat des SS. Cyrille et Méthode*, en Tchéco-Slovaquie, 90 000; la *Broederschap van den H. Geist*, en Hollande, 65 000, l'œuvre *Pro apostolis* en Belgique 14 500. D'autres œuvres, la majorité, sont loin d'avoir cette importance.

Outre les grandes œuvres pontificales et universelles dont il est parlé plus haut, quelques autres existent également dans beaucoup de pays, comme les sociétés missionnaires elles-mêmes qui les ont fondées. Ainsi l'*Œuvre générale des missions franciscaines* organisée en 1922 par le T. R. P. ministre général des frères mineurs, le T. R. P. Bernardin Klumper; ou bien encore la *Ligue des messes* des pères capucins. Ces deux œuvres ont leur siège dans chaque couvent franciscain ou capucin. De même l'*Archiconfrérie du Saint-Esprit*, des pères du Saint-Esprit, l'*Œuvre des auxiliaires salésiens*, les *Unions des femmes et des jeunes filles catholiques*, etc., etc.

III. LES RECETTES. — Sur les 220 associations qu'il cite, le P. Arens en considère 180 comme œuvres de collectes. Il est impossible d'arriver à une évaluation précise des ressources ainsi recueillies. On ne peut aboutir qu'à des chiffres très approximatifs.

Les sept grandes œuvres citées plus haut ont donné en 1927, les sommes suivantes :

Propagation de la foi,	41 471 874 lires.
Sainte-Enfance,	19 810 000 francs.
Saint-Pierre apôtre,	8 160 827 lires.
Écoles d'Orient,	2 100 000 francs.
Saint-Pierre-Claver,	4 681 653 lires.

Parmi les autres œuvres quelques-unes arrivent à d'assez fortes recettes :

L'*Association pour le séminaire de Maryknoll*, aux États-Unis, recueille 350 000 dollars, l'*Irish mission league*, 3 500 livres sterling; l'*Indische Missie Vereeniging* en Hollande, 10 000 florins; la *Pia opera per i catechisti indigeni* d'Italie, 80 000 lires; l'*Œuvre apostolique de l'abbaye de Saint-André*, en Belgique, 40 000 francs; l'*Œuvre des partants*, à Paris, 25 000.

Est-il exagéré de porter à 110 ou 120 000 000 de francs la somme provenant de toutes ces sources ? Il y faudrait encore ajouter :

1° Les subventions fournies directement ou indirectement par certains États, par certaines administrations coloniales, même protestantes, par les compagnies de navigation, pour les œuvres d'éducation ou de bienfaisance, pour les transports, etc.;

2° Les résultats des deux quêtes du Vendredi saint en faveur des Lieux saints, celle de l'Épiphanie pour la lutte contre l'esclavage et les missions d'Afrique, et les autres quêtes à l'occasion des journées ou expositions de missions, les ventes de charité, ainsi que les sommes recueillies par les trois cents et quelques bulletins des missions et qui sont parfois considérables. Ainsi les *Missions catholiques de Lyon* reçoivent et transmettent plus d'un demi-million de francs par an ;

3° Les sommes, que donnent ou recueillent directement auprès de leurs familles ou de leurs amis, les divers missionnaires ou les diverses sociétés de missions;

4° Les honoraires des messes que disent nos 16 000 missionnaires-prêtres et qui doivent fournir 4 800 000 francs-or, et enfin, les revenus des diverses fondations et propriétés que possèdent certaines missions.

A quel total montent ces ressources diverses? Il est impossible de le dire. Une chose est certaine du moins : si elles suffisent à peu près à faire vivre les missions, elles ne suffisent pas à les faire progresser comme il faudrait. Un vicaire apostolique de Corée disait à celui qui écrit ces lignes : « Ce que me donne la Propagation de la foi, me suffit pour deux mois à peine ! Un autre chef de mission disait trois mois, un autre quatre. C'est donc deux, trois et quatre fois plus que la Propagation de la foi devrait pouvoir distribuer. Les autres œuvres viennent y ajouter leur quote-part. Mais elles ne suffisent pas à donner aux missionnaires catholiques plus que le strict nécessaire et elles ne le donnent pas toujours. Un jeune administrateur du Cameroun, garçon positif, sans imagination aucune, mais qui sait voir et observer, disait encore : « Les missionnaires ont 600 francs par an. Ils manquent de tout. Quand j'allais les voir et dîner avec eux, je leur envoyais auparavant, par mon boy, des provisions pour eux et pour moi. J'en ai connu un qui ne pouvait pas aller voir son confrère du poste voisin, parce qu'il n'avait plus de souliers.»

Ce n'est pas le même dénûment partout, mais partout on vous dira que l'argent manque. Il en faut tant et pour les écoles, et pour les catéchismes, et pour l'entretien des églises, et pour les besoins du culte, etc...

Sur quoi l'on s'est demandé :

« Le surplus de 1926 sur 1912 est de 4 417 351 fr ,26 or. Une question se pose : le progrès révélé par ce surplus est-il réel ou n'est-il qu'apparent? En d'autres termes les missions de plein exercice en 1912 reçoivent-elles en subsides une valeur égale à l'ancienne? » M. l'abbé Corman, qui pose ce problème (*Bulletin de l'Union du clergé*, Bruxelles, janvier 1928, p. 31), répond en faisant observer : 1° que sur le marché mondial, le franc or a beaucoup perdu de sa puissance d'achat. Aux États-Unis, où suffisait un dollar, il faut 1,60 dollar. « Incontestablement des millions de nos francs-or d'aujourd'hui vont se perdre dans le gouffre ouvert par la dépréciation générale de la monnaie or elle-même; 2° il faut tenir compte de la multiplication des missions à soutenir, 70 en Chine au lieu de 48, 10 au Japon au lieu de 6, sans parler des missions en formation, qui, elles aussi, émargent au bugdet; 3° donnons un exemple concret. Les 13 missions de l'Indo-Chine et du Siam recevaient, en 1912, 460 449 francs-or; en 1926 elles n'en reçoivent plus que 402 348 à l'ordinaire (1 569 160 lires) et 47 435 à l'extraordinaire (185 000 lires) ou 449 783 au total, soit une différence en moins de 10 666. Cette différence serait minime n'était le déchet autrement important dû à la chute du franc-or lui-même. Sans doute ces missions anciennes, s'appuyant sur les vieux chrétiens, ont des ressources que les missions récentes n'ont pas encore, mais elles sont, d'autre part, arrivées à un tournant décisif de leur histoire, et, loin de pouvoir se passer de l'aide du dehors, elles auraient besoin de ressources plus abondantes, de même origine, pour activer la formation d'une élite à la hauteur, et hâter l'éclosion d'Églises indigènes. D'où il résulte que les missions de 1912 n'ont pas encore retrouvé leur soutien d'avant-guerre; il n'y a donc pas lieu de se laisser méduser par les chiffres de valeur si différente. »

Ce qui fait ressortir singulièrement cette pauvreté de nos missions catholiques, c'est l'abondance dans laquelle vivent les missionnaires protestants, la richesse de leurs installations et de leurs œuvres.

Voici, pour 1923, d'après le *World missionary atlas*, publié à New-York, en 1925, le relevé des missions protestantes :

Océanie	46 230 500 lires
Asie	26 784 100 —
Afrique	11 806 300 —
Europe	365 018 300 —
Amérique	1 045 962 000 —
Total	1 495 801 200 lires

Beaucoup disent : les protestants sont plus riches que les catholiques. Cela peut être vrai, surtout depuis la dernière guerre qui a singulièrement enrichi les nations anglaises et nord-américaines. Mais il y a des catholiques en nombre respectable aux États-Unis, et il y a de la fortune également chez les catholiques. Ce ne peut donc être là qu'une raison partielle, insuffisante pour expliquer une telle différence.

Les catholiques, ajoute-t-on, en particulier les catholiques de France, doivent soutenir de leur argent leur clergé, les œuvres religieuses, leurs œuvres d'enseignement et de bienfaisance, tandis que l'Église établie en Angleterre, par exemple, est très richement dotée et peut se montrer généreuse au lieu de recourir à la générosité de ses membres.

Oui, mais ceux que l'on appelle les « dissenters », méthodistes, wesleyens, baptistes, etc., doivent pourvoir aux mêmes besoins religieux de culte, d'enseignement et de bienfaisance, et ils sont aussi généreux pour leurs missions que les anglicans.

Que l'on ne dise pas non plus que c'est l'État qui paie ces missions étrangères si utiles pour consolider et étendre son influence. L'État peut bien fournir quelques subventions, non pas aux missions — auxquelles il ne donne rien en tant que missions — mais à des écoles, à des asiles, à des hôpitaux, à des dispensaires. Seulement, en général, il donne aux œuvres catholiques aussi bien qu'aux œuvres protestantes.

La raison de cette différence est surtout en ce fait que, dans le monde protestant, tout le monde s'intéresse aux missions, tout le monde leur donne, et les banques et sociétés diverses, et les entreprises industrielles et commerciales, et les riches et les pauvres, ceux qui pratiquent leur religion et ceux qui ne la pratiquent pas, tandis que dans les nations catholiques, en France, en particulier, ce ne sont que les catholiques pratiquants et fervents, et parmi eux, surtout les petites gens, les adhérents à la Propagation de la foi et à la Sainte-Enfance, qui soutiennent nos missions.

Il n'y a pas jusqu'à la formule si heureuse du « sou par semaine » qui ne devienne à la longue défavorable aux missions. Un sou par semaine, c'était quelque chose en 1823. Ce n'est plus rien aujourd'hui. C'est au moins 0 fr. 25, qu'il faudrait donner si l'on voulait donner autant qu'en 1914. C'est au moins 1 franc, si l'on voulait donner autant qu'en 1822.

A un autre point de vue, la formule du « sou par semaine » étant générale et s'appliquant à tout le monde, au riche comme au pauvre, il s'en suit que tout le monde, même l'adhérent fortuné, ne donne qu'un sou par semaine, 2 fr. 60 par an. Ce n'est pas équitable, car chacun devrait donner suivant ses moyens. Ce n'est pas heureux non plus, car si les cotisations variaient de 1 sou à 5, à 10, à 20, à 100 sous par semaine, suivant la capacité du donateur, le résultat total serait beaucoup plus élevé.

Autre différence : les missions protestantes possèdent de nombreuses fondations qui leur assurent des revenus réguliers très importants, la loi des pays anglo-saxons le leur permettant, tandis qu'en pays français les missions catholiques ne possèdent, pour ainsi dire, aucune propriété et par suite aucun revenu.

Tout cela est vrai. Mais quand on l'a dit, on n'a encore rien expliqué ; car on ne nous a pas dit pourquoi les missions protestantes ont reçu de si riches fondations et les missions catholiques si peu; pourquoi tous les protestants donnent pour soutenir leurs missions, tandis que chez les catholiques il n'y a qu'un petit nombre à s'y intéresser, pourquoi chez les protestants certains fournissent des souscriptions si considérables, tandis que les catholiques ne donnent dans l'ensemble que 5 centimes par semaine, 2 fr. 60 par an.

Il faut donc pousser plus loin notre enquête.

Les missions catholiques se sont établies, ou rétablies au XIXe siècle, se sont développées les premières, comme elles ont pu, au milieu des difficultés, des privations, souvent des persécutions, sans plan réglé d'avance (et il ne pouvait pas y en avoir), accablées de charges toujours renaissantes, ayant des ruines à réparer ou bien tout à créer, ne parvenant jamais à être au niveau de leurs affaires. Les missions protestantes, au contraire, sont venues ensuite, du moins le plus souvent. Elles ont trouvé le terrain déblayé, elles n'ont été que rarement et partiellement persécutées, elles n'ont eu que peu de ruines à réparer. Elles ont, par ailleurs, commencé petitement, ont grandi peu à peu, ont proportionné leurs dépenses à leurs ressources, ont été conduites comme des affaires, souvent par des gens d'affaires, et sont toujours restées en contact étroit avec leurs bienfaiteurs d'Europe qui les suivaient, les connaissaient, s'intéressaient à elles.

Puis, les protestants connaissent leurs missions, par leurs journaux, par leurs revues, par les rapports annuels de leurs sociétés, par les études et livres nombreux, par les cartes et atlas publiés sur ces missions. Les catholiques, eux, sauf de rares exceptions, les ignorent. Et voilà en fin de compte la grande raison pour laquelle les protestants aiment et aident leurs missions, tandis que les catholiques, dont on ne saurait pourtant méconnaître le zèle pour le règne divin ne semblent pas assez portés à s'occuper de leurs missions, à les aimer, à les aider.

III. La propagande en faveur des missions. — *1. La presse.* — Il faut faire connaître, estimer, aimer les missions. Qu'a-t-on fait et que fait-on dans ce sens?

Les premiers et les plus efficaces des propagateurs de ce qu'on appelle « l'idée missionnaire », ce sont les missionnaires eux-mêmes, par leur correspondance. Ils racontent ce qu'ils voient, ce qu'ils font, ce qu'ils souffrent, leurs progrès, ce qui les arrête. Ajoutons, s'il leur arrive de revenir au pays, leurs conversations, leurs conférences, leurs sermons. Ajoutons les œuvres annexes dont nous avons parlé, avec leurs bulletins, leurs comptes rendus, leurs assemblées. Ces publications sont nombreuses. Le P. Arens dans son manuel, en énumère 411, dont 317 en Europe, 71 en Amérique, etc. Pas une congrégation de mission qui n'en ait une ou plusieurs. Elles sont en toutes langues; il y en a de scientifiques, d'historiques, d'ethnologiques, d'anecdotiques.

Ce sont les lettres de saint François-Xavier qui ouvrent la série, bientôt suivies par les lettres de ses collaborateurs et disciples, et qui, dès le début, valaient aux missions de précieuses recrues. De cette littérature saint Pierre Canisius fut le promoteur, mais après saint Ignace, qui demandait à ses missionnaires des relations détaillées et régulières sur leurs travaux (*Litteræ annuæ*). Dès le XVIe siècle les recueils de lettres d'Asie, d'Amérique, d'Afrique, ne se comptent plus. De 1611 à 1672 parurent les *Relations de la Nouvelle-France* ou Canada. En 1642 commence en Allemagne la série des *Neuer Weltbote* du P. Jos. Stocklein, qui fut poursuivie jusqu'à 1753. En 1702 débutent les *Lettres édifiantes et curieuses* (1702-1776), en 34 recueils, qui furent plusieurs fois rééditées et eurent des continuations au XIXe siècle. Ces recueils étaient tous l'œuvre des missionnaires jésuites. Tout cela s'est singulièrement développé. Indiquons seulement les revues principales, nous en tenant à celles qui sont d'intérêt universel, car il n'est pas de congrégation ou de séminaire, dont le Bulletin ou les

Annales ne nous renseignent sur les travaux, les luttes et les succès de leurs missionnaires.

1° *France.* — C'est de France que le mouvement partit.

1. En 1822 commencèrent les *Annales de la Propagation de la foi*, dont les éditions se multiplièrent dans tous les pays et dans toutes les langues. Le P. Arens énumère 18 éditions. « Trente ans durant, dit-il (p. 255), cette revue extraordinairement bien documentée et disposant de nombreux moyens d'action fut à peu près la seule, où peuples et lettrés apprenaient à connaître le mouvement moderne de l'apostolat. » L'édition de Lyon, 110 volumes, donne toute l'histoire des missions contemporaines.

2. Les *Annales de la Sainte-Enfance*, mensuelle, qui débutèrent en 1846, ont 11 éditions : celle de Paris compte 80 volumes.

3. *Les Missions catholiques*, fondées à Lyon, en 1868, in-8°, illustrées, paraissent toutes les semaines, 60e année, 120 vol. C'est une revue générale, pleine de récits édifiants et parfois de renseignements historiques très précieux. Elle procure de nombreuses aumônes. Elle a 8 éditions étrangères plus ou moins différentes de l'édition française : édition italienne (1872); allemande (1873); hollandaise (1876); espagnole (1880); hongroise (1881); polonaise (1882), anglaise (1886); américaine (1907).

4. L'*Œuvre des écoles d'Orient* est précieuse par ses relations sur le mouvement religieux en Orient; fondé en 1857 (395 fascicules).

5. Les *Comptes rendus* annuels de la Société des missions étrangères (Paris) et son *Bulletin* (Hongkong), contiennent d'abondants matériaux sur les missions d'Asie.

6. La *Revue d'histoire des missions*, fondée en 1924, paraît 4 fois par an, in-8°, 650 pages. Son but est historique; elle renseigne sur les missions des siècles passés, du XIXe siècle, et suit le mouvement contemporain.

2° *Allemagne.* — 1. *Die katholischen Missionen*, mensuel, Aix la-Chapelle, illustré, s'adresse au public cultivé. Rédaction très soignée et très variée.

2. *Steyler Missionsbote*, fondé en 1874 sous le titre *Herz Jesus Missionsbote*, bimestriel, indispensable pour connaître les missions des pères de Steyl.

3. *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, fondé en 1910 par le professeur Pieper, dirigé actuellement par M. Schmidlin, allure scientifique, revue d'histoire et de méthode missiologique, paraît 4 fois l'an à Munster.

3° *Autriche.* — 1. *L'Echo aus Africa*, organe de la sodalité de Saint-Pierre-Claver, fondé en 1889. Éditions en 9 langues.

2. *Anthropos*, revue d'anthropologie de tout premier ordre fondée par le P. Schmidt, S.V.D. ; paraît tous les deux mois; est rédigée en langues variées par des missionnaires.

4° *Belgique.* — 1. *Bulletin des missions* publié par les bénédictins de l'abbaye de Saint-André (Lophem, Bruges). Depuis 1920, revue d'intérêt général.

2. *Bulletin de l'Union du clergé*, Bruxelles, 1920.

3. *Revue missionnaire des jésuites belges*, Louvain, 1927.

5° *Espagne.* — 1. *Las misiones católicas*, organe officiel de la Propagation de la foi, 1893. Barcelone

2. *El siglo de las misiones*, revue générale des missions, illustrée, publiée par les jésuites depuis 1914, à Burgos.

6° *États-Unis.* — 1. *Catholic missions*, 1904. New-York, mensuel, 2 800 abonnés.

2. *The Field Afar*, organe de Maryknoll. Renseigne sur toutes les missions américaines, spécialement de Chine, 130 000 abonnés en 1923.

2. *The Shield*, organe de *The students mission crusade*.

7° *Hollande.* — 1. *Annalen der Broederschap van den H. Geest tot Voortplanting des Geloofs*, dont la collection compte 100 volumes et remonte au moins à 1834. Il fut créé dans le diocèse de Harlem comme organe de la Confrérie du Saint-Esprit qui remplaçait l'œuvre de la Propagation de la foi. En 1923, il comptait 12 000 abonnés.

2. *De katholieke Missiën en het christelijk Huisgezin*, réplique des *Miss. cath.* de Lyon, rédigé par les pères de Steyl, fondé en 1875.

8° *Irlande.* — *The Far East*, renseigne sur les missions de Chine. Mensuel, 70 000 abonnés en Irlande : 100 000 pour l'édition américaine, 25 000 pour celle d'Australie (1923).

9° *Italie.* — 1. Les *Missioni cattoliche*, 1872, Milan; en 1923, 9 000 abonnés.

2. *Bollettino salesiano*, 1877, éditions en une dizaine de langues. Turin.

3. *Le missioni della Compagnia di Gesù*, 1915, Venise, renseignent sur toutes les missions des jésuites.

4. *Le missioni francescane*, 1927. Rome. Sur toutes les missions franciscaines.

5. *La Propagazione della fede nel mondo*, 1922, Rome; tire à 150 000 exemplaires.

10° *Suisse.* — *Bethléhem*, revue mensuelle illustrée de l'établissement des missions Bethléhem d'Immensee (Suisse) fondée en 1896; 30 000 exemplaires, en allemand, français, anglais, italien, hollandais.

11° *Asie, Inde, Chine.* — 1. *The Examiner*, revue hebdomadaire fondée en 1850, rédigée par les jésuites de Bombay.

2. *The Week* du Dr Zacharias, Bombay.

3. Le *Bulletin catholique de Pékin*, fondé en 1914 par les lazaristes.

A côté de ces revues, qui sont spécialement « revues des missions », il faut signaler les revues plus générales qui aiment à consacrer plus ou moins régulièrement à ce sujet des articles, ainsi la *Civilta cattolica*, de Rome, les *Études* de Paris (bulletins), etc. Beaucoup de journaux catholiques ont une rubrique spéciale consacrée aux missions, à l'instar de l'*Osservatore romano*. C'est pour les fournir de renseignements sûrs qu'a été, à la fin de 1927, créée l'*Agence Fides*, annexe nouvelle de la Propagation de la foi. Les nouvelles qui affluent à la Propagande de tous les points du globe, y sont traduites dans toutes les langues et communiquées à 28 bureaux nationaux de la Propagation de la foi, lesquels à leur tour les font parvenir aux journaux. Dans les 8 premiers mois de 1928, 238 communiqués ont été ainsi, en France, envoyés à 550 journaux, soit religieux comme la *Croix*, soit d'intérêt, général, comme l'*Écho de Paris*, qui les reproduisent fidèlement.

II. LES LIVRES. — Les livres concernant les missions se multiplient à ce point que tout ce que nous pouvons faire ici, c'est d'indiquer les directions générales que prend cette littérature, et au besoin indiquer quelques spécimens plus notables.

Avant tout, il faut signaler la monumentale bibliographie du P. Rob. Streit, O. M. I, *Bibliotheca missionum*, en cours de publication, laquelle, après un volume d'introduction, a déjà donné deux gros volumes exhaustifs sur l'Amérique, et un premier volume sur l'Asie.

Pour les statistiques, le livre de P. Krose, S. J., *Katholische Missionsstatistik*, Fribourg, 1908 (traduction française), est toujours à consulter : mais une mise au point serait nécessaire.

Il n'y a pas de bon atlas des missions catholiques. Celui du P. Ch. Streit, S. V. D., paru en 1909 à Steyl, et l'*Atlas hierarchicus* du même (1913) ne sont qu'in-

complètement remplacés par le *Testo e atlante di geografia ecclesiastica e missionaria* de Mgr Grammatica, Bergame, 1927. Le *Petit atlas des missions* de Mgr Boucher (Paris, 1928) répond au besoin du public ordinaire de s'orienter parmi le dédale des églises.

La seule histoire générale des missions qui soit scientifique est celle du professeur Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte*, Steyl, 1924. Il s'en publie une traduction italienne. Auparavant nous n'avions que la grosse histoire du baron Henrion, 1845; le *Dictionnaire des missions catholiques*, par Lacroix et E. de Djunkowsky, Migne, 1863-1864, le volume de Louvet, *Les missions catholiques au XIXe siècle*, Lyon, 1894, et dans Piolet, les *Missions catholiques françaises au XIXe siècle*, 6 vol., 1902, l'introduction par E. Lamy. Voir un résumé à l'article *Propagation de l'Évangile*, dans le *Dict. apologétique* du P. d'Alès.

On a multiplié les publications de documents. Citons entre autres, l'*Archivum franciscanum*, et l'*Archivio Ibero-Americano*, édités par l'ordre franciscain; les *Monumenta historica Societatis Jesu* (*Monumenta Xaveriana*, 2 vol.); les *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a sæculo XIV ad XIX*, par le P. C. Beccari, 14 vol., Rome, 1903-1914; les *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, par le P. Tacchi Venturi, 2 vol., Macerata, 1911-1913. La *Biblioteca biobibliografica della Terra santa e dell' Oriente francescano* du P. Girolamo Golubovich, O. F. M., résume l'histoire franciscaine dans le Levant, 4 vol., 1906-1924, Quaracchi. R. G. Thwaites a réédité en 73 volumes, Cleveland, 1896-1901, les *Jesuit relations, and allied documents* (*Relations de la Nouvelle-France*, etc., etc.) A. Rabbath, S. J., *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, Paris-Beyrouth, 1905-1921; Otto Maas, *Cartas de China. Documentos ineditos sobre las misiones franciscanas del siglo XVII*, Séville, 1917 (2 séries), etc., etc.

Les divers ordres et sociétés de missionnaires écrivent l'histoire générale de leurs œuvres en pays infidèles.

Le P. Marcellino de Civezza, de 1857 à 1895, avait édité la *Storia universale delle missioni francescani* de 1212 à 1800 (Rome, Prato et Florence). Œuvre insuffisamment critique, que permettra de corriger le livre du P. Léonard Lemmens, O. F. M., *Geschichte der Franziskanermissionen*, Munster, 1928.

Le P. Clemente de Terzorio a donné en 1913 le premier volume d'une histoire de grande envergure, les *Missioni dei minori cappuccini* dont les 5 premiers tomes ne parlent encore que de l'Europe et de la Turquie (1913-1919).

M. A. Launay, M. E., a publié l'*Histoire générale de la Société des missions étrangères*, 3 vol., Paris, 1894, avec un volume supplémentaire de documents, et en 1901, le *Mémorial de la Soc. des M. E.*, en 2 volumes.

Des anciennes missions de la Compagnie de Jésus, on trouvera une histoire sommaire, dans le livre du P. J. Brucker, *La Compagnie de Jésus, esquisse de son institut et de son histoire*, Paris, 1919, et celle des missions modernes, dans A. Brou, *Les jésuites missionnaires au XIXe siècle*, Bruxelles, 1908.

Quant aux histoires des missions particulières, il faut renoncer à en donner même une énumération sommaire.

III. PRÉDICATIONS, SEMAINES DES MISSIONS. — Cette littérature de plus en plus riche n'est cependant pas à la portée de tous. Or ce sont tous les chrétiens qui sont appelés à prendre part au mouvement missionnaire. Reste donc la parole et tout ce qui parle aux yeux. Ici nous avons l'exemple de la Hollande. Dans aucun pays, l'idée missionnaire n'a pris racine comme dans ce pays où l'on ne compte pourtant que 2 500 000 catholiques, et qui fournit plus de missionnaires et plus d'aumônes aux missions que bien d'autres contrées, où les catholiques sont deux et trois fois plus nombreux. Mais aussi dans aucun autre pays, les prédications sur les missions, les journées de missions, les expositions particulières de missions ne sont aussi multipliées. Le catholique hollandais vit dans une atmosphère de missions.

Un autre fait n'est pas moins significatif. Il y a 3 ou 4 ans, l'Italie ne donnait que 1 500 000 lires à la Propagation de la foi; or elle en a donné 5 009 000 en 1927, venant la seconde sur la liste après les États-Unis et avant la France qui n'a donné que 4 660 000 lires. C'est que Mgr Drago, directeur général de la Propagation de la foi, envoie toute l'année cinq ou six missionnaires prêcher et faire connaître les missions.

Aussi partout s'organisent et se multiplient les semaines de missions, les journées de missions, les expositions de missions sous l'initiative, ou des congrégations elles-mêmes, ou de l'*Unio cleri*, ou de la Propagation de la foi. Le Saint-Père a officiellement consacré ces initiatives, en institutuant pour toute l'Église, le *Dimanche de la Propagation de la foi*, huit jours avant la fête du Christ-roi, journée consacrée par des prédications, des prières, des quêtes en faveur des missions.

Quant aux expositions, rappelons seulement celle du Vatican, en 1925, dont le succès dépassa les espérances du souverain pontife qui en avait pris l'initiative. Elle a marqué un tournant dans l'histoire des missions. Et, pour que les fruits pratiques de cette grande manifestation ne soient pas perdus, le musée missionnaire du Latran a comme extrait de l'exposition tout son contenu scientifique en ethnographie et missiologie. L'organisateur principal a été le P. Schmidt, S. V. D., le fondateur de l'*Anthropos*.

Par ailleurs cette exposition est imitée partout. Tandis que les semaines des missions attirent aux sermons, aux conférences, aux films des missionnaires le public fidèle, il se presse devant les stands de l'exposition pleins de tableaux instructifs, de cartes, de statistiques et d'objets pittoresques donnant une idée des peuples évangélisés. Plus importante sera l'exposition nationale de Barcelone annoncée pour 1929.

Les missions trouvent aussi leurs places dans les expositions universelles et coloniales. Celles là les font connaître à un public que n'attirerait pas l'étiquette religieuse des autres et qui cependant est capable de s'y intéresser, industriels, commerçants, hommes d'affaires. Un premier essai a été fait en 1900 à l'exposition universelle de Paris, sur la demande expresse du cardinal Richard; plusieurs assurent que ce fut aussi sur le désir de Léon XIII. Un comité lança une souscription qui fournit les fonds nécessaires, et un pavillon fut consacré aux missions dans le jardin du Trocadéro. L'idée n'a été reprise que bien des années après, à Nice en 1926, à la Rochelle en 1927, dans des expositions coloniales. Elle sera reprise encore en 1931 à l'exposition coloniale internationale de Paris

Ces grandes manifestations collectives sont indispensables pour créer et entretenir le mouvement d'ensemble en faveur des missions. Les initiatives privées ou celles des sociétés particulières n'y suffiraient pas. Et c'est précisément une des raisons d'être de cette *Unio cleri*, qui met au service des missions cette grande force sociale qu'est le clergé catholique.

IV. L'ENSEIGNEMENT MISSIONNAIRE. — Tout cela n'est pas suffisant encore Tous ces faits, toute cette activité du présent et du passé peut et doit devenir matière de science, et cette science elle-même peut et

doir réagir, pour l'éclairer, sur le travail des ouvriers. De là ce qu'on appelle aujourd'hui la *missiologie*.

1° Le mouvement est parti d'Allemagne. Le prince Louis de Löwenstein, au congrès des catholiques tenu à Breslau en 1909, sur les missions, étudia le moyen de créer un institut de recherches scientifiques dans ce domaine jusque-là laissé aux initiatives privées. Il fut créé à Berlin le 4 mai 1922, *Das internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*. Deux sections le composent : l'une décide des travaux à entreprendre, l'autre détermine l'emploi des cotisations. Alors fut fondée la *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, dont le programme comportait l'histoire, la statistique, la géographie, la théorie des missions. En même temps furent inaugurées des publications préparées avec soin, parmi lesquelles il suffit de signaler la *Bibliotheca missionum* du P. R. Streit. Enfin des cours de missiologie furent ouverts par le professeur Schmidlin, à Cologne, puis à Munster. D'autres cours et conférences se font encore en d'autres villes.

2° Vers le même temps se fondaient les *Semaines d'ethnologie*. L'ethnologie et la linguistique étant à l'ordre du jour, ayant leur importance marquée dans l'apologétique chrétienne, et par ailleurs les missionnaires étant mieux placés que quiconque pour pousser loin ces études, dont ils sont les premiers à profiter, le P. W. Schmidt, S. V. D., en 1906, avait fondé la revue *Anthropos*, qui prit tout de suite l'allure d'une publication scientifique de premier ordre. Une bibliothèque la compléta, qui compta assez vite une douzaine d'ouvrages. SS. Pie XI donna au P. Schmidt le moyen d'organiser des missions scientifiques chez les primitifs de la Terre de Feu, du centre africain, de la péninsule malaise. Cela ne suffisait pas, et, dès 1912, en collaboration avec le regretté P. Bouvier, S. J., le même savant organisait les *Semaines d'ethnologie*, Louvain, 1912 et 1913, Tilburg en Hollande, 1922, Mölding près de Vienne, chez les pères de Steil, 1923; Milan, 1926. Le but est, par un rapprochement entre les ethnologues et les missionnaires, d'initier ces derniers aux questions d'ethnologie et de religion comparées, pour pouvoir faire eux-mêmes des observations sur les usages, les cultes, les croyances des peuples qu'ils évangélisent.

3° *Les semaines de missiologie de Louvain.* — Elles ont été inaugurées en septembre 1923 pour les missionnaires, les sœurs et les aspirants aux missions. Depuis, elles se sont renouvelées tous les ans sous la direction d'un conseil dont le président est le R. P. Ulrix, des pères blancs, et le secrétaire, le P. H. Charles, S. J. L'objet est de mettre en commun, sur un sujet donné, les expériences des missionnaires, en s'attachant de près aux enseignements et aux directions venus de Rome. Les sujets traités jusqu'ici ont été, pour ne parler que de ceux qui ont fourni la matière de compte rendus imprimés, les *Aspirations indigènes et les missions* (1925), *Autour du problème de l'adaptation* (1926), *Les élites en pays de mission* (1927), *L'âme des peuples à évangéliser* (1928). La semaine de 1928 réunit 500 participants appartenant à 27 nationalités.

A Louvain encore, s'est constituée une firme d'édition très active pour les missions. Elle a publié déjà des ouvrages de valeur, dont la traduction française du manuel du P. Arens. De là sortent aussi les petites brochures intitulées *Xaveriana* en français et en flamand, d'allure populaire et vivante, et les *Dossiers d'action missionnaire*, mensuels, qui finiront par constituer un traité complet de missiologie. Enfin deux chaires de missiologie ont été fondées à l'Université, dont les premiers titulaires ont été M. G. Goyau et le P. Charles, S. J.

4° En France, il faut signaler les conférences faites à l'Institut catholique de Paris sous la direction de l'*Union missionnaire du clergé*. Elles ont commencé en 1923-1924, et forment déjà 5 volumes. Celui de 1926-1927 est consacré à *L'Islam et les missions*. Celui de 1927-1928 à l'action civilisatrice des missions.

En 1928, les *retraites intellectuelles* de Juilly, organisées par M. Maurice Vaussard, ont été consacrées à des entretiens sur les missions et les questions missionnaires.

La *Société des amis des missions*, fondée en 1923, a pour objet de « faire connaître nos missions au grand public qui les ignore, pour les défendre, les recommander à l'occasion, leur créer une atmosphère favorable, et développer les études sur leur histoire et leurs méthodes. Pour cela elle voudrait organiser une bibliothèque publique de missiologie. Elle communique à la presse les études que réclament les questions du jour. Elle fait donner des conférences, public la *Revue d'histoire des missions;* elle a commencé la publication de livres historiques sur ce sujet, documents inédits, mémoires, etc.; cela sous la direction de M. G. Goyau. Elle a fondé à l'Institut catholique une chaire d'ethnologie et d'histoire des missions, cette dernière confiée à M. Goyau. Enfin elle s'est occupée de célébrer certaines fêtes, le centenaire du cardinal Lavigerie, la réception des évêques chinois, en 1927 et de Mgr Hayazaka l'année suivante.

5° Il y aurait d'autres manifestations de l'esprit missionnaire partout grandissant à signaler, spécialement les *Congrès internationaux*. Le premier s'est tenu en septembre-octobre 1927 à Poznan (Posen), en Pologne : il comprenait 4 sections, celles des prêtres, des étudiants, des professeurs, des congréganistes. Il a ouvert des perspectives nouvelles au recrutement missionnaire, et travaillé à une organisation toujours plus méthodique des œuvres missionnaires. En septembre 1928 s'est tenu un autre congrès semblable à Wurzbourg.

Conclusion. — Nous avons, dans ce qui précède, essayé de donner une idée des missions catholiques, telles qu'elles fonctionnent et se développent à l'heure actuelle. Nous sommes loin d'avoir tout dit. Mais ce qui ressort de cet ensemble, c'est que, de plus en plus, l'apostolat de l'Église sur ses frontières va s'organisant.

Si la création de la Propagande, en 1622, a été sur ce point une de ces dates qui marquent un tournant, les pontificats de Benoît XV et de Pie XI n'auront pas pour l'histoire une importance moindre. En cette matière, comme en tout, S. S. Pie XI agit en homme qui sait clairement ce qu'il veut, qui le veut énergiquement et prend les moyens pour arriver au but. Il a sa politique missionnaire très arrêtée : pousser avec suite le lotissement des terres à ouvrir devant l'Évangile, appeler le ban et l'arrière-ban des ouvriers disponibles, multiplier les vicariats pour rendre l'occupation plus effective, et venir à la création non pas seulement du clergé, mais de l'épiscopat indigène, afin que les missions fassent un pas de plus vers leur évolution normale, la création d'Églises autonomes trouvant en elles-mêmes leurs ressources essentielles, par ailleurs, dégager de plus en plus les missions de toute espèce de nationalisme étranger, accentuer le supranationalisme de l'apostolat (*Lettres aux évêques de Chine*, 15 juin 1928, réduction, pour ne pas dire abolition, du Patronat portugais, etc.).

L'instrument de la pensée pontificale, la Propagande, est fortement dirigé, sûr de lui-même, de ses méthodes, de ses fins, de sa marche. La Propagande tend à concentrer tous ses moyens pour leur donner

avec plus d'unité, un rendement plus marqué (réorganisation de la *Propagation de la foi*). Dès lors les missions ont un budget, qui est loin de suffire encore aux besoins, mais qui augmente, une armée de missionnaires qui grossit d'année en année (en 1923, 1 623 prêtres de plus qu'en 1918); un clergé indigène en formation de tous les côtés et déjà assez fourni çà et là pour aboutir à la création d'évêchés chinois, indiens, japonais, en attendant les autres; enfin une population totale de chrétiens de missions, toujours en progrès. Le P. Arens donne les chiffres suivants :

	1918	1923
En Asie	6 097 881	6 687 823
En Afrique	1 873 636	2 666 212
En Amérique	1 800 000	2 650 678
En Océanie	873 991	959 328
	10 645 508	12 964 041

Soit, en 5 ans, une augmentation de 2 318 589, plus de 450 000 par année, et sans doute, la proportion est restée la même depuis.

Mais ne nous faisons pas de ce progrès une idée exagérée. Ce qui est réalisée n'est rien au prix de ce qui reste à faire. A côté des pays officiellement évangélisés, où l'Église est connue, sinon acceptée, combien où elle est pratiquement ignorée. Au nord-est de l'Europe les pays scandinaves. A l'est, les deux blocs énormes du monde russe et du monde musulman, rebelles à tous les efforts de l'Évangile. Plus loin toujours deux autres blocs d'infidélité plus redoutables encore, où se trouvent les missions les plus anciennes, celles où l'on a le plus travaillé, où ce semble, on a obtenu les plus beaux succès, le bloc hindou et le bloc chinois, mais où les communautés catholiques apparaissent plus noyées que partout ailleurs dans les masses profondes du paganisme. Aux Indes 3 000 000 de catholiques contre 320 000 000 d'infidèles; 2 400 000 en Chine contre 450 000 000; 200 000 dans l'empire japonais, tout compris, contre 80 000 000; 100 000 dans l'Insulinde contre 50 000 000; 1 600 000 dans l'Indo-Chine contre 25 000 000. Puis des territoires inabordables, le Thibet, l'Afganistan, le Turkestan; toute la masse musulmane d'Afrique sur laquelle le christianisme n'a aucune prise.

Assurément, au point de vue matériel, la tâche des missionnaires est facilitée par la rapidité des communications et des correspondances, par un certain confortable qui pénètre un peu partout, mais les difficultés morales restent les mêmes quand elles ne s'accentuent pas. A celles qui depuis les origines sont venues des scandales donnés par les colons européens, à celles que multiplie la propagande protestante tous les jours plus forte, admirablement organisée et armée d'un budget formidable, s'ajoute de tous les côtés, l'instinct nationaliste, souvent aveugle, parfois exaspéré par l'impérialisme étranger. L'Église n'est pas au bout des luttes qu'elle doit soutenir sur ses frontières. Mais *Confidite, ego vici mundum.*

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
			EUROPE			
1. PAYS DU NORD :						
Norvège.	N. et Spitzberg.	V.A. 1892.	Séculiers, 1868	2 731 620	3 200	?
Suède.	Suède.	V.A. 1783.	—	5 800 540	3 425	?
Danemark.	Danemark.	V.A. 1892.	Prémontrés, 1819.	3 260 000	22 662	?
Islande.	Islande.	P.A. 1923.	Comp. de Marie, 1923.	97 800	?	?
Finlande.	Finlande.	V.A. 1920.	Prêt. du S.-Cœur, 1920.	3 469 000	2 000	?
Allemagne.	Allem. sept.	V.A. XVIIe s.	Séculiers	2 328 047	108 119	155
	Schleswig-Holst.	P.A. 1868.	—	1 526 830	17 643	43
2. YOUGOSLAVIE :						
Bosnie.	Vrhbosna (Sarajevo).	A.D. 1881.	Séculiers.	1 400 000	201 000	360
	Banjaluka.	D. 1881.	Franciscains.	555 204	215 557	72
Herzégovine.	Mostar.	D. 1881.	Séculiers.	282 996	131 921	130
Serbie.	Scopljé (Uskub).	D. 1924.	—	1 000 000	20 000	15
Monténégro.	Antivari (Stari Bar).	A.D. 1034.	—	280 000	3 500	24

Au total la Yougoslavie comptait, en 1927, 4 735 154 catholiques du rite latin et 41 597 du rite byzantin.

N. B. — 1. Ne sont enregistrées ici que les missions relevant de la Propagande. Les Églises dépendant des Congrégations consistoriale et orientale sont omises, par exemple, en Roumanie les diocèses latins et ceux du rite roumain.

2. A côté des séculiers et des religieux spécialement chargés d'une mission, d'autres religieux travaillent, qui ne sont pas mentionnés ici ; jésuites en Bosnie, assomptionnistes en Bulgarie, lazaristes à Salonique, etc., etc.

3. Les données statistiques sont en général empruntées à l'atlas de Mgr Grammatica et se réfèrent par conséquent à l'année 1926 ou 1927.

4. A.D. = Archidiocèse. D. = Diocèse. V.A. = Vicariat apostolique. P.A. = Préfecture apostolique. A.N. = Abbaye *Nullius*. M. = Mission.

5. Les dates sont souvent approximatives. Celles qui suivent l'indication A.D., D., V.A., etc., désignent le point de départ de la situation présente de la mission ou de l'Église, abstraction faite des états antérieurs. Celles qui suivent la mention des missionnaire, indiquent leur entrée dans le pays.

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé

EUROPE (*Suite*).

3. ALBANIE :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
	Scutari (Scodra).	A.D. 1886.	Séculiers.	80 000	28 446	58
	Alessio (Lissus).	D. 1385.	—	?	837	14
	Pulati.	D. 877?	—	?	13 927	13
	Sarda (Sappa).	D. 1376.	—	23 500	14 925	28
	Durazzo.	A.D. VIIe s.	—	200 000	12 839	18
	Oroschi.	A.N. XVIIe s.	Franciscains, 1888.	?	15 927	15
				Total	86 901	146

4. ROUMANIE :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
Valachie et Dobroudja.	Bukarest.	A.D. 1883.	Séculiers.	6 000 000	70 000	36
Moldavie.	Jassy.	D. 1884.	—	5 300 000	100 000	50

Roumanie : 500 000 catholiques orientaux; 1 000 000 catholiques latins.

5. BULGARIE :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
	Nicopoli.	D. 1789.	Passionnistes, 1781.	1 500 000	15 000	?
	Sofia et Philippopoli.	V.A. 1759.	Capucins, 1841.	2 000 000	24 000	?

6. TURQUIE D'EUROPE :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
Thrace.	Constantinople.	V.A. 1863.	Séculiers.	4 500 000	20 000 ?	?

7. GRÈCE ET ARCHIPEL :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
Grèce.	Athènes.	A.D. 1875.	Séculiers.	2 200 000	11 000	13
Mer Ionienne.	Corfou, Zante et Céphalonie.	A.D. 1310.	—	260 000	5 000	5
Mer Égée.	Naxos, Tinos et Mikonos.	D. 1522.	—	36 000	4 070	15
	Syra et Milos.	D. 1350?.		28 000	8 000	9
	Santorin.	D. 1204.	—	20 000	200	4
	Chios.	D. XIIIe s.	—	124 000	180	4
Possessions britanniques.	Candie (Crète).	D. 1874.	Capucins, 1645.	650 200	2 648	13
Pos. italiennes.	Rhodes et Dodécanèse.	P.A. 1897.	Franciscains, 1719.	99 860	1 650	?

PROCHE-ORIENT

Les Églises suivantes, dans le Proche-Orient, dépendent de la Propagande, mais le chiffre des catholiques est celui des catholiques de tous rites (Grammatica, etc.).

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
Anatolie.	Asie Mineure.	V.A. XVIIe s.	Séculiers et autres.	14 500 000	16 000?	?
	Smyrne.	A.D. 1818.	—	—	—	?
Syrie.	Alep.	V.A. 1762.	Ordres divers.	2 791 000	311 000	?
Palestine.	Jérusalem.	Patr. 1847.	—	773 387	33 803	?
Irak.	Bagdad.	A.D. 1742.	Dominicains, 1750.	2 850 000	18 000?	?
			Carmes, 1721.	—	—	?
Perse.	Ispahan.	A.D. 1910.	Lazaristes, 1840.	9 500 000	5 292	?
Arabie.	Aden.	V.A. 1888.	Capucins, 1850.	200 000	1 500	?

La Custodie de Terre-Sainte remonte à 1233.

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
INDE ANGLAISE [1]							
1. RÉGION DU NORD.							
A. Province de Simla :							
Punjab.	Simla.	A.D. 1910.	Capucins, 1744.	5 090 650	2 402	14	
Punjab.	Lahore.	D. 1886.	— 1744.	16 741 000	33 012	39	
Kaf. et Kashmir.	Kafiristan et Kashmir.	P.A. 1887.	Mill-Hill, 1887.	12 000 000	5 000?	14?	
B. Province d'Agra :							
Prov. unies.	Agra.	A.D. 1886.	Capucins, 1744.	20 063 000	10 902	27	8
Rajputana.	Ajmer.	D. 1913.	Capucins, 1744.	12 666 000	7 169	32	3
Rajputana.	Allahabad.	D. 1886.	Capucins, 1744.	23 439 000	9 252	25	3
C. Province de Calcutta :							
Bengale, Bihar-Orissa.	Calcutta.	A.D. 1886.	Jésuites, 1831.	17 985 500	35 760	156	38
Chota - Nagpore.	Ranchi.	D. 1927.	Jésuites, 1869.		203 100		
Bengale.	Dacca.	D. 1886.	P. Ste-Croix, 1853.	11 500 000	10 600	28	1
Bengale.	Chittagong.	D. 1928.	—	8 000 000	7 000		
Bengale.	Krishnagar.	D. 1886.	Sém. Mil. 1854.	16 259 000	17 800	22	
Bihar, Nord.	Patna.	D. 1919.	Jésuites, 1919.	25 013 000	6 400	18	6
Assam.	Assam.	P.A. 1889.	Salés., 1922.	8 112 000	8 380	13	
D. Birmanie :							
(Mandaley).	B. septentr.	V.A. 1870.	Sém. Paris, 1856	6 000 000	11 968	21	11
(Rangoon).	B. mérid.	V.A. 1870.	—	6 000 000	63 442	40	32
(Toungoo).	B. orientale.	V.A. 1868.	Sém. Milan, 1866	2 000 000	24 568	30	
2. RÉGION DU DEKAN.							
A. Province de Bombay :							
Présid. de Bombay.	Bombay.	A.D. 1886.	Jésuites, 1856.	12 088 140	128 000 [2]	44	19
—	Poona.	D. 1886.	— —	10 570 550	25 400	21	19
Côte malabare	Mangalore.	D. 1886.	Sécul. indig.	1 251 670	114 160	24	112
—	Calicut.	D. 1923.	Jésuites, 1879.	2 323 500	9 160	10	12
Maduré.	Trichinopoly.	D. 1886.	Jésuites, 1837.	1 912 000	216 020	127	56
Maduré.	Tuticorin.	D. 1926.	Sécul. indig.	1 000 000	81 000	1	30
B. Province de Goa :							
Côte Ouest.	Goa.	A.D. 1533.	Séculiers indig.	2 332 442	326 690	10?	541
—	Damaô, suppr.	D. 1886.	—	1 000 000	94 330		99
Côte malabare	Meliapour.	D. 1558.	—	330 000	118 213	14?	70
Madras et Maduré.	Cochin.	D. 1606.	—	2 000 000	88 531	12	67
C. Province d'Ernakulam :							
Malabar.	Ernakulam.	A.D. 1923.	Séculiers indig.	1 180 000	117 700		186
—	Trichur.	D. 1923.	Syro-Malabars.		120 100		104
—	Kottayam.	D. 1923.	—		35 000		57
—	Changanachery	D. 1926.	—		175 600		336

[1] Chiffres de 1927, d'après les relations des missionnaires.
Les noms entre parenthèses indiquent la résidence de l'évêque ou du préfet apostolique.

[2] 37 200, avant la suppression du diocèse de Damaô. Ajouter une centaine de prêtres goanais (indiens), provenant du même diocèse.

INDE ANGLAISE (*Suite*).

D. Province de Vérapoly :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Malabar.	Vérapoly.	A.D. 1886.	Carmes, 1650.	1 250 000	114 790	20	48
—	Quilon.	D. 1886.	Carmes, 1620.	1 665 000	200 000	24	74

E. Province de Madras :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Pr. de Madras.	Madras.	A.D. 1886.	Mill-Hill, 1875.	9 000 000	61 000	40	20
Haiderabad.	Haiderabad.	D. 1886.	Sém. Mil., 1856.	12 000 000	40 100	23	5
Inde centrale.	Nagpur.	D. 1886.	Miss. S.-Fr. Sales, 1845.	15 000 000	22 000	24	9
—	Orissa.	M.	Lazarist., 1922.	1 000 000	2 470	5	
Haïderabad.	Vizagapatam.	D. 1886.	Miss. S.-F. Sal. 1845,	10 500 000	11 310	24	4

F. Province de Pondichéry :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Présid. de Madras.	Pondichéry.	A.D. 1886.	Sémin. Paris, 1776.	5 655 000	142 740	66	33
—	Coimbatore.	D. 1886.	—	2 950 000	48 230	31	26
—	Kumbaconam.	D. 1899.	—	3 100 000	103 000	36	22
Mysore.	Mysore (Bangalore).	D. 1886.	—	6 951 600	63 000	43	25

Malacca appartient à la province de Pondichéry.

G. Province de Colombo :

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Ceylan.	Colombo.	A.D. 1886.	Oblats de Marie 1883.	1 748 400	275 441	11	68
—	Jafna.	D. 1886.	Obl. Mar., 1847.	463 280	54.495	60	35
—	Kandy.	D. 1886.	Sylvestr., 1855.	951 603	35 000	17	23
—	Galle.	D. 1893.	Jésuites, 1893.	1 143 000	15 100	23	4
—	Trincomalie.	D. 1893.	Jésuites, 1893.	202 720	10 502	21	1

Population totale de l'Inde, 1921 : 319 075 134.
Catholiques, 1926 : 3 135 302.
Prêtres : 3 381, dont 1168 étrangers, 2 207 indigènes.

INDO-CHINE[1]

Situation géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Siam.	Bangkok.	V.A. 1662.	Sémin. Paris, 1662.	6 000 000	31 080	29	35
Malaisie.	Malacca.	D. 1888.	— 1833.	3 500 000	55 500	33	6
Laos.	Nong-Seng.	V.A. 1889.	— 1662.	3 500 000	17 348	31	3
Cambodge.	Pnom-penh.	V.A. 1850.	— 1665.	3 675 000	67 565	36	71
Cochinchine occidentale.	Saïgon.	V.A. 1844.	— 1662.	2 650 000	87 709	33	94
— orientale.	Qui-nhon.	V.A. 1659.	— —	2 500 000	69 387	52	82
— sept.	Hué.	V.A. 1850.	— —	750 000	71 134	29	96
Tonkin mérid	Vinh.	V.A. 1846.	— 1666.	2 000 000	139 600	29	163
— maritime	Phat-diem.	V.A. 1901.	— —	2 000 000	126 940	35	125
— occident.	Ha-noï.	V.A. 1678.	— —	2 200 000	164 173	36	137
— supér.	Hung-hoa.	V.A. 1895.	— —	1 500 000	42 472	23	34
— central.	Bui-chu.	V.A. 1848.	Dom. espagn. 1676.	2 295 000	310 000	27	166
— oriental.	Haï-phong.	V.A. 1848.	— —	1 300 000	85 723	19	65
— septentr.	Bac-ninh.	V.A. 1883.	— —	1 750 000	43 265	12	47
— —	Lang-son et Coabang.	P.A. 1913.	Dom. français. 1914.	250 000	2 705	10	3
Total				34 870 000	1 314 901	434	1127
						1561	

[1] Pour les missions dominicaines, les chiffres sont de 1926 : pour les autres de 1927-1928.

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes.
			INDES NÉERLANDAISES				
Sumatra.	Padang.	P.A. 1911.	Capucins, 1912.	4 291 800	6 180	17	
—	Benkoelen.	P.A. 1923.	Pr. du S.-Cœur 1923.	1 500 000	800	7	
—	Banka et Billiton.	P.A. 1923.	Picpussiens, 1923.	4 400 000	600	6	2
Java.	Batavia.	V.A. 1842.	Jésuites, 1852.		43 674	77	1
—	Malang.	P.A. 1927.	Carmes, 1923.	24 050 000	1 800	?	
-	Soerabaya.	M. 1923.	Lazaristes, 1923.		?	14	
-		M.	Miss. S.-Cœur, 1927.		?	?	
Petites Iles de la Sonde.	.	V.A. 1922.	Verbe-Divin, 1912.	500 000	100 800	46	
Célèbes.	Célèbes.	V.A. 1919.	Miss S.-Cœur, 1920.	3 000 000	15 390	13	
Bornéo.	B. mérid.	V.A. 1918.	Capucins, 1905.	1 626 000	6 000	25	
—	Sarawak.	P.A. 1855.	Mill-Hill, 1881.	900 000	8 500	26	
Nouv. Guinée hollandaise.		V.A. 1920.	Miss. S.-Cœur, 1903.	625 000	. 2 052	26	
			Total.	40 892 800	204 796	257	3
						260	

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Clergé
			PHILIPPINES			
Ile de Palawan.		V.A. 1910.	August. Récollets, 1606.	70 000	46 000	15
Mindanao.	Zamboanga.	D. 1910.	Jésuites, 1859.	752 000	315 025	40
—	Surigao.	M.	Miss. de S.-Cœur, 1908.	?	101 669	32
Luzon. Nord.	Miss.des Igorottes	M.	P. de Scheut, 1907.	400 000	99 000	41
—	Abra.	M.	Verbe-Divin, 1907.	?	?	?

Il y a aux Philippines neuf sièges épiscopaux, avec Manille pour métropole (évêché en 1581, archevêché en 1595). Ne dépendent de la Propagande que la préfecture de Palawan, avec les missions des pères de Scheut dans les diocèses de Nueva Segovia et de Tuguegaraoana, au nord de Luzon.

Sur 10 ou 11 millions d'habitants, il reste encore près d'un million de sauvages infidèles et de musulmans.

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
			CHINE				
Première Région :							
Tcheli, N.	Pékin.	V.A. 1856.	Lazarist., 1782-1834		289 993	34	110
- O.	Chentingfou.	V.A. 1856.	—		85 755	19	54
- Centr.	Paotingfou.	V.A. 1910.	—		78 342	13	44
- S.	Tientsin.	V.A. 1912.	-	34 000 000	45 424	11	24
- E.	Yung ping fou.	V.A. 1899.	—		20 230	17	9
-	Lihsien.	P.A. 1924.	—		27 141	1	17
-	Süanhwafou.	V.A. 1926.	—		27 644		17
- S.-E.	Sienhsien.	V.A. 1856.	Jésuites, 1856.		133 906	44	38
Mandchourie S	Moukden.	V.A. 1898.	Sém. Paris, 1841.		31 798	42	22
- N.	Kirin.	V.A. 1838.	- 1841.	22 000 000	21 247	24	20
-	Wonsan.	V.A. 1920.	Bénéd. S.-Odile, 1920		12 300	15	
Mongolie.	Jehol.	V.A. 1883.	P. de Scheut, 1865.		42 686	50	22
-	Ningsia.	V.A. 1922.	— 1874.	2 600 000	20 500	34	1
- Cent.	Siwantse.	V.A. 1922.	— 1865.		49 130	10	26
-	Suiyuan.	V.A. 1922.	— 1865.		29 879	39	7
Honan, N.	Weihweifu.	V.A. 1843.	Sém. Milan, 1884.	V. *infra*.	32 426	21	7

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes

CHINE (*Suite*).

Seconde région :

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Chantong, E.	Chefoo.	V.A. 1894.	Franciscains, 1633.		19 220	27	18
— N.	Tsinanfu.	V.A. 1839.	Franciscains, 1633.	30 800 000	57 224	40	35
— S.	Tsingtau.	P.A. 1925.	Verbe-Divin, 1882.		27 070	19	6
— S.	Yengchowfu.	V.A. 1885.	—		85 106	53	28
Chansi, Centr.	Fenyang.	V.A. 1926.	Franc. (indigènes).		11 492		18
— S.	Luanfu.	V.A. 1890.	Franciscains, 1633.		37 499	36	12
— Centr.	Shohchow.	P.A. 1920.	— —	11 110 000	4 789	12	
— N,	Taiyuanfu.	V.A. 1698.	— —		689	29	3
— N.	Tatungfu.	V.A. 1922.	Scheut, 1922.		370	12	
Chensi, S.	Hanchungfu.	V.A. 1887.	Sém. de Rome, 1885.		16 783	18	
— Centr.	Sianfu.	V.A. 1879.	Franciscains, 1633.	9 500 000	42 400	17	33
— N.	Yenanfu.	V.A. 1911.	— —		4 380	16	9
Kansou, O.	Lanchowfu.	V.A. 1922.	Verbe-Divin, 1922.	5 927 000	10 461	22	3
— E.	Tsinchow.	V.A. 1922.	Capucins, 1922.		5 503	22	2

Troisième région :

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Hounan, S.	Changsha.	V.A. 1856.	Franciscains, 1633.		21 807	20	11
— N.	Changteh.	V.A. 1879.	Augustins, 1880.	28 443 000	17 961	31	1
—	Shenchow.	P.A. 1925.	Passionistes, 1922.		2 235	29	
—	Yungchow.	P.A. 1925.	Franciscains.		8 061	9	
Honan, O.	Chengchow.	V.A. 1911.	Sém. Parme, 1906.		16 866	28	1
— S.	Kaifengfu.	V.A. 1916.	Sém. Milan, 1870.	30 831 000	11 530	30	4
— E.	Nanyang.	V.A. 1882.	— —		25 664	24	12
Kiang-sou.	Nankin.	V.A. 1856.	Jésuites, 1842.	33 776 000	188 853	99	69
	Haimen.	V.A. 1926.	Séculiers indigènes.		32 571	1	20
Nganhoei.	Ou-hou [1].	V.A. 1921.	Jésuites, 1821.	19 832 000	88 795	65	5
Tche-Kiang, O.	Hangchow.	V.A. 1910.	Lazaristes, 1782.		29 933	12	39
— E.	Ningpo.	V.A. 1845.	— —	22 043 300	45 451	23	34
— —	Taichow.	V.A. 1926.	Lazaristes (indig.).		4 383	1	6
Houpé.	Hankow.	V.A. 1870.	Franciscains, 1633.		30 100	38	17
—	Hanyang.	V.A. 1927.	M. Irland., 1923.		18 571	38	3
— S.-O.	Ichang.	V.A. 1870.	Franciscains, 1633.	27 167 000	33 881	44	11
— N.-O.	Laohokow.	V.A. 1870.	— 1646.		40 000	23	19
—	Puchi.	P.A. 1923.	Séculiers indigènes.		1 847		10
— E.	Wuchang.	P.A. 1923.	Franciscains, 1633.		4 343	15	3
Kiang-si, S.	Kanchow.	V.A. 1920.	Lazaristes, 1782.		16 228	13	14
— S.	Kianfu.	V.A. 1879.	— —	24 466 000	20 822	10	18
— N.	Nanchang.	V.A. 1879.	— —		32 007	17	15
— E.	Yukiang.	V.A. 1885.	— —		33 765	16	25

1. Ou-hou vient d'être divisé en O-hou, An-king et Peng-Pu; les trois vicariats restent aux jésuites (1929).

Quatrième région :

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Se-tchoan, O.	Chengtu.	V.A. 1864.	Sém. de Paris, 1704.		58 762	25	61
— E.	Chungking.	V.A. 1856.	— —		61 485	32	72
— S.	Ningyuanfu.	V.A. 1910.	— 1702.	49 782 810	9 070	11	4
— S.	Suifu.	V.A. 1860.	— 1704.		42 251	25	35
Marches Tibétaines.	Tatsienlu.	V.A. 1868.	— 1854.		5 160	15	4
Koci-tchéou.	Kweiyang.	V.A. 1849.	— 1702.	11 216 400	25 826	30	25
K. t., et Koangsi.	Lanlong.	V.A. 1922.	— —	12 258 335	9 389	13	5
Yu-nan.	Yunanfu.	V.A. 1843.	— —	9 839 180	17 840	34	16

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
CINQUIÈME RÉGION :							
Foukien.	Amoy.	V.A. 1883.	Dominicains, 1655.	17 157 791	12 827	21	13
—	Foochow.	V.A. 1696.	— 1631.		29 345	44	13
—	Funing.	V.A. 1923.	— —		28 088	14	10
—	Tingchow.	V.A. 1923.	— —		1 936	7	

CHINE (*Suite*).

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Koangtong.							
— Centr.	Canton.	V.A. 1914.	Sém. de Paris, 1853.	37 167 701	13 721	17	22
— S.-O.	Pahkoi.	V.A. 1920.	— —		10 850	20	5
— N.-E.	Swatow.	V.A. 1914.	— 1840		32 033	21	10
— Cent.	Kong-Moon.	P.A. 1927.	Maryknoll, 1918.		7 022	20	
— Nord.	Shiuchow.	V.A. 1920.	Salésiens, 1918.		3 509	15	1
—	Hong-Kong.	V.A. 1874.	Sém. de Milan, 1858.		30 639	27	10
—	Macao.	D. 1575.	Séculiers.		12 423	37	13
Koangsi.	Nanning.	V.A. 1914.	Sém. de Paris, 1853.	12 258 335	4 603	21	1

La romanisation des noms chinois variant d'après les systèmes, nous nous en tenons à celle de la poste chinoise (*Annuaire de Zikawei*, 1928).

Les régions indiquées ci-dessus sont les régions synodales.

Total : 436 000 000 d'habitants d'après le *Bulletin commercial d'Extrême-Orient;* 448 907 000 d'après le *Bulletin des Douanes maritimes.*

Total : 2 439 220 catholiques.
67 évêques.
1860 prêtres étrangers } 3 198.
1271 prêtres chinois.

EMPIRE JAPONAIS

1. JAPON :

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Ile Hondo.	Tokio.	A.D. 1891.	Sém. Paris, 1844.	15 000 000	10 961	28	6
—	Osaka.	D. 1891.	— —	10 060 000	5 377	19	4
—	Hiroshima et Univ. de Tokio.	V.A. 1923.	Jésuites, 1923-13.	5 100 000	1 270	11	
—	Niigata.	P.A. 1912.	Verbe-Divin, 1907.	3 813 517	611	13	
—	Nagoya.	P.A. 1922.	—	5 549 000	341	7	
Ile Yeso.	Hakodate (Sendaï).	D. 1891.	Sém. Paris, 1844.	4 700 000	2 972	18	4
—	Sapporo.	P.A. 1915.	Franciscains, 1907.	2 500 000	1 843	18	1
Ile Shikoku.	Shikoku.	P.A. 1904.	Dominicains, 1904.	3 174 000	592	8	1
Ile Kiushu.	Nagasaki.	D. 1891.	Séculiers indigènes.	7 050 000	52 625		30
—	Fukuoka.	D. 1927.	Sém. Paris, 1844.	4 000 000	8 000	26	
—	Kagoshima.	P.A. 1924.	Franciscains, 1921.	210 000	3 730	10	
—	Miyasaki.	M. 1926.	Salésiens, 1926.	?	?	?	?
			Total	61 156 517	88 325	158	46
						204	

2. AUTRES PAYS D'EMPIRE :

Place géographique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étrangers	Prêtres indigènes
Corée.	Séoul.	V.A. 1831.	Sém. Paris, 1836.	9 371 000	56 302	26	39
—	Taikou.	V.A. 1911.	— —	7 685 000	31 299	18	23
—	Ouen-san.	V.A. 1920.	Bén. S.-Odile, 1920.	3 000 000	1 275	13	
—	Hpyeng-an.	P.A. 1926.	Maryknoll, 1922.	2 000 000	5 000	19	
			Total	22 056 000	96 876	76	62
						138	
Formose.	Formose.	P.A. 1913.	Dominicains, 1869.	967 869	5 501	12	
—	Carolines.	V.A. 1011.	Jésuites, 1920.	9 320	14 727	18	
Océanie.	Mariannes.						
—	Marshal.						

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.	Observations
			AFRIQUE DU NORD					
1. Égypte :								
Indépendant.	Diocèses coptes.	1895.	Séculiers.		Environ 30.000		237	
	Égypte.	V.A. 1839.	Franciscains, 1632.		coptes unis.		4	
			—	13 900 000	En tout dans les	93		
	Canal de Suez.	V.A. 1926.	—		125.000			
	Delta du Nil.	V.A. 1909.	Miss. Afr. Lyon, 1877.		cathol.	62		
2. Tripolitaine :								
Italie.	Tripolitaine.	V.A. 1914.	Franciscains, 1630.	598 800	14 260	14	3	Presque tous cath. europ.
	Cyrénaïque.	V.A. 1927.	—	277 850	13 650	13	7	
3. Algérie et Tunisie :								
France.	Carthage.	A.D. 1884.	Prêtres séculiers.	2 093 939	200 000	90		*Idem.*
	Constantine.	D. 1866.	—	2 139 179	147 740	21		
	Alger.	A.D. 1866.	—	1 762 876	301 452	245		
	Oran.	D. 1866.	—	1 306 725	365 183	?		
	Kabylie.	M. 1872.	Pères Blancs, 1874.					
	Ghardaïa.	P.A. 1901.	—	450 000	1 034	61		
4. Maroc :								
Espagnol.	Tanger.	V.A. 1908.	Franciscains, 1220.	1 387 000	46 000			*Idem.*
Français.	Rabat.	V.A. 1923.	— —	5 470 000	70 000			

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
			AFRIQUE OCCIDENTALE				
1. Du Maroc au Niger :							
Espagne.	Rio de Oro.		Dépend du Dioc. de Las Palmas (Canaries).				
France.	Sénégambie.	V.A. 1863.	P. du Saint-Esprit, 1843.	1 479 646	25 414		1
—	Sénégal.	P.A. 1873.	— 1843.			34	3
Portugal.	Guinée portug.		Dépend. dioc. du Cap-Vert.				
France.	Guinée française.	V.A. 1920.	P. du Saint-Esprit, 1864.	1 900 000	7 203	23	
Angleterre.	Sierra Leone.	V.A. 1858.	— 1864.	1 530 000	6 300	15	
Indép.	Liberia.	P.A. 1903.	Miss. de Lyon, 1906.	1 500 000	3 158	13	
France.	Côte-d'Ivoire.	V.A. 1911.	— 1895.	1 045 000	16 710	22	
—	Korogo.	P.A. 1911.	— 1904.	900 000	618	6	
Angleterre.	Côte-de-l'Or.	V.A. 1901.	— 1880.	1 570 000	49 557	21	
—	Basse-Volta.	V.A. 1921.	— 1921.	370 000	17 278	11	1
France.	Togo.	V.A. 1914.	— 1921.	705 272	30 033	22	
—	Dahomey.	V.A. 1860.	— 1861.	1 530 000	22 355	28	1
Angleterre.	Benin.	V.A. 1891.	— 1868.	2 129 271	21 835	28	
—	Nigeria, O.	P.A. 1918.	— 1884.	6 500 000	14 870	36	1
—	— S.	V.A. 1920.	P. du Saint-Esprit, 1885.	7 793 130	67 691	26	
—	— E.	P.A. 1911.	Miss. de Lyon, 1884.	3 500 000	1 400	5	
2. Soudan :							
France	Bamako.	V.A. 1921.	Pères Blancs, 1894.	2 700 000	2 692	19	
—	Ouagadougou.	V.A. 1921.	— —	3 850 000	4 304	18	
—	Navrongo.	P.A. 1925.	— —	620 000	768	9	
—	Bobo-Dioulasso.	P.A. 1928.	— —	?	1 158	13	

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
	AFRIQUE ÉQUATORIALE						
Cameroun angl.	Bouea.	P.A. 1923.	Mill-Hill, 1922.	3 400 000	12 115	10	
Guinée espagn.	Fernando Po.	V.A. 1904.	Fils du Cœur de Mar. 1883.	300 000	24 100	41	
Cameroun franç.	Foumban.	P.A. 1914.	Pr. du Sacré-Cœur, 1912.	660 000	16 262	15	
—	Cameroun.	V.A. 1904.	P. du Saint-Esprit, 1919.	1 500 000	126 775	34	
Guinée portug.	Ile San-Thomé.	D. 1584.	Séculiers.	?	21 000	?	
Guinée française.	Gabon.	V.A. 1842.	P. du Saint-Esprit, 1843.	600 000	25 335	27	6
—	Loango.	V.A. 1886.	— 1866.	300 000	12 448	16	8
—	Brazzaville.	V.A. 1890.	— —	450 000	25 617	20	
—	Oubangui-Chari.	P.A. 1909.	— —	1 000 000	3 655	14	
	CONGO BELGE						
	Matadi.	P.A. 1911.	Rédemptoristes, 1899.	200 000	25 000	38	
	Kcango.	V.A. 1927.	Jésuites, 1893.	1 112 819	50 015	60	
	Léopoldville.	V.A. 1919.	Pères de Scheut, 1888.	650 000	61 226	44	
	Coquilhatsville.	P.A. 1924.	Miss. S.-Cœur, 1924.	?	7 000	?	
	Basankusu.	P.A. 1926.	Mill-Hill, 1904.	350 000	12 429	14	
	Oubanghi belge.	P.A. 1911.	Capucins, 1910.	261 134	10 134	19	
	Buta.	V.A. 1924.	Prémontrés, 1898.	500 000	12 000	19	
	Bondo.	P.A. 1920.	Croisiers, 1920.	250 000	4 000	10	
	Niangara.	V.A. 1924.	Dominicains, 1913.	670 000	9 605	21	
	Lac-Albert.	P.A. 1922.	Pères Blancs, 1880.	420 000	12 643	18	
	Stanley-Falls.	V.A. 1908.	Prêtres du S.-Cœur, 1897.	744 182	26 335	34	
	Nouv.-Anvers.	V.A. 1919.	Pères de Scheut, 1888.	600 000	40 512	47	
	Rouanda.	V.A. 1922.	Pères Blancs, 1896.	2 500 000	34 828	37	8
	Ouroundi.	V.A. 1922.	— 1896.	3 000 000	30 881	30	4
	Haut-Kassaï.	V.A. 1917.	Pères de Scheut, 1888.	1 000 000	106 949	75	
	Katanga N.	P.A. 1911.	P. du Saint-Esprit, 1907.	215 000	8 263	16	
	Lulua et K. central.	P.A. 1922.	Franciscains, 1911.	450 000	1 647	18	
	Katanga.	P.A. 1910.	Bénédictins, 1909.	?	5 256	20	
	Haut-Luapula.	P.A. 1915.	Salésiens, 1911.	80 000	1 514	12	
	Haut-Congo.	V.A. 1886.	Pères Blancs, 1880.	1 040 000	36 193	13	4
	CONGO PORTUGAIS						
	Landana.	P.A. 1840.	P. du Saint-Esprit, 1873.	40 000	12 576	5	2
	S.-Paul de Loanda.	D. 1596.	Séculiers.	?	?	?	?
	Coubango.	P.A. 1879.	P. du Saint-Esprit, 1879.	2 000 000	118 552	26	
	Lunda.	M.	— 1873.	21 000 000	46 000	8	
	Counène.	M.	— 1882.	100 000	16 000	15	2
	AFRIQUE AUSTRALE						
1. Sud-Ouest africain :							
	Windock.	V.A. 1926.	Oblats de M., 1896.	185 000	5 331	29	
	Gr. Namaqualand.	P.A. 1907.	Oblats de S.-Fr. de S., 1882.	40 000	3 900	10	
2. Union du Sud africain :							
Colonie du Cap.	Fleuve Orange.	V.A. 1898.	Oblats de S.-F. de S., 1882.	40 000	7 500	15	
—	Cap occidental.	V.A. 1818.	Séculiers.	700 000	16 000	11	
—	Cap central.	P.A. 1874.	Pallottins, 1922.	200 000	983	16	
—	Cap oriental.	V.A. 1817.	Séculiers.	595 280	13 294	?	
—	Gariep.	P.A. 1923.	Prêtres du S.-C., 1923.	1 350 000	1 104	8	
—	Kimberley.	V.A. 1886.	Oblats de M., 1891.	423 489	6 265	19	
État d'Orange.	Kronstad.	P.A. 1924.	P. du Saint-Esprit, 1923.	400 000	2 231	11	
Transvaal.	Johannesburg.	V.A. 1904.	Oblats de M., 1891.	1 200 000	24 000	24	
—	Lydenburg.	P.A. 1923.	S.-Cœur de Vérone, 1923.	1 500 000	1 640	9	
—	Pietersburg.	P.A. 1910.	Bénédictins, 1906.	500 000	1 276	9	
Natal.	Natal (Durban).	V.A. 1850.	Oblats de M., 1852.	864 363	30 966	39	1
—	Mariannhill.	V.A. 1921.	P. de Mill-Hill, 1882.	1 500 000	51 080	9	2
—	Eshowe.	V.A. 1923.	Bénéd. S.-Odile, 1923.	116 000	1 735	10	1

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
			AFRIQUE AUSTRALE *(Suite).*				
3. Protectorats :							
Angleterre.	Basutoland.	V.A. 1909.	Oblats de M., 1862.	531 565	43 875	27	
—	Swaziland.	P.A. 1923.	Servites, 1914.	116 000	1735	10	
4. Rhodésie :							
Angleterre.	Salisbury.	P.A. 1915.	Jésuites, 1879.	1 826 946	23 981	67	
—	Broken-hill.	P.A. 1926.	— 1911.	519 920	5 457	11	
—	Banguelo.	V.A. 1913.	Pères Blancs, 1891.	560 000	50 321	28	
5. Nyassaland :							
Angleterre	Shiré.	V.A. 1908.	Cie de Marie, 1901.	700 000	38 000	35	
—	Nyassa.	V.A. 1897.	Pères Blancs, 1889.	850 000	21 529	24	
6. Mozambique :							
Portugal.		P.N. 1612.	Franciscains, 1898.	3 500 000	4 000?	38	
			RÉGION DES LACS ET OUEST AFRICAIN				
1. Tanganika territory :							
Angleterre.	Tanganika.	V.A. 1886.	Pères Blancs, 1879.	480 000	33 987	34	3
—	Tabora.	V.A. 1886.	— 1881.	780 000	10 033	27	
—	Nyanza.	V.A. 1883.	— 1883.	1 040 000	34 175	32	12
—	Iringa.	P.A. 1922.	Consolata, 1922.	500 000	1 680	11	
—	Lindi.	P.A. 1913.	Bén. S.-Odile, 1913.	350 000	30 320	17	
—	Daressalam.	V.A. 1902.	Capucins, 1921.	515 000	9 961	15	
—	Kilimanjaro.	V.A. 1910.	P. du Saint-Esprit, 1863.	500 000	15 924	22	
—	Bagamoyo.	V.A. 1906.	— 1866.	430 000	26 401	23	
2. Kenya (colonie) :							
Angleterre.	Zanzibar.	V.A. 1883.	P. Saint-Esprit, 1863.	787 875	14 304	37	
—	Nyeri.	V.A. 1909.	Consolata, 1909.	1 050 000	21 904	21	
—	Meru.	P.A. 1926,	— 1926.	300 000	1 940	10	
—	Kavirondo.	P.A. 1925.	Mill-Hill, 1925.	200 000	?	?	
3. Ouganda (Protectorat) :							
Angleterre.	Ouganda.	V.A. 1894.	Pères Blancs, 1829.	1 300 000	238 583	90	36
—	Haut-Nil.	V.A. 1894.	Mill-Hill, 1895.	1 348 000	61 713	?	
—	Nil équatorial.	P.A. 1923.	S.-C. Vérone, 1873.	450 000	15 800	17	
			AFRIQUE DU NORD-EST				
1. Soudan anglais :							
Angleterre.	Khartoum.	V.A. 1913.	S.-C. Vérone, 1853.	5 700 000	2 800	16	
—	Bahr-el-Ghazal.	V.A. 1917.	— 1853.	604 000	3 443	22	
2. Abyssinie :							
Indép.	Abyssinie.	V.A. 1838.	Lazaristes, 1839.	5 500 000	2 100	5	12
	Gallas.	V.A. 1846.	Capucins, 1846.	4 008 827	8 681	22	9
	Kaffa.	P.A. 1913.	Consolata, 1913.	1 500 000	3 168	14	
	Érythrée.	V.A. 1911.	Capucins, 1895.	400 000	34 700	25	64
3. Somalie :							
Britannique.	Rattachée à l'Arabie (Aden)						
Ital.	Mogadiscio.	V.A. 1904.	Consolata, 1924.	900 000	1 700	13	
Franç.	Djibouti.	P.A. 1914.	Capucins, 1896.	150 000	512	5	

Situation Politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.

AFRIQUE INSULAIRE

Situation Politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
MADAGASCAR	Diego Suarez.	V.A. 1896.	P. du Saint-Esprit, 1879.	330 000	22 161	15	1
—	Majunga.	V.A. 1923.	P. du Saint-Esprit, 1879.	350 000	21 561	20	
—	Tananarive.	V.A. 1845.	Jésuites, 1848. Prémontrés, 1921. Trinitaires, 1924.	950 000	140 120	50	9
—	Antsirabé.	V.A. 1918.	P. de la Salette, 1899.	235 000	86 876	17	
—	Fianarantsoa.	V.A. 1913.	Jésuites, 1871.	750 000	152 734	45	
—	Fort-Dauphin.	V.A. 1896.	Lazaristes, 1896.	883 000	22 000	41	1
Autres îles :	Comores, Mayotte et			Compris dans les chiffres			
—	Nossi-Bé.	P.A. 1848.	P. du Saint-Esprit, 1850.	de Diego Suarez.			
—	Maurice.	D. 1847.	P. du Saint-Esprit, 1841.	385 000	117 491	46	
—	Réunion.	D. 1850.	P. du Saint-Esprit, 1842.	185 780	177 520	40	7
—	Seychelles.	D.A. 1892.	Capucins, 1852.	25 500	22 698	16	17

Total pour toute l'Afrique, environ 4 202 000 catholiques, plus de 3 000 prêtres, dont à peu près 220 indigènes, sans compter le clergé copte d'Égypte.

AMÉRIQUE DU NORD

— Missions chez les Indiens et les nègres.

— Les statistiques sont très incomplètes, beaucoup de missions dépendant, non de la Propagande, mais des diocèses. Elles ne distinguent pas assez entre blancs et gens de couleur, Indiens ou nègres.

CANADA :

Situation Politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
	St-Pierre et Miquelon.	P.A. 1765.	P. du Saint-Esprit, 1911.		4 030	6	
	Golfe du St-Laurent.	V.A 1905.	Eudistes, 1903.	12 500	10 200	17	
	Ontario supér.	V.A. 1920.	Séculiers, Jésuites, 1842.	20 000	14 800	21	
	Keewatin.	V.A. 1910.	Oblats de M., 1845.	12 409	6 750	24	
	Baie d'Hudson.	P.A. 1925.	—	29 000	112	8	
	Grouard.	V.A. 1862.	— 1845.	24 000	11 000	22	
	Mackenzie.	V.A. 1916.	— 1856.	9 000	61 069	26	
	Yukon et Prince-Rup.	V.A. 1916.	— 1862.	54 188	10 200	12	

Total : 118 161 catholiques; 136 prêtres.

ÉTATS-UNIS :

— Missions nègres dans une trentaine de diocèses. Prêtres séculiers, pères de St-Joseph de Baltimore, du St-Esprit, des M. africaines de Lyon, du Verbe-Divin, de Picpus, lazaristes, etc., etc.

Missions indiennes dans 23 diocèses. On n'indique ici que les principales.

Situation Politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
Alaska.		V.A. 1917.	Jésuites, 1886.	55 000	9 600	24	
Montagnes Rocheuses.		M.	— 1823.	15 424	8 173	19	
Dakota N.		M.	— 1884.	11 690	6 300	13	
— S.		M.	Bénédictins, 1876.	?	?	?	
—		M.	Prêtres du S.-C., 1923.				
Visconsin et Michigan.		M.	Franciscains, 1878.				
Nouveau-Mexique.		M.	— 1898.		18019	43	
Californie.		M.	— 1878.				
Arizona.		M.	— 1898.				

Autres missionnaires : Théatins, prémontrés, P. de Scheut, salvatoriens, prêtres séculiers, etc. En tout 224 d'après le P. Arens (1923), pour une population catholique d'environ 74 039 Indiens catholiques.

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
AMÉRIQUE DU CENTRE							
Dépendent de la Propagande les Églises suivantes :							
Mexique.	Basse-Californie.	V.A. 1874.	Sém. de Rome, 1895.	?	?	?	
Honduras indép.	S.-Pierre de Sulan.	V.A. 1916.	Lazaristes, 1910.	70 000	53 000	11	
Hond. anglais.	Belize.	V.A. 1893.	Jésuites, 1852.	45 500	28 130	26	
Nicaragua.	Bluefields.	V.A. 1913.	Capucins.	47 100	17 500	11	
Costa-Rica.	Limona.	V.A. 1921.	Lazaristes.	24 000	?	18	
Antilles :	Jamaïque.	V.A. 1836.	Jésuites, 1837.	860 000	45 000	19	
	Trinidad.	A.D. 1850.	Dominicains.	550 000	195 000	30	
	Roseau.	D. 1850.	Rédemptoristes.	121 750	40 000	19	
	Curaçao.	V.A. 1842.	Dominicains, 1869.	66 000	59 359	36	
	Guadeloupe.	D. 1850.	P. du Saint-Esprit.	230 000	228 779	23	
	Martinique.	D. 1850.	—	244 139	244 030	6	

Ajouter au Mexique, la mission des Indiens Tarahumara, au diocèse de Chihuahua, confiée aux jésuites 67 500 baptisés, sur 69 100 indigènes.— Total : 908 798 catholiques; 199 prêtres.

AMÉRIQUE DU SUD							
1. Colombie :							
Nord.	Goajira.	V.A. 1905.	Capucins, 1888.	110 380	73 239	12	2
—	Sinu.	P.A. 1924.	Sémin. Burgos, 1923.	30 000	30 000	3	
—	Uraba.	P.A. 1913.	Carmes, 1919.	30 000	28 000	8	1
—	Darien.	V.A. 1925.	Fils du Cœur de Marie.	?	?	?	?
—	Magdalena.	P.A. 1929.	Jésuites.	?	?	?	?
Centre.	Choco.	P.A. 1908.	Fils du Cœur de Marie.	20 516	20 200	9	2
—	Arauca.	P.A. 1915.	Lazaristes, 1916.	32 000	28 000	10	
—	Casanare.	V.A. 1893.	Augustins, 1893.	20 516	20 200	9	2
—	San Martin.	V.A. 1908.	Comp. de Marie, 1903.	16 000	?	?	?
Sud.	Tierradentro.	P.A. 1921.	Lazaristes.	30 000	30 000	3	
—	Caqueta.	P.A. 1904.	Capucins, 1888.	37 772	24 291	15	1
—	Putumaye.	M. 1912.	Franciscains.	?	?	?	?
Archipel des Caraïbes.	S Andres y Providentia	P.A. 1912.	Mill-Hill, 1916.	10 000	1 375	4	
2. Venezuela :							
	Caroni.	V.A. 1922.	Capucins.	65 000	41 167	16	
3. Guyane :							
	G. anglaise.	V.A. 1837.	Jésuites, 1855.	451 864	25 000	21	
	G. hollandaise.	V.A. 1842.	Rédemptoristes, 1862.	109 000	22 900	33	
	G. française.	P.A. 1643.	P. du Saint-Espr., 1925.	?	43 767	13	
4. Équateur :							
	Canelos y Macas.	V.A. 1893.	Dominicains, 1628.	200 000	?		
	Mendez y Gualaquiza.	V.A. 1893.	Salésiens, 1895.	?	1 830	12	
	Napo.	V.A. 1867.	Joséphites, 1922.	?	12 185	7	
	Zamora.	V.A. 1893.	Franciscains, 1921.	2 000	175	3	
	S. Michel de Sucumbios	P.A. 1924.	Séculiers.	?	?	?	
5. Bolivie :							
	Chaco.	V.A. 1919.	Franciscains, 1549.	22 100	17 022	16	
	El Beni.	V.A. 1917.	—	60 500	55 000	12	
	Pilcomayo.	P.A. 1925.	Oblats de Marie.	50 000	760	3	
6. Pérou :							
Nord.	S. Léon des Amazones.	V.A. 1921.	Augustins, 1900.	50 000	45 000	9	
—	S. Gabriel dell Addolorata.	P.A. 1921.	Passionistes, 1921.	66 000	60 000	11	
Centre.	Ucayali.	V.A. 1925.	Franciscains, 1631.	90 000	57 000	17	
Sud.	Urubamba.	V.A. 1913.	Dominicains, 1902.	?	?	?	
7. Chili :							
Nord.	Tarapaca.	V.A. 1903.	Séculiers.	115 000	110 000	4	
—	Antofogasta.	V.A. 1895.	—	205 000	192 000	15	
Centre.	Araucanie.	P.A. 1901.	Capucins, 1848.	170 000	161 945	33	
Sud.	Magellan.	V.A. 1916.	Salésiens, 1883.	31 552	?	40	

Situation politique	Nom officiel de la mission	Érection	Missionnaires	Population totale	Catholiques	Prêtres étr.	Prêtres ind.
AMÉRIQUE DU SUD (*Suite*).							
8. ARGENTINE :							
	Patagonie sept.	V.A. 1916.	Salésiens, 1875.	123 100	115 000	37	
	— mérid.	P.A. 1883.	Salésiens, 1875.	Rattaché à Buenos-Ayres.			
	Missions indiennes.	M.	Franciscains, 1612.	?	?	?	
9. PARAGUAY :							
	Missions indiennes.	M.	Verbe-Divin, 1910.	?	?	?	
10. BRÉSIL :							
État d'Amazonas	Rio Branco.	P.N. 1907.	Bénédictins.	27 000	?	5	
—	Rio Negro.	P.N. 1910.	Salésiens, 1915.	35 000	21 000	10	
—	Teffé.	P.A. 1910.	P. Saint-Esprit.	85 000	80 000	8	
—	Haut-Solimões.	P.A. 1910.	Capucins, 1893.	30 000	25 419	9	
—	Acre e Purus.	P.N. 1919.	Servites, 1920.	56 000	20 000	6	
—	Porto Velho.	P.N. 1925.	Salésiens.	35 000	16 000	2	
État de Para.	Santarem.	P.N. 1903.	Franciscains.	251 000	105 510	15	
	Concep. de Araguaya.	P.N. 1911.	Dominicains.	?	?	5	
Maranon.	S. Jos. de Grajahu.	P.N. 1921.	Capucins, 1893.	105 000	98 847	14	
Piauhy.	Bom Jesus de P.	P.N. 1920.	Mercédaires.	75 000	62 000	30	
Matto Grosso.	Registro de Araguaya.	P.N. 1914.	Salésiens, 1894.	115 000	?	13	
—	Foz de Iguassu.	P.N. 1926.	Verbe-Divin.	6 000	?	?	
Goyaz.	S. Jos. de Tocantins.	P.N. 1924.	Fils du Cœur de Marie.	?	?	?	
Total : environ 1 600 000 catholiques ; 419 missionnaires prêtres.							
AUSTRALIE — OCÉANIE							
1. AUSTRALIE :							
Austr. occid.	Nouv. Nursie.	A.N. 1867.	Bénédictins, 1846.	6 000	2 600	21	
—	Drysdale River.	M.	— 1908.	?	?	3	
Territ. du Nord.	Port-Darwin.	P.A. 1906.	Miss. Sacré-Cœur, 1906.	3 773	320	3	
—	Kimberley.	V.A. 1887.	Salésiens, 1922.	5 000	1000	6	
—	Beagle Bay.	M. 1901.	Pallottins, 1901.	?	?		
2. NOUVELLE-ZÉLANDE :							
Missions chez les Maoris.		M.	Maristes, 1838.	?	8 000	21	
		M.	Mill-Hill, 1896.	?	2 100	6	
3. MÉLANÉSIE :							
Nouv.-Guinée.	N.G. Holland.	Voir Indes néerlandaises.					
—	N.G. Orientale.	V.A. 1922.	Verbe-Divin, 1896.	300 100	9 811	17	
—	N.G. Centrale.	P.A. 1913.	— —	100 000	3 973	9	
	Papouaisie.	V.A. 1889.	Miss. Sacré-Cœur, 1885.	251 000	10 514	26	
Nouv.-Angleterre	Rabaul.	V.A. 1889.	— 1882.	185 000	35 595	38	
Iles Salomon.	Sal. nord.	V.A. 1897.	Maristes, 1898.	60 000	9 506	16	
—	Sal. sud.	V.A. 1912.	— 1898.	100 000	6 441	15	
Nouv.-Hébrides.	N.H.	V.A. 1904.	— 1886.	70 000	3 500	20	
Nouv.-Calédonie.	N.C.	V.A. 1847.	— 1844.	51 000	24 045	40	
4. MICRONÉSIE :							
	Ile Guam.	V.A. 1911.	Capucins, 1886.	16 878	16 543	8	
	Ile Gilbert.	V.A. 1897.	Miss. Sacré-Cœur, 1888.	30 000	12 650	21	
	Carolines, etc., voir Empire japonais.			49 320	14 727	18	
5. POLYNÉSIE :							
	Ile Fidji.	V.A. 1887.	Maristes, 1844.	169 667	13 830	26	1
	Océanie centrale.	V.A. 1842.	— 1837.	29 609	10 000	13	9
	Iles Samoa.	V.A. 1850.	— 1845.	50 000	9 109	15	2
	Cook et Manihiki.	P. A.1923.	Picpussiens.	13 875	525	5	
	Iles Tahiti.	V.A. 1833.	— 1831.	30 000	8 780	8	
	Iles Marquises.	V.A. 1848.	— 1834.	2 300	1 902	8	
	Iles Hawaï.	V.A. 1848.	— 1818.	320 000	103 100	46	2
Total : 308 571 catholiques, 423 prêtres dont 14 indigènes.							

N.-B. — L'Australie, la Tasmanie et la Nouvelle-Zélande figurent encore sur les rôles de la Propagande. Mais ces 24 diocèses ne sont plus terres de mission. Nous ne retenons ici que les Églises consacrées à l'évangélisation des races indigènes.

Nous ne pouvons donner que de très sommaires indications bibliographiques :

Le *Manuel* du P. Arens, sur chacun des points touchés, fournit l'essentiel, mais qui serait à compléter par les travaux parus depuis 1923. — Sur les questions générales, il y aurait à consulter le premier volume de la *Bibliotheca missionum* du P. R. Streit, O. M. I. (Münster, 1916). Les tomes II et III consacrés à la seule Amérique, contiennent 2 966 numéros et s'arrêtent à 1909. Le premier volume de l'Asie vient de paraître. — La *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, donne tous les ans la bibliographie des livres et articles publiés dans l'année, un peu dans toutes les langues.

Parmi les revues qui traitent des questions d'ensemble, outre la *Zeitschrift*, signalons les *Katholischen Missionen* d'Aix-la-Chapelle, la *Revue d'histoire des missions* de Paris, les *Études religieuses* de Paris, le *Bulletin de l'union missionnaire* de Bruxelles.

Comme recueils d'articles et de travaux variés, on lira avec profit les *Comptes rendus des semaines missiologiques* de Louvain, et la série de conférences données à l'Institut catholique de Paris, l'*Apostolat missionnaire de la France*, 5 volumes parus.

Répertoires généraux : Acta apostolicæ Sedis, depuis 1908; *Annuario pontificio*, Rome; *Annuaire pontifical catholique*, fondé en 1898, Paris, Bonne Presse (vicariats et préfectures apostoliques); *Missiones catholicæ*, Rome, 1906 et 1922.

Sur la géographie des missions : C. Streit, S.V.D., *Katholischer Missionsatlas*, Steyl, 1906, et *Atlas hierarchicus*, Paderborn, 1913; L. Grammatica, *Testo y atlanti di geografia ecclesiastica e missionaria*, Bergame, 1927; Mgr Boucher, *Petit atlas des missions catholiques*, Paris, 1928.

Statistiques récentes, dans Arens (1924), dans la *Zeitschrift, passim*. Voir encore *Revue de l'histoire des missions, passim*, et, sous la signature du P. Lesourd, la *Chronique*, surtout à partir du 1er mars 1926. *Ibid.* l'article de A. Brou, *La géographie des missions*, 1er juin 1924.

Toute la collection des *Dossiers d'action missionnaire* (Louvain), quoique rédigée un peu hâtivement, est à consulter (partie historique, partie descriptive, partie doctrinale, partie pratique).

J.-B. Piolet.

MISSON Joseph (1699-1747), naquit à Namur le 8 septembre 1699; il fit ses études à la Faculté des Arts de l'université de Louvain, où il suivit les cours de philosophie et les leçons du célèbre canoniste Van Espen; puis on le trouve curé d'Ellezèles, en Hainaut, dès les premiers jours de 1725. Dans ses sermons et dans quelques écrits, il expose les thèses jansénistes; en 1729, il reçut des avertissements à cause de ces idées, mais Misson s'éleva en invectives contre ses supérieurs ecclésiastiques, et il fut traduit avec son vicaire, Josse Bagenrieux, devant l'officialité de Cambrai. Le procès fut instruit et une sentence du 13 avril 1733 déposa les deux prêtres. Les écrits de Misson furent livrés aux flammes; alors Misson se retira dans son diocèse d'origine, à Namur, et, après avoir retracté ses erreurs, il reprit le ministère paroissial dans ce diocèse. Il mourut en 1747. Misson avait composé un certain nombre d'écrits dans lesquels il soutenait les erreurs de Jansénius; mais la recherche de ces ouvrages, lors de la condamnation en 1733, fut faite avec tant de diligence, que M. Ernest Matthieu, l'auteur de la vie de Misson, dans la *Biographie nationale belge*, a dû avouer qu'il lui avait été impossible de retrouver les traces d'aucun écrit de Misson.

Biographie nationale de Belgique, t. XIV, Bruxelles, 1897, col. 901-902.

J. Carreyre.

MITIGATION DES PEINES DE LA VIE FUTURE. — I. Mitigation des peines de l'enfer. II. Mitigation des peines du purgatoire (col. 2007).

I. Mitigation des peines de l'enfer. — 1° *Dans l'Église latine.* — 1. La croyance à la mitigation des peines de l'enfer obtenue par les suffrages de l'Église ou directement octroyée par la divine miséricorde, existait dans l'Église dès le IVe siècle. A-t-elle été empruntée aux Juifs qui, d'après J. Lévi, auraient cru au repos sabbatique des âmes damnées, dès le IIIe siècle de notre ère? Cf. J. Lévi, *Le repos sabbatique des âmes damnées*, dans *Revue des études juives*, 1892, t. XXV, p. 1-13. Quoi qu'il en soit, cette croyance était propagée, au temps de saint Augustin, par divers écrivains. Les uns niaient l'éternité des peines de l'enfer, c'étaient les origénistes et les miséricordieux. Voir A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912, première partie. Saint Augustin y fait allusion dans l'*Enchiridion*, n. 112, *P. L.*, t. XL, col. 284-285 : « Que les (adversaires des peines éternelles) pensent, si cela leur plaît, que les châtiments des damnés sont, à certains intervalles de temps, mitigés jusqu'à un certain point. Même ainsi, on peut comprendre que la colère de Dieu, c'est-à-dire la damnation, demeure en eux..., de telle sorte que, dans sa colère, c'est-à-dire sa colère ne cessant pas, Dieu n'arrête cependant pas ses miséricordes. Certes, il ne donne pas une fin à un supplice éternel, mais il apporte un soulagement ou une interruption aux tourments. » Ailleurs, saint Augustin réprouve la croyance à la mitigation des peines; il se défend d'y souscrire : *Quod quidem non ideo confirmo quoniam non resisto. De civitate Dei*, l. XXI, c. XXIV, n. 3; *P. L.*, t. XLI, col. 739. Et il rappelle que l'Église ne prie pas pour les damnés : *nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis. Id.*, n. 2, col. 737. Aussi le texte de l'*Enchiridion* se comprend facilement : voici, en substance, l'argumentation d'Augustin contre les miséricordieux : Vous voulez à tout prix étendre aux damnés l'application du ps. LXXVI, 10 (*Aut obliviscetur misereri Deus? aut continebit in ira sua misericordias suas?*), voir plus loin; eh bien! vous n'avez pas besoin pour cela de nier l'existence, ni même seulement l'étendue de leurs supplices. C'est assez qu'ils ne soient pas tourmentés avec toute la rigueur qu'ils méritent. Dans le texte de l'*Enchiridion*, saint Augustin semble faire une plus large concession à la doctrine de la mitigation, mais c'est un simple *datum, non concessum*, à des adversaires dont il tient, avant tout, à réfuter la thèse de la négation des peines éternelles.

Au n. 110 du même *Enchiridion*, Augustin a écrit un texte plus obscur, dont certaines liturgies se sont emparées en faveur de la prière pour les damnés. Il demande aux chrétiens de prier pour tous les défunts sans exception, *afin que ces suffrages obtiennent de Dieu soit leur délivrance totale, soit du moins une* damnation plus tolérable. C'est le mot *damnatio* qui fait ici difficulté. Une première interprétation veut qu'il s'agisse ici des âmes du purgatoire. Les âmes recevront, de la pieuse intervention des fidèles, ou la rémission complète de leur peine, ou un soulagement dans leur souffrance. Cette interprétation s'appuie sur le contexte, dans lequel Augustin parle des damnés, *valde malis*, pour lesquels les suffrages sont de nul effet, n'apportant de consolation qu'aux survivants. *P. L.*, t. XL, col. 283. Une seconde interprétation est celle de l'auteur inconnu qui rédigea les prières liturgiques en faveur des âmes damnées.

2. Dans le sacramentaire de Gellone, manuscrit de la seconde moitié du VIIIe siècle, on retrouve, en effet, à peine modifiées, les propres paroles d'Augustin, à la fin d'une oraison où l'on demande nettement que soient adoucies les peines de l'enfer : *Et si forsitan ob gravitatem criminum non meretur surgere ad gloriam* (c'est donc bien d'un damné qu'il s'agit), *per hæc sacra oblationis libamina* vel tolerabilia fiant ipsa tormenta (c'est bien des tourments de l'enfer qu'il est question). Voir les textes liturgiques dans dom A. Cabassut, *Notes et mélanges : la mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXIII, p. 65 sq. Ces textes,

sous une forme ou sous une autre, implorent la miséricorde divine en vue d'apporter un soulagement aux tourments de l'âme qu'on a tout lieu de craindre damnée : *ut saltim vel inter ipsa tormenta quæ forsitan patitur refrigerium de habundantiu miserationum tuarum sentiatur; ut vel veniam opera manuum tuarum sentiutur in inferis quem ad imaginem tuum creatus es; ... intercedentibus sanctis tuis animu famuli tui illius pro habundantia clementiæ tuæ pium te sentiat in inferis quæ multorum forsitan per justitiæ meritum sentit in pœnis.*

L'oraison principale, que nous avons citée en premier lieu, ne s'appuie pas seulement sur les paroles de saint Augustin; elle reflète également l'influence de certains passages de l'Écriture, interprétés dans un sens favorable à la mitigation. Elle invoque la puissance divine qui fait mourir et qui fait vivre, qui fait descendre aux enfers et qui en fait remonter : *Deus qui habes potestatem mortificare et iterum vivificare, deducere ad inferos et reducere, et vocare ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt...* On sent ici l'influence de I Reg., II, 6, et de Rom., IV, 17.

« On ne peut songer, écrit dom Cabassut, *art. cit.*, p. 69, à donner une liste complète des sacramentaires et des missels manuscrits ou imprimés, dans lesquels on rencontre la messe *pro cujus unima dubitatur.* Elle n'est pas dans tous. Mais... cette messe eut une assez grande diffusion. On notera qu'elle fut admise assez tardivement (XVe siècle) par le missel romain d'où elle ne fut éliminée qu'à l'époque de la réforme de saint Pie V. » On retrouve en effet le plus grand nombre des formules du sacramentaire de Gellone dans un manuscrit de Saint-Gall, qui n'est autre que le *Sacramentarium triplex* (aujourd'hui à Zurich, biblioth. de la ville, *C. 43*, Xe-XIe siècle), dans un manuscrit de Saint-Blaise; dans un sacramentaire de Subiaco (XIe s.), conservé à la Vallicellane (*B, 24*, fol. 95). Cf. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ*, Saint-Blaise, 1777, t. I, p. 329; 329-330. Dans son ouvrage *Vetus liturgia alemannica*, Saint-Blaise, 1776, t. II-III, p. 1027, Gerbert mentionne également un ancien sacramentaire (VIIIe s. environ) de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne, où l'on trouve, au memento des défunts, des prières pour les âmes qui sont en enfer. On retrouve une messe semblable à celle du sacramentaire de Gellone dans des missels imprimés à Constance, Bâle et Worms, au XVe siècle, ainsi que dans les éditions du missel romain publiées à Nuremberg, en 1484, et à Venise, en 1479, 1491, 1501 et 1510. On en lit des parties notables dans une messe du missel romain imprimé à Milan, en 1474, et dans les éditions successives de Venise, 1505, 1508, 1509; de Paris, 1530, 1540; de Venise, 1543, 1558, 1560, 1561. Elle est donnée par Pamelius, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, Cologne, 1571, t. II, p. 457. Mais elle disparaît du missel après la révision de saint Pie V.

D'autres textes liturgiques font allusion à un adoucissement des peines de l'enfer, en raison principalement de la croyance, fort répandue dans le haut Moyen Age, à une interruption totale des supplices éternels qui aurait eu lieu lors de la descente du Christ aux enfers. Dom Cabassut rappelle les vers de Dracontius († 450) :

Dum vita perennis.
Limina mortis adit, Stygii tremuere ministri
Effugiunt tormenta reos, invita pepercit
Tortorum metuenda manus... *P. L.*, t. LX, col. 812.

Voir la même idée reprise dans le poème *De Actibus Apostolorum*, l. 1, ỳ. 178 sq., du sous-diacre Arator, *P. L.*, t. LXVIII, col. 112-113 (VIe s.); exprimée dans le *Post sanctus* de la *Missa prima die sanctum Paschæ* du *Missale gothicum* (VIIe-VIIIe s.), éd. H. M. Bannister, Londres, 1917, t. I, p. 83; et dans le *Post sanctus* d'une messe pour le mercredi de Pâques dans le sacramentaire mozarabe édité par dom M. Férotin, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. VI, p. 270. Tous ces textes s'expriment au passé : ce n'est que pendant le séjour du Christ aux enfers que les damnés cessèrent momentanément de souffrir. D'après quelques auteurs, chaque année, à Pâques, en souvenir de cet événement, les supplices des damnés sont suspendus ou adoucis. Cf. Prudence, *Cathemerinon*, hymn. V, 125 sq.; *P. L.*, t. LIX, col. 827. Toutes ces indications sont fournies par dom Cabassut, *art. cit.*

3. Rien d'étonnant que des théologiens scolastiques se soient emparés de cette croyance pour en formuler la théorie. Sans souscrire à l'exagération du P. Faber, *Le précieux sang*, c. III, p. 167, qui assure qu' « avant Pierre Lombard, la généralité des théologiens soutenaient qu'à la longue il survenait quelque adoucissement dans la rigueur des tourments de l'enfer », il faut reconnaître avec saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 2, quatre opinions ayant cours, relativement à la mitigation des peines de l'enfer, eu égard aux suffrages des fidèles en faveur des damnés. — 1° L'opinion de Prévostin admet, en raison des prières, une dilation de la peine éternelle jusqu'au moment du jugement. Mais le Docteur angélique repousse cette hypothèse, comme contraire à la divine providence qui ne peut supprimer la peine, si auparavant la faute n'est enlevée. — 2° L'opinion de Gilbert de la Porrée et de ses disciples imagine une progression indéfinie dans la mitigation, tout au moins jusqu'au jugement dernier. Cette progression suivrait une loi arithmétique qui n'aboutit pas à la suppression totale : ainsi la division et subdivision d'une ligne peut se faire théoriquement à l'infini sans jamais aboutir à la négation totale de la quantité. Mais saint Thomas considère cette opinion comme défectueuse à plusieurs titres : on peut d'abord critiquer la comparaison établie entre une quantité matérielle et une « quantité spirituelle »; puis, dans l'application des suffrages aux damnés, il reste inexplicable que la valeur d'application de suffrages identiques aille toujours en décroissant; on s'étonnera, de plus, que la peine puisse être remise en partie tant que la coulpe demeure intégralement ; et enfin, la comparaison même de la subdivision de la ligne nous conduit à une quantité imperceptible par les sens, c'est-à-dire à l'équivalent du néant. — 3° L'opinion de Guillaume d'Auxerre, *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. I, admet, non une diminution ou une interruption de la peine en raison de nos prières, mais une force nouvelle accordée aux patients. Et saint Thomas de rejeter cette doctrine comme présomptueuse, vaine et déraisonnable. Présomptueuse, parce qu'elle est contraire aux dires des saints; vaine, parce qu'elle ne repose sur aucune autorité sérieuse; déraisonnable, parce qu'elle a contre elle l'enseignement de la saine théologie : « Les damnés en enfer sont en dehors du lien de la charité, qui permet aux bonnes œuvres des vivants de se reverser sur les défunts; ils sont parvenus à l'état de terme et sont rétribués selon leurs mérites, tout comme les saints dans la patrie. Ce qui manque de peine ou de gloire aux défunts par rapport à leur corps ne modifie pas en eux l'état de terme... et ne peut influer en rien sur la peine ou la gloire essentielle. » — 4° Saint Thomas n'accorde quelque consistance qu'à l'opinion selon laquelle nos prières seraient utiles aux damnés, non par un allègement quelconque de leurs peines, mais par la connaissance qu'ils auraient de la pensée pieuse qui s'est portée vers eux : opinion cependant inadmissible, eu égard à la loi commune qui veut que les damnés ne sachent pas ce que font sur terre les vivants.

4. Au XVIIe siècle, le P. Petau et, au début du

XIXe siècle, M. Émery ont proposé la thèse de la mitigation des peines de l'enfer; mais ils ont pris soin de ne point s'y rallier expressément : « L'Église, écrit Petau, n'a rien encore déterminé de certain sur le soulagement de ceux qui sont condamnés à la peine éternelle, du moins à l'égard des hommes ; en sorte *qu'il y aurait témérité à rejeter comme absurde l'opinion favorable à ce soulagement*, qu'ont professée de très saints Pères de l'Église, quoiqu'elle soit contraire, dans les temps où nous vivons, au sentiment des catholiques.» *Dogmata theologica. De angelis*, l. III, c. VIII, n. 18.

M. Émery a écrit une longue *Dissertation sur la mitigation des peines des damnés*, dissertation publiée par Migne et, qu'on trouve insérée dans *L'autre vie* de Mgr Élie Méric, 13e édit., t. II, p. 289-384. M. Émery proteste que « son intention n'a point été de combattre l'opinion commune des théologiens sur la mitigation des peines des damnés », mais simplement de « montrer que cette opinion n'appartenait point à la foi, et pouvait être abandonnée sans exposer à aucune censure. » *Op. cit.*, p. 384. La thèse de M. Émery a été défendue par Carle, *Du dogme catholique de l'enfer*, Paris, 1842. Le P. Ventura a fait également une large concession à la doctrine de la mitigation. *La raison catholique et la raison philosophique*, Paris, 1855, t. III, XXIe conférence, n. 19, p. 579, 581.

Ces auteurs n'enseignent pas, comme Gilbert de la Porrée, la diminution progressive et indéfinie des peines de l'enfer; les autorités patristiques auxquelles ils se réfèrent n'invoquent que la prière pour les morts comme cause de la mitigation et, par conséquent, n'envisagent aucune mitigation postérieure au jugement dernier.

2° *Dans l'Église grecque.* — L'origénisme a-t-il laissé chez les anciens Pères de l'Église grecque des traces telles que la doctrine de la mitigation des peines puisse être relevée chez plusieurs d'entre eux? Petau et Émery prétendent retrouver la mitigation chez saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Jean Damascène. Ils invoquent la tradition grecque qui s'est affirmée au concile de Florence par la voix de Marc d'Éphèse.

1. *Saint Jean Chrysostome.* — *In epist. ad Philip.*, hom. III, *P. G.*, t. LXII, col. 203. « Les morts que nous devons pleurer sont ceux qui sont morts dans leurs péchés. Ceux-là sont vraiment dignes de gémissements et de larmes... Pleurons les infidèles; pleurons ceux qui n'ont pas reçu le baptême (les catéchumènes) et qui ne diffèrent en rien des infidèles; pleurons les riches qui sont morts sans s'être ménagé, par un bon emploi de leurs richesses, quelques ressources dans l'autre vie; pleurons ceux qui avaient en ce monde la facilité du pardon de leurs péchés et qui n'ont pas voulu en faire usage; pleurons-les donc; aidons-les suivant nos forces, portons-leur quelque secours... Ce secours, c'est de prier pour eux, c'est de faire pour eux de nombreuses et abondantes aumônes. » — En réalité, ce texte n'affirme rien qui puisse autoriser l'opinion de la mitigation des peines, en vertu des suffrages des vivants. Il ne fait qu'affirmer la pratique traditionnelle de porter au saint sacrifice la mémoire des défunts, quels qu'ils soient, parce qu'on ne sait jamais ce qui se passe dans le secret des cœurs à l'heure de la mort. Le texte de saint Chrysostome nous encourage à ne désespérer du salut de personne, même des plus grands pécheurs; il ne nous autorise pas expressément à attendre de la miséricorde divine un allégement aux souffrances des damnés.

2. *Saint Basile.* — On invoque l'autorité de saint Basile, d'après l'affirmation de Marc d'Éphèse à Florence. Cf. É. Méric, *L'autre vie*, t. II, p. 313. Dans une homélie, saint Basile aurait dit, s'adressant à Notre-Seigneur au jour de Pâques : « Dans ce jour si saint et si solennel, daignez agréer les supplications *pour ceux qui sont détenus en enfer;* nous espérons fermement que vous leur accorderez quelque relâche et quelque soulagement dans leur supplice. » En réalité, le texte n'existe pas dans saint Basile; il fut cité au concile de Florence, par Marc d'Éphèse, comme devant, à son sentiment, être attribué à l'évêque de Césarée. Le P. Le Quien rapporte le fait et le document dans sa dissertation Ve, sur le dogme du purgatoire chez les Grecs, *P. G.*, t. XCIV, col. 354 (n. 6). Il écrit : *Marcus vero eadem probare nititur quodam magni Basilii, ut putat, loco, ex homilia quam Græci legunt...* Cette attribution dubitative laisse planer quelque incertitude sur l'authenticité de la prière. Mais, admettons cette authenticité. Quel en est le sens exact? N'avons-nous pas, nous aussi, dans notre liturgie romaine, des prières analogues, dont la signification n'implique nullement l'efficacité des suffrages des fidèles à l'égard des damnés? Ne disons-nous pas : *Libera eos de pœnis inferni?* Délivrer les défunts des peines de l'enfer, n'est-ce pas, en réalité, leur éviter ces tourments? Mais le terme grec ἐν ᾅδου ne signifie pas nécessairement l'enfer des damnés, tout comme notre *infernum* ne s'applique pas uniquement au lieu des tourments éternels. Eût-il d'ailleurs ce sens, que nous devrions simplement en conclure que la prière de la liturgie grecque répond à l'idée que les Orientaux se font du purgatoire, qu'ils refusent de concevoir comme un lieu distinct de l'enfer. Voir plus loin, et PURGATOIRE. Cf. FEU DU PURGATOIRE, t. V, col. 2246.

3. *Saint Jean Damascène.* — Dans le discours *De iis qui in fide dormierunt*, *P. G.*, t. XCV, col. 247-278 (ouvrage d'ailleurs inauthentique), S. Jean Damascène, d'après Petau, aurait enseigné la mitigation des peines de l'enfer. Le vague résumé que donne Petau ne correspond pas à la doctrine de l'opuscule. A plus forte raison s'en écartent les commentaires d'Émery, et, plus récemment, de L. Garriguet, *Le Bon Dieu*, 1re édition, Paris, 1920, c. XI. On lit dans le pseudo-Damascène que « nous devons être miséricordieux, afin d'éviter l'horrible et redoutable jugement » (col. 276), que « les pécheurs (damnés) seront destitués de toute consolation, même de celle de se reconnaître entre eux » (col. 277), qu' « après la sentence finale, il n'y aura plus moyen d'être secouru par la prière, τότε γὰρ ὅλως βοηθείας οὐκ ἔσται καιρός, ἀλλὰ πᾶσα παράκλησις ἄπρακτος, n. 8, col. 253. Mais nulle part, on n'y peut trouver l'enseignement que ceux qui sont morts *avec* le péché grave profitent des prières des vivants. Seul, un épisode rapporté par le saint Docteur pourrait suggérer cette conclusion. L'auteur rapporte, n. 10, col. 256, que Macaire ayant trouvé sur sa route le crâne d'un défunt, demanda à qui avait appartenu cette tête; et la tête répondit qu'elle avait appartenu à un prêtre païen, actuellement damné; mais que cependant, grâce aux prières de Macaire, ce prêtre et d'autres étaient soulagés. A cette « légende », sans fondement historique sérieux, saint Thomas répond, en invoquant la quatrième opinion qu'il qualifie de « plausible », quoique improbable. Cf. *Suppl.*, q. LXXI, a. 5, ad 4um.

4. Ce qui a pu induire en erreur les partisans de la mitigation des peines de l'enfer, c'est l'ignorance de la conception qu'ont les Orientaux touchant les peines d'outre-tombe.

« Au concile de Florence, écrit Émery, Marc Eugénique d'Éphèse déclara que l'Église grecque avait cru de tous temps et qu'elle continuait à croire que les âmes des pécheurs condamnés aux supplices éternels recevaient, par les prières et les autres bonnes œuvres des fidèles, quelque adoucissement dans leurs peines. Cette déclaration ne souleva aucune protestation. Les Latins ne la considérèrent pas comme allant, en quoi

que ce soit, contre les données de la foi, la preuve en est qu'ils ne demandèrent aux Grecs aucune modification à cette partie de leur *Credo*. Ceux-ci continuèrent « à soutenir avec la plus grande énergie que les prières des hommes saints et agréables à Dieu sont profitables aux infidèles, et à tous ceux qui sont condamnés aux peines éternelles, qu'elles leur procurent du soulagement dans leur peine ». Cette dernière affirmation est répétée d'après Allatius.

Sans entrer dans les discussions secondaires qu'on pourrait soulever au sujet des déclarations de Marc d'Éphèse et de leur portée exacte, et surtout au sujet de la véracité de l'histoire de Syropoulos (à laquelle se réfère Émery), il suffira de rappeler que la doctrine orientale, d'ailleurs assez imprécise et fuyante, admet *la prorogation des peines* comme celle des récompenses *jusqu'au jugement dernier.* Jusque-là, ni paradis, ni enfer proprement dit, mais simple attente du paradis, et simple attente de l'enfer. Sur cette conception fondamentale se greffent des divergences d'interprétations particulières. L'état d'attente dans lequel se trouvent les âmes implique logiquement la négation d'un lieu particulier d'expiation temporaire pour les âmes non complètement purifiées. Donc, il n'y a pas de purgatoire. Mais, en revanche, les âmes, n'étant pas encore à proprement parler soumises aux châtiments éternels, il est encore possible d'obtenir pour elles un secours des prières des vivants. Certaines professions de foi établissent parmi les âmes pécheresses deux catégories. La confession de Dosithée, par exemple, distingue « ceux qui sont tombés dans des péchés mortels, mais qui, au lieu de s'abandonner au désespoir, se sont repentis encore en vie, sans néanmoins avoir fait aucun fruit de pénitence », et les damnés qui sont dans la tristesse et les gémissements, en attendant le châtiment après la résurrection. Les premiers sont en enfer comme les seconds; mais ils peuvent y être secourus et même en sortir; les seconds seuls sont éternellement voués à l'affliction. Decr. XVIII dans Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. I, p. 463. D'autres textes, la confession de Moghila par exemple, n'admettent qu'une catégorie de damnés, mais comme le sort des damnés n'est pas irrévocablement fixé avant le jugement (dernier), certains d'entre eux peuvent encore être sauvés, grâce aux prières des vivants. *Confess. orth.*, part. I, q. LX, Kimmel, *op. cit.*, p. 135. Ces théories avaient certainement cours au temps de Marc d'Éphèse, ainsi qu'en font foi les documents relatifs au concile de Florence, récemment publiés par Mgr Petit. *Patrologia orientalis*, t. XV, fasc. I. Cf. A. Michel, *La question du purgatoire chez les Grecs, à propos d'une récente publication*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. XXXII, p. 385-404. C'était, en somme, le purgatoire, la chose sans le mot. Les Pères latins approuvèrent la chose, sauf précisément ce qui constitue à proprement parler, l'erreur grecque, savoir, le retardement des récompenses et des peines, erreur condamnée depuis Benoît XII, voir ce mot, dans la bulle *Benedictus Deus.* L'entente se fit, sur ce point, grâce à un compromis contenu dans la déclaration du 17 juillet 1438 : « Les âmes des justes jouissent immédiatement après la mort de toute la félicité dont ces âmes sont capables : mais, après la résurrection, il s'ajoute encore quelque chose à cette félicité, savoir la glorification du corps qui brillera comme le soleil. » Sur les damnés, rien; ce qui ne veut pas dire que la conception des Grecs fut admise par les Latins, qui professaient exactement le contraire des Grecs et firent rappeler dans la définition dogmatique le *mox in infernum descendere*, du concile de Lyon et de Benoît XII.

3° *L'attitude du magistère.* — Les partisans de la doctrine de la mitigation voient dans le silence observé par l'Église à ce sujet et même dans la volonté positive de ne pas intervenir, un laissez-passer accordé à l'opinion « libre, quoique moins probable, » de la mitigation des peines de l'enfer.

On vient de le constater; il est inexact d'affirmer que le concile de Florence ait laissé passer l'opinion de la mitigation des peines de l'enfer : en réalité, il s'agissait de tout autre chose.

Mais on s'attache à l'autorité d'Innocent III. « Innocent III, dit-on, s'occupa (de cette question) dans une lettre à l'archevêque de Lyon... La conclusion qui s'en dégage est celle-ci : on peut, sans blesser la foi, croire ce que l'on veut sur cette matière; par conséquent, on peut croire au soulagement des damnés, surtout de ceux qui ont fait quelque bien sur la terre. » — L'explication dépasse à coup sûr le sens de la réponse. Le Maître des sentences, commentant le texte de saint Augustin, *Enchiridion*, n. 110, *P. L.*, t. XL, col. 283, avait distingué (l. IV, dist. XLV), en dehors des élus du paradis et des damnés sans espoir, deux catégories d'âmes : les *mediocriter boni*, les *mediocriter mali.* Aux médiocrement bons, les prières apportent la complète délivrance; aux médiocrement mauvais, un simple soulagement. Interrogé sur la légitimité des distinctions apportées, Innocent répond simplement : « Dans cet article, y a-t-il lieu à cette distinction par laquelle on enseigne qu'entre les défunts, les uns sont très bons, les autres très mauvais, d'autres médiocrement bons, d'autres médiocrement mauvais, de telle sorte que les suffrages qui se font par les fidèles dans l'Église sont, à l'égard des très bons, des actions de grâces, à l'égard des très mauvais, une consolation pour les vivants, à l'égard des médiocrement mauvais, des propitiations, *je laisse cela à votre discrétion.* » *Decretal.*, l. III, tit. XLI, n. 6, et *P. L.*, t. CCXIV, col. 1123. Le pape, on le voit, ne tranche rien, pas même le sens à donner aux « médiocrement mauvais ».

En sens contraire on pourrait alléguer l'acte de saint Pie V, faisant disparaître du missel romain, la messe *pro cujus anima dubitatur.* Voir ci-dessus.

Enfin, il ne faut pas trouver une approbation tacite de l'opinion de la mitigation dans le silence de la Congrégation de l'Index auquel la dissertation de M. Émery fut jadis déférée. « Grâce à Dieu, en dehors même des questions controversées, il est des vérités qui, pour être généralemnet admises au sein de l'Église, ne provoquent pas nécessairement ses foudres, sur ceux qui les contestent. » F. Tournebize, *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, Paris, s. d.

4° *Le sentiment des théologiens.* — Si le magistère de l'Église ne s'est pas prononcé dans la question de la mitigation des peines de l'enfer, et s'est contenté d'interdire à la piété des fidèles la prière pour les damnés, beaucoup de théologiens catholiques ont pris nettement position contre l'opinion de la mitigation des peines de l'enfer.

1. Nous avons entendu *saint Thomas* réfuter les quatre opinions principales qui avaient cours en son temps. Il conclut en déclarant qu'il est plus sûr (*tutius*) de dire que les prières des chrétiens ne profitent pas aux damnés.

Certes, le saint docteur accepte en un certain sens la doctrine consolante de la mitigation; mais c'est en un sens différent et impropre. On peut dire, en effet, que les peines de l'enfer sont mitigées, parce que Dieu ne proportionne pas la peine à la faute; si dur que soit le châtiment, il est encore inférieur à ce que la justice eût exigé. Cette opinion non seulement est admissible, mais elle paraît conforme à l'habituelle économie de l'infinie miséricorde de Dieu : « Dans la

damnation des réprouvés, la miséricorde apparaît non par mode de relaxation totale, mais sous forme d'allègement, *en ce sens que la punition demeure en deçà de ce qu'on aurait mérité.* » *Sum. theol.*, Ia, q. XXI, a. 4, ad 1um ; *In IVum Sent.*, dist. XLVI, q. II, a. 2, ad 1um.

Saint François de Sales n'est pas d'un autre avis : « Chose estrange, mais véritable, Théotime; si les damnés n'estoient aveuglés de leur obstination et de la haine qu'ilz ont contre Dieu, ilz trouveroient de la consolation en leurs peines, et verroient la miséricorde divine admirablement meslée avec les flammes qui les bruslent éternellement; si que les saintz considerans d'une part les tormens des damnés si horribles et effroyables, ilz en louent la justice divine... mais voyans d'autre part que ces peines, quoyque éternelles et incompréhensibles, *sont toutefois moindres de beaucoup que les coulpes et crimes pour lesquetz eltes sont infligées,* ravis de l'infinie miséricorde de Dieu : O Seigneur, diront-ils, que vous estes bon, puisque au plus fort de votre ire vous ne pouvés contenir le torrent de vos misericordes, qu'elles n'escoulent leurs eaux dans les impiteuses flammes de l'enfer. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. I.

Saint Thomas pense que Dieu accordera cette diminution de peine surtout à ceux qui auront fait eux-mêmes miséricorde aux autres sur la terre. *Suppl.*, q. XCIX, a. 5, ad 1um.

2. *Opinion de Scot.* — Un certain nombre de théologiens affirment que les péchés *véniels* et les péchés *mortels, déjà pardonnés* quant à la coulpe, ne seront pas punis éternellement en enfer, parce qu'ils ne méritent pas par eux-mêmes les peines éternelles. Il arriverait donc un moment où la peine temporelle due à ces péchés étant accomplie, les damnés éprouveraient une diminution de souffrance, proportionnée à l'importance de la peine temporelle à laquelle, en plus de la peine éternelle immuable, ils étaient soumis. Telle est l'opinion de Scot, *In IVum Sent.*, dist. XXI, à laquelle on n'accorde pas grande probabilité. Elle se heurte à des difficultés qu'aucune subtilité de raisonnement ne parvient à dissiper complètement. Elle suppose, en particulier, la possibilité d'une satisfaction pour les fautes commises, chez ceux-là qui s'obstinent dans le péché mortel. Toutefois, parce qu'elle n'enseigne pas la mitigation des peines dues aux péchés qui, par eux-mêmes, méritent un châtiment éternel, parce que la mitigation qu'elle propose n'est qu'accidentelle, elle a droit de cité parmi les opinions soutenables.

3. *Les théologiens contemporains* sont assez sévères à l'endroit de la doctrine de la mitigation des peines. Le cardinal Mazzella fait sienne la sentence portée par saint Thomas d'Aquin : « opinion présomptueuse, vaine, sans fondement sérieux, inacceptable au point de vue de la raison. » *De Deo creante*, n. 1311. Même note chez Perrone, *De Deo creante*, n. 779; Palmieri, *De novissimis*, § 69 ; Billot, *De novissimis*, th. III; Lépicier, *De novissimis*, q. IV, a. 7 ; Hugon, *Tr. de novissimis*, q. VIII, a. 2, n. 7; Hervé, *Manuale*, t. IV, n. 693. Ch. Pesch conclut qu'il est *tutius simpliciter negare suffragia ullo modo prodesse damnatis*, *Prælectiones*, t. IX, n. 635, et Tanquerey, qui accepte sans discussion l'interprétation des textes patristiques dans un sens favorable à la mitigation des peines, conclut comme Pesch, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. III, n. 935.

Mais cette unanimité morale dans le rejet d'une doctrine jugée peu conforme à l'orthodoxie, admet des nuances diverses. Nous nous contenterons de signaler ici les deux principales :

a) La doctrine de la mitigation des peines de l'enfer, *eu égard aux suffrages des fidètes*, n'envisage pas et ne peut envisager une diminution de peines se prolongeant après le jugement dernier. « Opinion présomptueuse, vaine, sans fondement sérieux, inacceptable au point de vue de la raison théologique »; ainsi avons-nous entendu saint Thomas la qualifier. Or, cette théorie ne propose, en définitive, qu'une mitigation strictement limitée à la durée de l'Église sur la terre; les prières des fidèles cessant, cesserait aussi l'allègement apporté aux souffrances des réprouvés. Néanmoins, il faut constater que la prière pour les défunts damnés est contraire aux usages de l'Église, et réprouvée par l'ensemble des théologiens. Cf. S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXIV, c. XVI, n. 38, *P. L.*, t. LXXVI, col. 739; *Dial.*, l. IV, c. XLIV, t. LXXVIII, col. 404-405. Cette opinion est dangereuse. parce qu'elle attaque le principe même de la fixité substantielle du châtiment éternel. Elle impliquerait, en certains cas exceptionnels, l'hypothèse, d'une intercession suffisante et suffisamment prolongée pour obtenir de Dieu la suppression progressive et totale de la peine de certains réprouvés. Une fois, en effet, le principe de la fixité substantielle révoqué en doute, où placera-t-on la limite des effets de la miséricorde divine sur les damnés?

b) Et c'est précisément à cette libération éventuelle des damnés qu'en sont arrivés certains partisans de la mitigation *progressive et indéfinie, même se prolongeant après le jugement.* Cette doctrine, propre à certains protestants, se retrouve, avec plusieurs autres opinions hasardées, dans *The happiness in Hell* (Le bonheur dans l'enfer), *Nineteenth Century*, n. 190, 192, 194; elle renouvelle, en l'aggravant, l'hypothèse de Gilbert de la Porrée, puisqu'à la diminution progressive et indéfinie des peines, elle ajoute l'évolution et la transformation morale des damnés qui, en fin de compte, doivent devenir des bienheureux. Le cardinal Billot, la qualifie de téméraire, scandaleuse et erronée.

Téméraire : elle va, en effet, contre la doctrine communément admise dans l'Église sans pouvoir alléguer d'autorité sérieuse. Les textes patristiques invoqués en sa faveur n'ont pas la portée ou la signification qu'on veut leur attribuer. Voir ci-dessus. *Scandaleuse :* en ouvrant des perspectives inattendues sur une diminution lente et progressive des châtiments éternels, elle favorise les mauvaises passions et énerve la crainte des jugements divins. *Erronée :* elle contredit positivement des conclusions théologiques certaines. Du dogme de la vie éternelle découle logiquement que la peine est aux damnés ce que la gloire est aux élus. Matth., XXV, 46. Les élus, comme les damnés sont donc dans un état fixe et immuable quant à la substance de leur bonheur ou de leur malheur; s'il en était autrement, la sentence de Dieu ne serait pas irréformable; l'éternité ne serait plus l'éternité. D'ailleurs, la privation de la vue de Dieu, la peine du *dam*, la plus terrible des peines de l'enfer, ne saurait admettre de mitigation : elle est ou elle n'est pas. Quant à la peine des sens, le Christ n'a-t-il pas dit : *vermis non moritur, ignis non extinguitur.* Que serait, dans l'hypothèse d'une mitigation indéfinie, ce ver qui ne meurt point, mais qui s'alanguit sans cesse, ce feu qui ne s'éteint point, mais dont l'ardeur se ralentit toujours?

4. Faut-il ajouter que *les textes scripturaires* invoqués à l'appui de la mitigation des peines n'offrent aucun sens susceptible de corroborer cette opinion insoutenable?

Le ps. LXXVI, 10, invoqué par les « miséricordieux » doit être ainsi traduit : « Ou Dieu oubliera-t-il d'avoir pitié? Ou retirera-t-il, dans sa colère, ses miséricordes? ». Mais il faut se souvenir, comme l'observe saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXIV, n. 3,

P. L., t. XLI, col. 738, que le triomphe de la miséricorde n'est point en faveur de ceux qui ont déjà passé au jugement de Dieu. — On ne peut tirer aucun argument de I Reg., II, 6, le *schéôl* hébreu désignant le séjour post-terrestre des bons comme des mauvais. A plus forte raison, Rom., IV, 17, est tout à fait en dehors de la question : il n'y est question que de rendre aux morts la vie corporelle, sans préjuger de l'état de leurs âmes.

Seul le récit de II Mach., XII, 43 sq., pourrait faire quelque difficulté. Ce texte possède une autorité incontestable quand il s'agit de rappeler qu'il ne faut jamais désespérer de la miséricorde divine à l'égard des pécheurs au moment de leur mort. Mais il ne faudrait pas en tirer de conclusion exagérée. L'auteur n'a jamais entendu affirmer que Dieu, grâce au secours des prières offertes par les vivants, allège les souffrances des pécheurs damnés. Mourir « après avoir péché » n'est pas nécessairement mourir « avec le péché »; entre la faute et le jugement, il y a place pour le repentir, et le repentir est d'autant plus à présumer ici que la mort est intervenue dans un combat soutenu pour la cause de Dieu. Il est vrai que le texte rappelle que, sous la tunique des morts, on trouva des objets idolâtriques que la Loi interdisait aux Juifs; mais il indique aussi expressément, à la décharge des coupables, qu'ils avaient été tués dans un combat livré pour la gloire du Seigneur; et ce seul fait donne à penser que la miséricorde de Dieu avait pu s'exercer en leur faveur d'une manière plus pressante.

II. MITIGATION DES PEINES DU PURGATOIRE. — 1° *L'opinion de saint Thomas appliquée au purgatoire.* — D'après l'opinion autorisée de saint Thomas et de ses commentateurs, Dieu punit toujours avec miséricorde, n'infligeant pas au coupable *toute la peine* qu'il aurait méritée. Voir ci-dessus, col. 2005.

2° *La mitigation véritable au purgatoire.* — Alors que les peines éternelles sont, tout au moins dans leur intensité substantielle, très certainement fixes et sans mitigation possible, les peines temporaires du purgatoire semblent admettre une mitigation progressive qui rapproche toujours davantage de Dieu les membres de l'Église souffrante. Peu d'auteurs abordent ce sujet :

Sainte Catherine de Gênes n'en dit qu'un mot dans son *Traité du purgatoire*. Parlant de la joie qui accompagne chez les âmes du purgatoire la profonde tristesse qui les accable, la sainte s'exprime ainsi : « Je ne crois pas qu'on puisse trouver un contentement égal à celui des âmes du purgatoire, à moins que ce ne soit le contentement des bienheureux dans le ciel. Le contentement grandit chaque jour *à mesure que Dieu pénètre dans cette âme, et il y pénètre à mesure que les obstacles qui s'y opposaient s'évanouissent.* » Cité par le P. Faber, *Tout pour Jésus*, c. IX, § 4.

Parmi les grands théologiens, Suarez a traité la question *ex professo, In III^am part. Sum. theol. S. Thomæ*.., disp. XLVI, sect. IV, n. 7, édit. Vivès, t. XXII, p. 922-923.

1. *Exposé du problème par Suarez.* — « La peine du purgatoire diminue-t-elle par une rémission progressive ou bien demeure-t-elle toujours aussi intense jusqu'à la fin... La première opinion semble suggérée par certaines apparitions : dans la vie de Malachie, saint Bernard rapporte que sa sœur, une fois morte, lui apparut plusieurs fois, lui manifestant, dans son vêtement, tels signes extérieurs qui marquaient bien que, grâce aux prières de son saint frère, ses souffrances diminuaient de jour en jour jusqu'à ce qu'elles cessèrent complètement. (Une première fois, en effet, elle lui apparut avec un vêtement noir et hors de l'église; une seconde fois, avec un vêtement rouge, et en deçà du seuil de l'église; une troisième fois, avec un vêtement blanc et près de l'autel avec les autres saints. C'était là le signe de la délivrance.) On lit de semblables choses dans Bède et dans Denys le Chartreux, *Dialogue du jugement particulier*, a. 31.

« L'opinion contraire se fonde sur la raison. Une chose est détruite selon le mode qui l'a engendrée. Or, la peine du purgatoire n'a pas progressé insensiblement, mais commencé dans toute son intensité, atteignant du premier coup tout le degré qu'elle devait avoir. Donc, elle doit persévérer dans le même degré jusqu'à ce qu'elle cesse tout à fait. Si on objecte qu'au début la culpabilité existant dans sa plénitude, il fallait que la peine fût infligée dans toute son intensité, mais qu'ensuite la culpabilité diminuant, la peine doit également recevoir quelque atténuation, on répondra que c'est là une illusion. Dès le début, en effet, la culpabilité de l'âme impliquait une peine d'une durée déterminée; la diminution de culpabilité grâce à la satisfaction déjà subie ne vise donc qu'à diminuer la durée, non l'intensité de la peine. Autrement, il faudrait dire que la même peine suffit à acquitter deux dettes simultanément. Donc, par les suffrages et les indulgences des vivants, la peine du purgatoire est diminuée quant à la durée, mais non pas adoucie dans son intensité. »

2. *Solution de Suarez.* — Deux aspects de la question : peine du *dam* c'est-à-dire de la tristesse ressentie par les âmes du purgatoire à cause du retardement de la gloire; peine du *sens*.

a) « En ce qui concerne *le dam*, il semble bien que la tristesse des âmes du purgatoire diminue au fur et à mesure de leur expiation. L'objet de cette tristesse ne devient-il pas moindre progressivement? Le délai de la gloire leur apparaît moins grand et de plus en plus la béatitude se rapproche d'elles : une telle perspective ne peut pas ne pas leur apporter quelque consolation. Aussi, les suffrages des vivants, diminuant beaucoup la durée de ce délai, apportent une grande consolation aux saintes âmes souffrantes, lorsqu'elles connaissent ces suffrages et leur effet à leur endroit. Telle semble être la signification des révélations rapportées ci-dessus, et qui sont suffisamment expliquées de cette manière.

b) Quant à la peine du *sens*, il semble plus probable qu'elle ne comporte aucune diminution progressive, surtout si on la considère en soi, abstraction faite d'une rémission extrinsèque par le moyen des suffrages de l'Église. La raison, en effet, qu'on a apportée tout à l'heure paraît démonstrative. Quelle cause assignerait-on à cette diminution, à cette rémission progressive, puisque toute la peine, prise dans sa durée totale, n'est que le juste châtiment de tel péché, et que ce péché en réclame l'accomplissement intégral?

« On pourrait peut-être imaginer qu'au purgatoire, à des péchés différents correspondent des peines différentes ou tout au moins des degrés différents de la même peine du feu, et qu'ainsi la peine due pour un péché, une fois subie, fait place à une peine moins intense due à un autre péché. De la sorte on expliquerait que parfois il pût y avoir diminution de souffrance. Quoi qu'il en soit, ce mode de mitigation ne paraît pas s'imposer. Il semble plus probable qu'à la multitude des péchés commis et insuffisamment réparés sur la terre corresponde une dette unique, laquelle exige telle peine déterminée pendant telle durée, et que cette peine s'accomplit avec la même intensité de souffrance pendant toute la durée qu'elle comporte. Toutefois, il se pourrait, que *dans certains cas* (*interdum*) la peine du sens même reçoive une diminution dans son intensité grâce, aux suffrages de l'Église. Il nous paraît plus probable que c'est plutôt une diminution dans la durée qu'apportent ces suffrages, et

que cette diminution est plus profitable aux âmes.

3. *Opinion de quelques autres théologiens.* — Bellarmin dit que l'espérance certaine de la béatitude adoucit singulièrement la tristesse des âmes du purgatoire : *Ista enim certissima spes offert incredibile gaudium, et quo magis propinquat finis illius exilii, tanto magis gaudium crescit.* Et il ajoute qu'il est probable que les peines diminuent peu à peu d'intensité jusqu'à ce qu'elles prennent fin. *De purgatorio*, l. II, c. XIV.

Grégoire de Valencia apporte la même solution que Suarez. Les révélations sur lesquelles s'appuie l'opinion qui admet une diminution progressive dans l'intensité de la peine « ne montrent pas avec certitude les lois générales qui régissent tous les individus, mais simplement ce qui arrive parfois d'une manière extraordinaire et par un jugement occulte de Dieu » *Disputationes in Sum. theol. S. Thomæ*, t. IV, disp. XI, q. I, punct. 3. Et ces révélations elles-mêmes, quelle est leur valeur?

Mazzella admet comme plus probable la mitigation et quant à la durée et quant à l'intensité. *De Deo creante*, n. 1344.

I. Outre les traités dogmatiques cités au cours de l'article, on lira F. Tournebize : 1° *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, Collection *Science et Religion*, Paris; 2° *Récents débats théologiques en Angleterre*, dans *Études*, t. LX, p. 604-631; 3° *Opinions du jour sur la nature et la durée des châtiments d'outre-tombe. Universalisme, conditionnalisme, mitigation des peines éternelles. Id.*, t. LXII, p. 25-54; 416-451; A. Michel, *L'enfer et la règle de la foi*, Paris, 1921 dans *Ami du Clergé*, 1920, p. 662 sq.; *Id.*, 1925, p. 65 sq.

On trouvera tous les arguments en faveur de la mitigation des peines de l'enfer dans la *Dissertation* de M. Émery, *sur la mitigation des peines des damnés*, dans *Œuvres complètes de J.-C. Émery*, Paris, Migne, 1857, p. 1358 sq.; ou dans Mgr É. Mérie, *L'autre vie*, 13e édit., t. II, p. 289-384.

II. Suarez, *In IIIam p. Sum. theol.*, disp. XLVI, sect. I, n. 5-13; sect. III, n. 1-7; Bellarmin, *De Ecclesia patiente* (ou *De purgatorio*), l. II, c. XIV; *Ami du clergé*, 1926, p. 407-408.

A. MICHEL.

MOCQUET Jean, de la Compagnie de Jésus (1574-1648), qualifié de *Mussipontanus* dans un document d'Ingolstadt, serait donc né à Pont-à-Mousson (Lorraine). Il entre chez les jésuites à Landsberg (Haute-Bavière) en 1595; professe la philosophie puis la théologie à Dillingen, la théologie à Ingolstadt de 1613 à 1622; devient recteur de Dillingen et d'Inspruck, où il meurt le 29 janvier 1642. Il a laissé une *Disputatio theologica de sponsalibus et matrimonio*, Dillingen, 1611, et une défense de la méthode de controverse de Gontery, *La vraie procédure*, 1607 (voir ce mot, t. VI, col. 1491) : *Methodus Gonteriana sive modus et ratio cum hæreticis ex solo Dei verbo disputandi a R. P. Joanne Gonterio, S. J., conscripta, deinde libris duobus a calumniis vindicata*, Ingolstadt, 1618. Sommervogel signale aussi un certain nombre de positions de thèses présidées par lui.

J. N. Mederer, *Annales Ingolstadiensis academiæ*, Ingolstadt, 1782, t. II, p. 233, où est donné le texte d'un « monument » qui fut placé à Ingolstadt, dans l'*auditorium* de théologie pour commémorer son souvenir; Mederer le lit : *J. Moquetius Mussipontanus Lotharingus;* je ne sais pourquoi Sommervogel lit *Novi-Pontius;* Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1143-1146; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 994.

É. AMANN.

MODALISME, *voir* MONARCHIANISME.

MODERNISME, terme collectif pour désigner la crise religieuse qui a marqué, dans l'Église, le tournant du XXe siècle et provoqué les principaux actes de Pie X. Du point de vue spéculatif, le modernisme se présente comme un ensemble complexe d'erreurs, dont les documents pontificaux ont dressé la synthèse et défini les contours. L'exposition et la discussion détaillée de chacune, l'analyse et la justification des enseignements qui leur sont opposés par le magistère appartiennent au théologien, quand il étudie les chapitres correspondants de la foi. Ces problèmes spéciaux ont été ou seront touchés dans les articles respectifs de ce dictionnaire. Il reste à faire connaître ici, d'un point de vue historique, comme d'autres l'ont fait en son temps pour l'arianisme ou le jansénisme, le mouvement d'idées dans lequel s'est concrètement exprimé ce système, les faits qui ont précédé, accompagné ou suivi l'intervention de l'Église à son endroit. — I. Définition. II. Préparation (col. 2013). III. Apparition historique (col. 2019). IV. Condamnation par l'Église (col. 2029). V. Polémiques pour et contre (col. 2035). VI. Fin du modernisme (col. 2041).

I. DÉFINITION DU MODERNISME. — Autant et plus que libéralisme, modernisme est un de ces mots indéterminés qui ne contiennent aucun notion précise et peuvent, de ce chef, être pris en bonne comme en mauvaise part. Pour éviter les équivoques, la première tâche de l'historien, et sa première difficulté, est de s'appliquer à le définir.

1° *L'idée.* — Par son étymologie, modernisme n'évoque pas d'autre concept que la tendance à s'inspirer des préoccupations reconnues ou supposées actuelles, avec, comme inévitable conséquence, une certaine prédilection pour la nouveauté. De cet état d'âme il s'agit de préciser la forme que le magistère ecclésiastique a considérée comme un péril.

La tâche est d'autant plus nécessaire que les passions de la polémique ont davantage obscurci la question. Chez quelques apologistes de l'Église, ou soi-disant tels, « modernisme » fut un terme commode pour stigmatiser toute attitude qui contrariait sur n'importe quel point leurs préjugés conservateurs : les pamphlétaires d'*Action Française* s'efforcent de perpétuer encore aujourd'hui cette tradition. En vertu d'un semblable sophisme, les écrivains du dehors se sont tour à tour égayés ou indignés de ce que l'Église prétendît fermer la porte à toutes les aspirations modernes et commît la maladresse de rejeter ceux de ses enfants qui, en s'adonnant à cette œuvre urgente, se montraient ses plus intelligents défenseurs.

A l'encontre de ces déformations également tendancieuses, la seule méthode saine est de demander à l'Église elle-même le sens exact du modernisme qu'elle a voulu condamner. Or de ses actes quelques traits généraux ressortent nettement, qu'il suffit ici de recueillir.

1. *Élément historique.* — Comme le nom suffirait à l'indiquer, le modernisme est essentiellement chose « moderne ». La forme absolue et systématisée sous laquelle il s'offre maintenant à nos yeux ne saurait faire oublier les contingences de sa genèse réelle, pas plus que les antécédents qu'on a cru lui découvrir ne doivent empêcher de reconnaître sa manifestation comme un phénomène récent et localisé. De toutes façons, il est inséparable de la situation religieuse dans laquelle s'est trouvée l'Église à la fin du XIXe siècle et, plus exactement, sous le pontificat de Pie X.

Mais, parmi les contemporains ou les acteurs de cette histoire, beaucoup purent ne pas en apercevoir la portée et les plus clairvoyants eux-mêmes ne la réalisèrent pas complètement. Il fallut l'intervention de l'autorité ecclésiastique pour révéler à l'Église l'existence du modernisme. D'où il suit qu'il est impossible de définir celui-ci autrement qu'en prenant pour base et pour règle la description officiellement fournie par celle-là.

Quelques auteurs cependant, du moins après coup, se virent et se dirent touchés par ce jugement. C'est

ainsi que, dès le premier jour, A. Loisy relevait « deux ou trois sources principales » de l'encyclique, *Simples réflexions*, p. 15, savoir ses propres écrits et ceux de l'ancien jésuite anglais G. Tyrrell. Non seulement cette constatation coupe court à l'échappatoire des polémistes qui ont prétendu que le modernisme était un simple mythe forgé par l'imagination de ses adversaires, mais elle fournit un point de repère à l'historien pour le saisir sous sa forme concrète. Le modernisme est à chercher dans ce mouvement de critique religieuse, dont A. Loisy en France et G. Tyrrell en Angleterre furent, de leur propre aveu, les principaux représentants.

2. *Élément psychologique.* — Des modernistes l'encyclique dit à deux reprises, édit. de la Bonne Presse, p. 4 et 14, qu'ils se donnent comme *Ecclesiæ renovatores*, et laisse entendre que ce « renouvellement de l'Église » tendait à la mieux adapter aux conditions modernes de la pensée et de l'action. Aucun programme, en effet, ne fut plus ouvertement affiché et ce qu'il contient de légitime, voire de nécessaire, explique la séduction qu'il put exercer en de larges milieux.

En conséquence, le concept de modernisme comporte d'abord un élément négatif, savoir la critique de ce qu'il y aurait dans l'Église de défectueux et de vieilli. Variable dans son objet avec la tournure d'esprit de chacun, cette préoccupation fut bien celle des divers groupes modernistes repérés par l'histoire. Un point commun les unissait tous, d'après A. Loisy, *op. cit.*, p. 141, savoir « la nécessité d'une réforme de l'enseignement catholique ».

Mais il faut ajouter que cette « réforme » devait se produire dans l'Église et à son profit. Le modernisme doit être compris comme un essai d'apologétique. En fait, au lieu de rompre avec le catholicisme, quelle que fût la somme de libertés qu'ils prenaient à son égard, nos modernistes faisaient profession d'y être, pour leur compte personnel, fidèlement attachés. De même leur pensée allait à l'apologie de l'Église contre l'individualisme protestant. Aussi P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 41, pouvait-il présenter le mouvement comme « une renaissance catholique ».

Dans ses tendances générales, le modernisme se présente comme un effort de catholiques pour régénérer l'Église en la rajeunissant.

3. *Élément doctrinal.* — On n'a rien fait cependant, si l'on n'arrive à spécifier ce principe par le mode très particulier de son application. Au lieu d'un vague modernisme théorique, l'Église a visé, de fait, un ensemble de positions suffisamment fermes pour dessiner les grandes lignes d'un système.

Le système se caractérise d'abord par sa tournure proprement spéculative. Les réformes d'ordre pratique ou administratif dont l'encyclique fait état ne tiennent visiblement en celle-ci qu'une place accessoire, tandis que la plus grande partie est consacrée à la doctrine moderniste. Cette doctrine elle-même ne touche pas les rapports de l'Église avec la vie morale, politique ou sociale, mais ses principes dogmatiques : ce qu'il s'agirait de « moderniser », c'est la conception et la structure même de la foi.

Mais cette entreprise de rénovation prend la physionomie d'une révolution. D'un mot qui a fait fortune, l'encyclique définit le modernisme, p. 61, comme le « rendez-vous de toutes les hérésies ». C'est dire qu'il s'affirme comme une rupture avérée avec la tradition catholique sur des points que l'Église considère comme essentiels. D'où cette définition concrète donnée par L. de Grandmaison, dans les *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 644 : « Est moderniste celui qui entretient la double conviction : 1° que, sur des points définis, intéressant le fond doctrinal ou moral de la religion chrétienne, il peut y avoir des conflits réels entre la position traditionnelle et la moderne; et 2° que, dans ce cas, c'est le traditionnel qui doit être adapté au moderne, par voie de retouche et, au besoin, de changement radical ou d'abandon. »

Tout en ayant des répercussions sur l'ensemble du dogme chrétien, le modernisme a pour trait spécifique d'ébranler les notions primordiales qui en sont le fondement. « Ce n'est pas aux rameaux ou aux rejetons qu'ils ont mis la cognée, est-il dit de ses partisans, p. 5, mais à la racine même, c'est-à-dire à la foi et à ses fibres les plus profondes. » De fait, les principales erreurs qui leur sont reprochées portent sur la manière même d'atteindre Dieu et la valeur de la connaissance que nous en pouvons obtenir, sur les concepts de révélation, de foi et de dogme, sur le rôle de l'Écriture, de la tradition et de l'Église dans l'origine et le développement de notre doctrine et de notre vie religieuses. Au lieu d'une vérité objective, garantie par la raison et la foi, tout est ramené au subjectivisme : ce qui entraîne pour conséquence l'évolutionnisme indéfini des formules et des idées. Les autres hérésies ont intéressé tel ou tel article de la dogmatique spéciale : le modernisme touche à l'ensemble de la théologie fondamentale pour la bouleverser.

De ces trois éléments, le premier n'a, de toute évidence, qu'une valeur extrinsèque pour situer le modernisme dans son cadre, tandis que les deux derniers en précisent le concept. Ils sont l'un par rapport à l'autre comme le genre et l'espèce, également indispensables à ce titre pour une définition correcte. L'idée générale qu'il faut se faire du modernisme est celle d'un mouvement doctrinal qui aboutissait à saper les fondements objectifs du dogme catholique, sous prétexte de le moderniser.

2° *Le terme.* — Pris au sens qui vient d'être défini, « modernisme » et « moderniste » parurent tout d'abord des néologismes de circonstance. Autant que la chose, l'autorité ecclésiastique fut souvent accusée d'avoir inventé le mot. Ces deux termes ont néanmoins une assez longue préhistoire, qui n'offre d'ailleurs qu'un intérêt de curiosité.

1. *Usage profane.* — Jusqu'ici le plus ancien témoin connu de l'adjectif « moderniste » est Luther, qui s'en servait à l'adresse des nominalistes. Requête aux magistrats... d'Allemagne (1524), dans *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. XV, p. 53. Il ne semble d'ailleurs pas avoir survécu en Allemagne, ni dans ce sens polémique, ni dans un autre.

Au contraire, depuis le XVIe siècle, il est courant en Angleterre, où l'on voit aussi apparaître, au XVIIIe, le substantif modernisme. Voir les textes dans J. Murray, *A new english dictionary*, Oxford, 1908, t. VI *b*, p. 573-574. L'un et l'autre sont de simples noms communs, qui s'emploient au sens étymologique sans aucune nuance doctrinale.

En France, la qualification de « modernistes » est infligée par J.-J. Rousseau à certains matérialistes de son temps. Lettre du 15 janvier 1769, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1824, t. XXII, p. 134. D'où le mot, avec cette citation à l'appui, est passé dans Littré et Larousse, pour dire, en général, « celui qui estime les temps modernes au-dessus de l'antiquité ». La transition du terme concret au terme abstrait était des plus naturelles. En tout cas, les deux se rencontrent assez souvent dès la fin du XIXe siècle et le début du XXe pour traduire, en bien ou en mal, la recherche de la nouveauté.

2. *Usage religieux.* — Appliqué au christianisme, qui repose sur la tradition, « modernisme » ne pouvait guère que prendre une nuance défavorable. De fait, ce terme et ceux de sa famille ne sont entrés dans la langue religieuse qu'à titre polémique, pour flétrir ce

qui présentait ou paraissait présenter un caractère novateur.

On l'a d'abord mis en cours pour désigner, dans l'ordre politique, les tendances antichrétiennes du monde moderne. Voir dans ce sens, en Angleterre, John Ruskin, au cours d'une conférence sur le préraphaëlisme donnée le 18 novembre 1853, et plus tard, en Allemagne, A.-M. Weiss, *Die religiöse Gefahr*, Fribourg-en-B., 1904, p. 166, 301, 372, 419, 513-514.

Mais déjà le pasteur hollandais A. Kuyper l'appliquait au radicalisme des premiers protestants libéraux de son pays. Voir *Het modernisme... op christelijk gebied*, Amsterdam, 1871. Après l'opposition extérieure, le terme arrivait ainsi à désigner les tendances intérieures considérées comme funestes au christianisme. Les deux significations se rejoignent chez l'économiste belge Ch. Périn, *Le modernisme dans l'Église d'après des lettres inédites de Lamennais*, dans *Revue trimestrielle*, 15 octobre 1881, repris dans *Mélanges de politique et d'économie*, Paris, 1883, p. 121-185, qui flétrit de ce même mot le laïcisme radical des États contemporains, et le libéralisme des catholiques suspects de pactiser avec lui.

Quand on vit se déchaîner, au tournant du siècle, ce mouvement général qui réclamait une réforme de l'Église, soi-disant en vue de l'adapter aux temps modernes, il ne fut sans doute pas besoin à ses adversaires de connaître ces obscurs précédents : la logique de la situation appelait tout naturellement sous leur plume les termes de « modernisme » et de « modernistes ». C'est, en effet, à ce moment-là que ces vocables de controverse firent irruption un peu partout.

On leur attribue communément une origine italienne : d'après A. Houtin, *Hist. du modernisme cath.*, p. 85, le terme « modernisme » se rencontrerait « pour la première fois » chez U. Benigni, *Miscellanea*, janvier 1904, p. 100. En réalité, on le trouve, plusieurs années auparavant, chez A.-M. Weiss, *Theol. praktische Quartalschrift*, 1900, t. LIII, p. 9-10. Chez nous, il était déjà prononcé, à propos de l'américanisme, par Ch. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, Paris, 1901 (p. 77 dans l'édition de 1902) et, trois ans plus tôt, par l'*Ami du clergé*, 13 oct. 1898, t. XX, p. 915. Mais ces manifestations semblent être restées épisodiques. Il faut attendre la crise qui ouvre le XXe siècle pour voir l'usage des termes « modernisme » et « modernistes » devenir peu à peu général.

Adoptée par les évêques du nord de l'Italie, dans une pastorale collective de Noël 1905, cette terminologie ne reçut la consécration officielle de l'autorité pontificale que dans l'encyclique *Pascendi*. Les groupes visés commencèrent, d'un commun accord, par renier cette appellation; mais, au bout de peu de temps, ils finirent par s'en faire un drapeau. C'est ainsi que prenait définitivement son nom, devant l'histoire, le mouvement doctrinal dont on a marqué les principaux traits.

II. PRÉPARATION DU MODERNISME. — Adversaires et partisans ont essayé d'élargir à l'envi l'aire du modernisme dans le temps aussi bien que dans l'espace. C'est ainsi que, parmi les précurseurs du modernisme, on voit citer plus d'une fois les noms de Lamennais, de Bautain ou de Rosmini, toujours ceux d'Herman Schell et de Newman. A l'encontre de ces généralisations, l'histoire impartiale doit laisser au modernisme sa physionomie distincte, qui le localise dans un périmètre plus circonscrit.

1° *Causes du modernisme.* — Un bouleversement profond, imputable au développement des méthodes critiques, s'est produit, à notre époque, dans le statut fondamental de la foi chrétienne, dont la crise moderniste devait être le fruit lointain.

1. *Avènement de la critique.* — Malgré bien des divergences, une foncière unité a longtemps rallié les esprits sur les prémisses philosophiques et historiques de christianisme. Or cette commune base a été gravement mise en cause au cours du XIXe siècle.

D'une part, la philosophie de Kant ébranlait en beaucoup d'intelligences l'antique confiance en la valeur de la raison, de ses principes et de ses résultats. Plus que tout autre, parce que d'ordre plus transcendant, notre connaissance religieuse devait subir la répercussion de ses coups. En même temps, l'histoire minait l'autorité des Livres saints et menaçait la continuité de la tradition ecclésiastique. Au lieu de vérités objectives et fermes, il ne paraissait plus y avoir de place que pour les fragiles productions du subjectivisme individuel, et l'histoire sainte semblait se résoudre dans le processus d'une évolution tout humaine.

Non contente de détruire, la critique se risquait en même temps à des reconstructions. A l'intellectualisme démodé la philosophie substituait comme critère les intuitions du sentiment, les leçons de l'expérience, les besoins de la vie. L'histoire, de son côté, exaltait la toute-puissance des facteurs anonymes et s'efforçait de soumettre tous les phénomènes à une loi d'universel développement.

2. *Conséquences.* — Par la force même des choses, les croyants devaient subir l'influence de ces courants qui travaillent toute la pensée moderne.

Le premier résultat de la critique fut de susciter un mouvement de réaction. Contre ces formes actuelles de l'agnosticisme philosophique et du positivisme historique, il s'agissait de défendre les fondements traditionnels de la raison et de la foi. Mais, en cours de route, il fallut bien se rendre compte que des problèmes nouveaux se posaient, qui réclamaient de nouvelles solutions. D'où le besoin progressif de réviser, pour les adapter aux préoccupations présentes, les positions de la métaphysique et de la psychologie religieuse, de l'exégèse biblique ou de l'histoire des dogmes. Tout l'effort de la science catholique dans ce dernier quart de siècle est venu de là.

Une œuvre aussi délicate n'allait pas néanmoins sans difficultés. Dans le bagage traditionnel, il s'agissait de discerner ce que l'Église pouvait abandonner ou modifier sans dommage, sinon même avec profit, et ce qu'elle devait défendre sous peine de périr. Il était inévitable que surgissent des malentendus accidentels suivant l'ouverture d'esprit de chacun. Mais il fallait aussi s'attendre à des conflits de fond, lorsqu'il arriverait à des croyants de céder à l'atmosphère ambiante au point de compromettre l'essentiel.

On a beaucoup discuté la question de savoir à laquelle de ces deux formes de la critique il fallait attribuer le rôle principal. Les modernistes, en vue de se donner une base plus solide, se sont beaucoup réclamés de la critique historique. Quoi qu'il en soit des cas individuels, il est certain qu'en principe l'histoire est inséparable d'une philosophie religieuse qui en est le principe et la conséquence. A leur effort conjugué est due la crise des intelligences croyantes d'où le modernisme devait sortir.

2° *La crise hors de l'Église catholique.* — Toutes les religions ont connu ou connaissent, de nos jours, une crise moderniste. Celle qui est en train de ravager la Réforme est tout à la fois la plus saillante et la plus instructive pour nous.

1. *Développement du protestantisme libéral.* — Rien n'est plus connu que la vague de subjectivisme religieux que le XIXe siècle a vu déferler sur l'ensemble des Églises protestantes.

Le mouvement est parti d'Allemagne sous l'action

de Schleiermacher et de Ritschl, dont l'influence reste encore prépondérante sur la théologie d'outre-Rhin. Voir G. Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le protestantisme*, Paris, 1898, p. 72-122. En Angleterre, une ligue d'ecclésiastiques libéraux existe depuis la fin de 1898, qui viennent de prendre officiellement le titre de « modernistes ». Voir P. Charles, *Le modernisme anglican*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1924, t. LI, p. 1-14, et H. D. A. Major, *English modernism*, Cambridge et Londres, 1927.

Favorisé par le « fidéisme » d'Eug. Ménégoz, le libéralisme a notoirement envahi le calvinisme français avec Aug. Sabatier. L'*Esquisse d'une philosophie de la religion* de ce dernier, Paris, 1897, complétée par *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, connurent le plus grand succès et sont encore aujourd'hui des œuvres classiques. On leur doit d'avoir vulgarisé chez nous la doctrine des libéraux allemands.

2. *Portée du protestantisme libéral.* — Qu'il en prenne ou non l'étiquette, le protestantisme libéral est, à n'en pas douter, au double sens négatif et positif du terme, un véritable modernisme doctrinal.

En effet, tous ses partisans sont d'accord pour accepter les postulats de la critique kantienne. Il est entendu que Dieu est inaccessible à l'intelligence, que toute révélation objective est impossible, que les dogmes qui prétendent en exprimer le contenu sont des créations subjectives dénuées de valeur. A la place de ce système périmé, on établit la religion sur les seuls besoins intimes de l'âme. De cette expérience religieuse la révélation chrétienne n'est qu'une forme plus parfaite, que des énoncés dogmatiques nécessairement inadéquats et toujours revisables s'efforcent de traduire en propositions intellectuelles appropriées aux exigences variables des individus et des temps. Toutes ces thèses sont exposées et systématisées dans l'*Esquisse* d'Aug. Sabatier. Voir Mgr Mignot, *L'évolutionnisme religieux*, dans le *Correspondant* du 10 avril 1897, repris dans *L'Église et la critique*, Paris, 1910, p. 3-87.

A cette philosophie s'ajoute une histoire, aux termes de laquelle l'Évangile de Jésus fut la pure « religion de l'esprit », sans dogmes, ni rites, ni hiérarchie, tandis que l'organisation ecclésiastique est expliquée par l'influence du milieu sur le christianisme naissant. Le second ouvrage du même A. Sabatier est la parfaite expression de ce système. On ne saurait concevoir une plus complète liquidation du christianisme traditionnel.

Cependant le protestantisme garde figure d'Église. D'où la nécessité, pour les pasteurs libéraux, d'employer les formulaires et les rites reçus, quitte à les accommoder à leur théologie par un jeu de perpétuelles transpositions. Le protestantisme libéral s'achève ainsi, dans la vie ecclésiastique, par ce qu'on a fort bien appelé « l'organisation de l'équivoque ». G. Goyau, art. *Réforme*, dans *Diction. apolog.*, t. IV, col. 677.

A ce double titre, le protestantisme libéral donne l'image de ce qui se serait produit dans l'Église si le modernisme s'y fût installé. Volontiers on lui attribue parfois le rôle de cause par rapport au modernisme catholique. Les faits autorisent tout au plus à lui reconnaître une influence lointaine, dans la mesure où sa philosophie religieuse a pu imprégner l'esprit public.

3° *Milieu immédiat de la crise catholique.* — Il était inévitable que l'action des mêmes causes se fît également sentir dans l'Église. Après la querelle du vieux libéralisme politique, qui a passionné toute la première moitié du XIXe siècle, voir LIBÉRALISME, après les débats sur la papauté dont les définitions du concile de Vatican furent le centre, allait, en effet, surgir le gros problème de la critique et de ses répercussions sur la dogmatique ou l'apologétique traditionnelles. En même temps que les plus légitimes efforts, l'optimisme qui caractérise le pontificat de Léon XIII, voir t. IX, col. 353, risquait de susciter indirectement des initiatives imprudentes ou mal venues. Suivant le milieu plus ou moins favorable que créaient aux sciences religieuses les facteurs locaux, le modernisme allait être plus ou moins actif dans les diverses branches de la chrétienté.

1. *En France.* — Avec cette passion pour les idées, ce besoin de logique et cette générosité intellectuelle qui sont les marques du tempérament national, la France est, sans nul doute, le pays du monde qui réunissait le plus d'éléments pour une crise doctrinale.

Dans l'ordre scientifique, le besoin se faisait sentir de reprendre les traditions d'activité intellectuelle qu'avait brisées la Révolution. La reconstitution des Instituts catholiques favorisait le renouvellement des sciences sacrées. Sous la haute impulsion de Mgr d'Hulst, Paris donnait le ton : L. Duchesne y régénérait la critique historique, tandis qu'un de ses jeunes disciples, A. Loisy, semblait prédestiné à la même œuvre dans l'ordre de l'exégèse. La province emboîtait le pas : Toulouse surtout, grâce à P. Batiffol, se spécialisait dans les travaux de théologie positive, qui allaient bientôt provoquer, à Lyon, les ouvrages classiques de J. Tixeront sur l'histoire ancienne des dogmes chrétiens. En même temps, le P. Lagrange créait à Jérusalem un centre d'études bibliques qui prenait dès ses origines une place de premier plan.

Ces divers foyers rayonnaient à l'extérieur par des publications qui portaient au loin leur influence. Aux œuvres de fond il faut ajouter les périodiques diversement spécialisés. La science et l'esprit de L. Duchesne avaient longtemps animé le *Bulletin critique ;* dès 1892, l'école de Jérusalem éditait la *Revue biblique internationale;* en 1896, sous la direction d'A. Loisy et de P. Lejay, commençait à paraître la *Revue d'histoire et de littérature religieuses;* trois ans plus tard, à Toulouse, P. Batiffol publiait le *Bulletin de littérature ecclésiastique.* En même temps se créaient des revues de vulgarisation à l'usage du grand public : savoir, en décembre 1894, la *Revue du clergé français*, destinée surtout aux prêtres; en novembre de la même année, la *Quinzaine*, qui atteignait davantage les milieux laïques.

Un travail analogue s'accomplissait dans l'ordre des études philosophiques. Tandis que s'ébauchait lentement la restauration scolastique encouragée par Léon XIII, un certain nombre de laïques et de prêtres s'appliquaient de préférence à l'utilisation de la philosophie moderne. Rajeunies, en avril 1895, par Ch. Denis, les *Annales de philosophie chrétienne* leur servaient d'organe.

Parallèlement à cet élan général de la science ecclésiastique, les démocrates chrétiens, groupés autour des abbés Lemire, Dabry, Naudet, puis de Marc Sangnier et du *Sillon*, travaillaient au renouvellement de l'action sociale. Étrangers aux préoccupations scientifiques, les uns ou les autres ne s'en laissaient pas moins entraîner parfois, dans l'intention de moderniser l'apostolat catholique, à des interventions sur le terrain doctrinal.

Il s'en faut que tout fût d'égale valeur dans les œuvres ou les tendances de ces personnalités et de ces groupes. En laissant de côté les apôtres de la démocratie, trop incompétents en matière de science pour n'y point faire quelques faux-pas, tous ceux qui invoquaient à pleine voix la critique n'avaient pas

les titres voulus pour s'en prévaloir. Au regard de l'orthodoxie catholique, l'indépendance affectée par A. Loisy à l'égard des enseignements de l'Église donna, de bonne heure, quelques inquiétudes. L'auteur n'a-t-il pas révélé plus tard qu'il avait, dès ce moment, perdu toute foi? Mais, dans l'ensemble, tous passaient, à l'époque, pour les représentants de la science catholique, et recevaient sans compter la confiance de tous les esprits ouverts à la nécessité du progrès, tout comme ils se heurtaient à de semblables suspicions dans les milieux plus arriérés. Double circonstance bien faite pour troubler tout à la fois et passionner les jugements.

Au total, le tournant du XXe siècle se présente chez nous comme une de ces périodes confuses où la fermentation intellectuelle favorise les excès, et rend difficile aux mieux intentionnés le discernement du droit chemin.

2. *A l'étranger.* — Dans les principales nations de l'Europe catholique agissaient à des degrés divers de semblables ferments.

a) *Angleterre.* — Seule l'Angleterre peut revendiquer, à cet égard, une véritable originalité. Dans cette Église plus soucieuse d'apostolat que d'activité scientifique, les convertis de l'anglicanisme entretiennent la préoccupation de la haute culture et les relations perpétuelles avec le protestantisme ambiant risquent de développer, chez quelques-uns tout au moins, la tendance à un certain libéralisme.

Une autorité vénérable entre toutes allait servir de paravent aux aspirations de ce milieu. Aucun catholique de sa génération ne fut, sans nul doute, plus sensible aux difficultés actuelles du problème religieux que Newman, dont l'œuvre tout entière devait être un long effort pour en présenter la solution. Or son influence, peu sensible dans les premières années qui suivirent sa mort, devint considérable au début du siècle. Elle allait à inspirer le sens du développement dogmatique, la prépondérance de l'intuition et de l'expérience sur le raisonnement. Doctrine qu'équilibrait chez l'illustre cardinal l'attachement le plus profond à l'Église et à ses dogmes, mais qui, chez des esprits moins mesurés, pouvait donner naissance aux pires errements de l'individualisme ou aux subtiles déformations de l'immanentisme mystique. C'est ce qui devait arriver avec G. Tyrrell, en qui le modernisme trouverait, comme on le verra, un de ses docteurs les plus complets et de ses chefs les plus résolus.

Mais il est à peine besoin de dire que le rayonnement de la littérature catholique de langue anglaise était des plus restreints. L'évolution de G. Tyrrell fut d'ailleurs relativement tardive et se produisit sous la dépendance d'influences françaises. Ainsi le modernisme d'Angleterre ne pouvait être qu'un auxiliaire pour celui du continent.

b) *Italie.* — Peu disposée aux initiatives intellectuelles, l'Italie catholique était prête, en revanche, pour une rapide assimilation de celles qui se produiraient ailleurs.

Ce qui lui est propre, c'est le mouvement démocratique lancé avec fougue, dans les dernières années du XIXe siècle, par R. Murri, et qui ne tarda pas à prendre d'importantes proportions. Il serait d'ailleurs absolument étranger au modernisme, si à leurs revendications sociales ses partisans n'avaient mêlé des ambitions de réforme ecclésiastique et une indépendance d'action qui alarmèrent l'autorité, le tout trop souvent compliqué d'irruptions impétueuses dans le domaine théologique, qui achevaient de faire de ce groupement un foyer dangereux.

D'une façon moins bruyante, le monde des *Studi religiosi* commençait à Florence, depuis 1901, une œuvre d'initiation aux résultats de la science moderne. S. Minocchi y représentait la critique biblique, où il était secondé par U. Fracassini et G. Bonnaccorsi ; le barnabite G. Semeria y traitait des origines chrétiennes; Ern. Buonaiuti y débutait dans la philosophie religieuse. Ce dernier exerçait, en outre, une influence personnelle sur un petit cénacle de prêtres romains. Les uns et les autres ne faisaient guère d'ailleurs qu'une œuvre d'éloquente vulgarisation, dont les travaux parus en France et dans les autres pays fournissaient les matériaux.

c) *Allemagne.* — On a beaucoup reproché à l'Allemagne catholique d'avoir pharisaïquement décliné toute compromission dans la genèse du modernisme. En réalité, la tradition ininterrompue des études universitaires, la forte discipline politique du Centre, le besoin de réaction contre le rationalisme protestant, le caractère notoirement conservateur et rassis de ses publications scientifiques sont autant d'éléments qui contribuaient à y réduire au minimum les germes de crise.

Comme signe de désordre doctrinal, on a invoqué les hardiesses théologiques d'Herman Schell (1850-1906), dont la *Dogmatique* fut mise à l'Index le 15 décembre 1898. Mais quelques erreurs de détail n'empêchent pas que son œuvre ne soit, dans l'ensemble, foncièrement catholique. Aussi bien sa position ecclésiastique et son autorité morale ne furent-elles jamais sérieusement ébranlées de son vivant, et les attaques qui suivirent sa mort lui valurent-elles d'énergiques défenseurs.

L'Église d'Allemagne portait, en revanche, dans son sein, la menace d'un certain nationalisme religieux, qui, sous l'action de Fr. X. Kraus (1840-1901), s'était développé en un anti-ultramontanisme agressif. Il trouvait un perpétuel aliment dans les prétentions du corps universitaire, d'où sortaient, avec H. Schell en 1897 et 1898, Alb. Ehrhard en 1901, des manifestes retentissants en vue de réclamer une meilleure adaptation de l'Église aux besoins du jour. Ces tendances prirent corps dans le mouvement dénommé *Reformkatholizismus* « catholicisme réformiste », auquel, depuis 1900, deux périodiques servaient d'organes : la *Renaissance* du Dr Joseph Müller et le *Zwanzigste Jahrhundert* « Le vingtième siècle » qui eut seul quelque importance. Le dogme restait d'ailleurs en dehors de ses perspectives; mais les critiques y abondaient contre le romanisme et le jésuitisme, contre les abus de la scolastique ou la procédure de l'Index. Sans rien avoir de commun avec le modernisme, cette fronde put de loin en donner l'illusion et parfois lui préparer effectivement le terrain.

Quant aux autres pays catholiques, ou bien ils bénéficiaient, comme la Belgique, d'un heureux équilibre, ou bien ils se tenaient trop en dehors des courants intellectuels pour qu'une crise eût la moindre chance de s'y développer.

3. *Agents de liaison et de propagande.* — Entre ces divers foyers nationaux, non seulement les livres et la presse quotidienne ou autre rendaient la communication inévitable, mais certains personnages allaient assurer la liaison.

Chez les catholiques, c'était le baron Frédéric von Hügel (1852-1925). Voir de lui *Selected letters*, Londres, 1927. Fils d'un gentilhomme autrichien et d'une mère écossaise, il habitait Londres et faisait à Rome de fréquents séjours. Très épris de science ecclésiastique, l'exégèse et la philosophie religieuse lui étaient également familières. A la connaissance de la littérature catholique des divers pays européens il ajoutait celle des personnes. En Angleterre, il fut l'initiateur intellectuel et resta le confident de G. Tyrrell; en France, il voyait fréquemment M. Blondel,

entretenait une correspondance régulière avec A. Loisy et Mgr Mignot; en Italie, il était l'intime de G. Semeria. Sa vaste culture et l'ardeur de sa foi, l'une et l'autre servies par sa situation de grand seigneur, lui permettaient d'être pour tous, suivant les individus ou les occasions, le maître qui stimule, l'ami qui encourage, le Mécène qui protège, plus rarement le Mentor qui conseille et retient. Au développement de l'apostolat scientifique et de l'école restreinte où il le croyait exclusivement représenté, il devait consacrer toute sa vie.

Un semblable rôle a tenté le zèle du pasteur Paul Sabatier (1858-1928). Formé lui-même à la théologie la plus libérale par son homonyme Aug. Sabatier, il fut tourné par ses études franciscaines vers les choses catholiques, et en garda le goût de travailler à la réforme de l'Église. Son libéralisme personnel le poussait à rechercher les relations ecclésiastiques et lui permit souvent d'en trouver. Mais son action devait surtout s'exercer au dehors par la parole et la presse, en vue d'intéresser l'opinion protestante ou laïque de France, d'Angleterre et d'Italie aux personnes et aux œuvres qu'il jugeait propres à régénérer l'Église catholique. Ce genre de ministère l'a fait surnommer plaisamment le « pape du modernisme ».

Après un quart de siècle, le recul de l'histoire commence à mettre en suffisante lumière l'existence et la convergence de ces divers facteurs. Sans qu'on pût alors s'en apercevoir, ils préparaient en sourdine l'explosion d'un mal dont seul le fait de cette lente incubation explique la subite gravité.

III. Apparition historique du modernisme. — C'est en France d'abord, comme tout le faisait prévoir, que la crise se produisit.

Quelques épisodes précurseurs en dénoncèrent la proximité. Les premiers débats sur la question biblique, tranchés par l'encyclique *Providentissimus* (1893), laissaient derrière eux une sourde agitation. Puis ce fut la controverse américaniste qui troubla les dernières années du XIXe siècle. Voir A. Houtin, *L'américanisme*, Paris, 1904. Elle ne portait que sur des questions d'ordre pratique et la lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons (22 janvier 1899), voir Américanisme, t. I, col. 1043-1049, eut pour résultat de ramener aussitôt la paix. Mais des entraînements et des passions polémiques s'y manifestèrent, dans les deux camps opposés, qui présageaient des troubles autrement graves quand le dogme serait en jeu.

La controverse apologétique, provoquée par *L'Action* de Maurice Blondel, Paris, 1893, et sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, dans *Annales de phil. chr.*, janvier-juillet 1896, touchait davantage à la doctrine et commençait à poser, non sans beaucoup de confusions, le problème de l'immanence. Voir Apologétique, t. I, col. 1577-1578. Par sa nature et par les discussions qu'il souleva, le sujet n'allait plus cesser d'être brûlant.

En même temps, la critique naissante se heurtait à de graves difficultés. Tandis que la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* s'intitulait « purement critique » et faisait profession de n'étudier que des faits en laissant aux théologiens le soin de les concilier avec la doctrine, ailleurs on acceptait l'enseignement ecclésiastique comme une donnée ferme, et P. Batiffol, *A propos de Richard Simon*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1900, p. 257-268, diagnostiquait, sous-jacente à cette critique sans frein, les premières formes d'une philosophie religieuse incompatible avec les dogmes de l'Église. Néanmoins le jésuite J. Fontaine dénonçait pêle-mêle les uns et les autres dans un volume au titre provocant : *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, Paris, 1901, qui avait bientôt pour suite *Les infiltrations kantiennes et protestantes*, Paris, 1902. Contre ces attaques injustes et passionnées, le P. Lagrange, P. Batiffol et son collaborateur le jésuite E. Portalié de réagir avec énergie, en revendiquant à la fois, contre les extrémistes de droite aussi bien que de gauche, les droits de la critique et la suprême juridiction de l'Église. Voir *Bulletin de litt. eccl.*, 1901, p. 91-93; *Revue du clergé français*, 1901, t. XXVI, p. 526-527, et t. XXVII, p. 189-193, 305-307.

Une *via media* se dessinait de la sorte, qui permettait de concilier les exigences respectives de la science et de la foi, mais que le tumulte des controverses rendait difficile à tracer non moins qu'à tenir. Ce qui préparait bien des confusions supplémentaires pour le moment où éclaterait le grand débat.

1° *Modernisme philosophique.* — Pour autant qu'on puisse introduire des classifications dans un mouvement aussi complexe, il y a lieu de distinguer un modernisme d'ordre principalement philosophique. Ce fut la première en date de ses manifestations et celle qui, sous diverses formes, devait persister le plus longtemps.

1. *Symbolisme religieux.* — Il ne s'agit guère ici que d'un cas individuel, mais déjà significatif d'une tendance : celui de Marcel Hébert (1851-1916). Voir A. Houtin, *Un prêtre symboliste*, Paris, 1925.

Comme directeur de l'école Fénelon, l'auteur occupait une position honorable et très en vue dans le clergé de Paris. Spéculatif par tempérament et par goût, il n'avait pas tardé à prendre une place assez importante aux *Annales de philosophie chrétienne*. Mais la critique kantienne avait miné peu à peu dans son esprit les fondements rationnels de la foi, en particulier la notion du Dieu personnel qui fut pour lui la pierre d'achoppement. Pour ne pas renoncer, malgré tout, au bénéfice des trésors de vie spirituelle que renferme l'Église, il en était venu à interpréter ses dogmes et tout autant les postulats de la religion naturelle, comme autant de symboles sous lesquels se cacheraient les vérités morales dont a besoin l'humanité.

A peine d'ailleurs laissa-t-il transpirer ses convictions intimes au cours d'un dialogue entre *Platon et Darwin*, qu'il donnait aux *Annales* dans les premiers mois de 1893. Un second de tendance plus accusée : *Quand viendra le parfait...* parut anonyme dans la même revue, en mai 1900. Mais l'un et l'autre passèrent à peu près inaperçus.

Dans l'intervalle, M. Hébert avait écrit un exposé plus clair et plus complet de son système, sous la forme d'une conversation avec un vieux capucin qui devenait le confident et le patron du symbolisme le plus décidé. La brochure était intitulée : *Souvenirs d'Assise* et circulait sous le manteau, sans nom d'auteur, depuis 1899. Une indiscrétion la fit tomber entre les mains de l'autorité diocésaine en juin 1901 et M. Hébert, ayant refusé toute rétractation, fut aussitôt relevé de son poste. Une étude sur « la dernière idole », savoir la personnalité divine, publiée en juillet 1902 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, acheva sa rupture avec l'Église.

Au total, M. Hébert ne fut jamais qu'un isolé sans influence notable : son cas n'a pas d'autre intérêt que celui d'un témoignage sur la crise qui était en voie de s'accomplir dans certains milieux cultivés.

2. *Le « dogmatisme moral ».* — En revanche, une véritable école philosophique s'était formée, qui se réclamait de M. Blondel et, sous le nom de « dogmatisme moral », appliquait les principes de *L'Action*, non plus seulement à la méthode apologétique, mais à l'ensemble du problème religieux.

Sa tendance générale était de substituer à l'intellec-

tualisme une doctrine qui incorporerait les aspirations du cœur et les activités de la vie. C'est pourquoi on y réclamait une méthode d'immanence, qui, s'appuyant sur la psychologie concrète des âmes, ferait jaillir la vérité des besoins du sujet et, quand il s'agit du surnaturel, au lieu de l'imposer du dehors, en chercherait les racines dans les tendances mêmes de la nature. Moyennant quoi les formules inopérantes de la raison dialectique feraient place à une philosophie plus vivante, qui se donnait comme nécessaire et promettait d'être tout à la fois suffisante et parfaitement efficace pour rétablir sur cette base nouvelle les vérités fondamentales de la religion et les dogmes du christianisme.

De ce système, qui ne fut d'ailleurs jamais méthodiquement élaboré, deux ouvrages de L. Laberthonnière constituent l'esquisse : *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904. Tandis que le premier reste purement spéculatif, le second en applique les principes à la révélation biblique et aux origines chrétiennes. A la différence de l'esprit grec, épris d'idées pures et tout nourri d'abstractions, le christianisme se caractériserait comme un « réalisme », « une doctrine concrète ». Ce qui entraînerait, au lieu de concepts immuables, la nécessité d'un devenir, pour garder à la donnée primitive, au prix de perpétuelles interprétations, le contact avec la vie. Toutes positions qui intéressaient l'origine et la nature même de la foi.

L'année suivante, la mort de Ch. Denis faisait passer à L. Laberthonnière la direction des *Annales de philosophie chrétienne*, qui s'inféodaient ainsi à l'école et devenaient la tribune du haut de laquelle seraient jugées au jour le jour toutes les productions philosophiques ou théologiques d'actualité, en vue d'y dénoncer l'impuissance de l'intellectualisme et de montrer, par contraste, la valeur de l'immanence pour la solution des divers problèmes posés. Par opposition au culte trop exclusif de saint Thomas, on y faisait volontiers valoir, avec l'esprit de saint Augustin, l'œuvre de Pascal et de Newman. Sans y acquérir beaucoup de consistance doctrinale, ni toujours la précision nécessaire, l'école du dogmatisme moral dut, à ces essais didactiques ou polémiques dispersés, de constituer une force dans l'opinion catholique et un foyer d'influence des plus actifs en matière de spéculation.

3. *Application du pragmatisme au dogme chrétien.* — Sur ce fond permanent de controverses philosophiques, un incident allait faire surgir un problème spécial, mais de première importance : celui du dogme.

Dans son numéro du 16 avril 1905, t. LXIII, p. 495-526, la *Quinzaine* publiait sous le titre : *Qu'est-ce qu'un dogme?* un article dû à la plume d'un disciple de Bergson, le mathématicien et philosophe laïque Édouard Le Roy. Croyant constater une aversion irréductible de la pensée moderne à l'égard de la foi catholique, il en attribuait la cause aux démonstrations classiques de celle-ci et, tout particulièrement, à la notion extrinséciste du dogme qui les commande. C'est donc ce concept fondamental qu'il s'agissait de reviser.

Pris, ainsi qu'on l'a fait jusqu'à présent, comme l'expression d'un énoncé intellectuel, le dogme serait « impensable », soit parce qu'il prétend s'imposer au nom de l'autorité pure, soit parce qu'il est conçu en fonction de systèmes périmés, ou qu'il renferme des anthropomorphismes qui le rendent inassimilable à l'esprit. Au lieu donc de mettre l'essence du dogme dans sa signification spéculative et de considérer son aspect moral comme une conséquence, il faudrait renverser le rapport. Du point de vue théorique, le dogme n'aurait qu'une portée négative et prohibitive, contenant juste le minimum d'affirmation nécessaire pour justifier la conduite. Son véritable sens serait d'ordre pratique, son but de diriger l'action et non d'éclairer l'esprit. Trois exemples étaient choisis pour illustrer le système, savoir la personnalité de Dieu, la divinité du Christ, sa présence réelle dans l'eucharistie. Au regard de l'intelligence, les uns et les autres de ces « dogmes » présenteraient d'irréductibles antinomies. Il faudrait donc entendre qu'ils signifient qu'on doit se comporter envers Dieu comme envers une personne humaine, se tenir devant Jésus comme devant un contemporain, avoir envers l'eucharistie la même attitude qu'envers Jésus vivant.

Cet article dessinait ni plus ni moins le programme d'une réinterprétation pragmatiste de tout le christianisme, où la valeur intellectuelle de la révélation serait tout entière subordonnée, sinon sacrifiée, à son côté moral.

2° *Modernisme biblique : A. Loisy.* — Plus encore que de la philosophie, le christianisme est tributaire de la Bible et, en particulier, du Nouveau Testament, où plongent les racines de ses dogmes et de ses institutions. Cette base allait être gravement ébranlée par deux publications successives d'A. Loisy.

1. « *L'Évangile et l'Église* ». — Privé de sa chaire à l'Institut catholique de Paris depuis l'encyclique *Providentissimus* (novembre 1893), l'auteur avait mis à profit les loisirs de sa retraite pour porter, de plus en plus, ses réflexions de l'exégèse technique sur les problèmes généraux que pose l'Écriture, sur le sens de la vérité divine qui s'y exprime et la valeur de l'Église qui la conserve. De ces méditations solitaires, après quelques articles signés « A. Firmin » sur les notions de développement dogmatique, de religion et de révélation, puis sur les origines de la religion d'Israël, qui parurent dans la *Revue du clergé français* au cours des années 1899 et 1900, *L'Évangile et l'Église*, publié au début de novembre 1902, allait être la manifestation.

L'occasion de l'ouvrage fut la publication des conférences d'Ad. Harnack sur « l'essence du christianisme », *Das Wesen des Christentums* (Berlin, 1900), qui venaient d'être traduites en français (Paris, 1902) et firent alors quelque bruit. A l'encontre de l'historien protestant, qui opposait aux diverses formes du christianisme historique l'Évangile dont elles seraient la déformation, A. Loisy entendait faire œuvre d'apologiste en justifiant l'Église et ses droits. Mais, sous le couvert de cette réfutation, se glissait toute une conception du christianisme, qui donnait à l'ouvrage son véritable caractère.

A la synthèse de son adversaire l'auteur reprochait, au nom de l'histoire, de s'appuyer sur la notion d'une essence évangélique censée parfaite et immuable. Pseudo-théologie, due elle-même à une analyse insuffisamment objective des sources. Au regard de la critique, en effet, l'Évangile de Jésus se réduirait à la prédication du royaume, et celui-ci à l'espérance eschatologique dont se nourrissait le judaïsme contemporain. Il ne s'agissait pas pour lui d'installer une religion nouvelle dans un monde destiné à périr, mais seulement d'inviter à la pénitence, au renoncement total, en vue de la catastrophe imminente. Jésus lui-même ne s'est dit et cru le Messie que par une sorte d'anticipation, « en tant qu'appelé personnellement à régir la nouvelle Jérusalem », p. 53, et le terme Fils de Dieu n'aurait jamais eu de sens qu'en vue de cette mission.

Sous cette forme, l'Évangile ne s'est point réalisé. « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue », p. 111. Mais l'Église n'a fait qu'adapter la notion du royaume aux conditions variables des

temps et des lieux. « Pour être, à toutes les époques, ce que Jésus a voulu que fût la société de ses amis, elle a dû être ce qu'elle a été; car elle a été ce qu'elle avait besoin d'être pour sauver l'Évangile en se sauvant elle-même », p. 94. De cette adaptation vitale procèdent les formules successives de ses dogmes, le développement progressivement centralisateur de ses institutions hiérarchiques, l'épanouissement de ses rites sacramentels. Tout cela ne tendait qu'à faire vivre la foi primitive selon que l'exigeaient les circonstances. « Développement ...fatal, donc légitime en principe », p. 170, et qui laisse d'ailleurs subsister une identité foncière d'esprit. « Jésus et l'Église ont les yeux levés dans la même direction, vers le même symbole d'espérance », p. 114. En histoire, il n'est pas besoin d'autre justification : « Tout ce en quoi l'Évangile continue de vivre est chrétien », p. 83.

Cette expérience du passé montre qu'il faut mettre l'essence du christianisme dans le devenir et non dans la fixité. D'où l'on peut conclure à la possibilité, voire même à la vraisemblance, de nouveaux développements. Les dogmes de l'Église étant « en rapport avec l'état général des connaissances humaines dans le temps et le milieu où ils ont été constitués », il s'ensuit « qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules », p. 164. D'autant que la raison nous avertit qu'en regard de « la vérité éternelle », p. 144, toutes ne peuvent être que des symboles. A cet égard, « les formules dogmatiques sont dans la même condition que les paroles du Sauveur », p. 167 : « leur valeur tient au sens qu'on y attache », p. 188.

Telles étaient les principales positions de ce livre complexe, où l'apologie de l'Église coïncidait avec la négation de ses origines évangéliques, où le christianisme ne s'imposait plus qu'au titre de l'évolution historique et du symbolisme le plus radical, mais où le ton adopté par l'auteur pouvait faire des dupes, et à la première heure ces dupes ne se comptèrent pas.

2. « *Autour d'un petit livre* ». — Pour répondre aux questions de ses amis et aux critiques de ses adversaires, A. Loisy publiait, en octobre de l'année suivante, ce nouvel ouvrage, où le premier « petit livre » serait « complété sur certains points qu'on y a seulement effleurés », p. VII. Ces compléments étaient, en réalité, de notables aggravations.

Après avoir revendiqué la liberté de sa plume contre les exigences de l'*Imprimatur* ecclésiastique, l'auteur dénonçait les ravages de la critique parmi les esprits cultivés, et réclamait le bénéfice de l'intention apologétique qui avait inspiré *L'Évangile et l'Église*. Puis, sous forme de lettres adressées à divers personnages, il en reprenait pour les expliquer les principaux chapitres.

En vue de justifier la genèse de son œuvre, il exposait l'état actuel de la question biblique et, en particulier, les résultats destructifs de la critique au sujet de l'autorité des Évangiles. Cette double exposition était dédiée, avec toutes les formes d'une impertinence voulue, à deux des évêques qui l'avaient censuré : le cardinal Perraud, évêque d'Autun, et Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle. En dehors de leur intérêt polémique, ces deux lettres ne faisaient guère qu'accuser le radicalisme de leur auteur sur la valeur et l'interprétation des sources évangéliques. Ce qui lui permettait de maintenir sa conception tout eschatologique du message de Jésus.

Plus doctrinale, la troisième lettre, destinée à Mgr Mignot, archevêque d'Albi, portait sur la divinité de Jésus-Christ. Il en ressortait que cette formule était une interprétation en langage grec de la primitive foi messianique et qu'au total « le Christ est Dieu pour la foi », p. 155. Une quatrième lettre établissait pareillement que, non perceptible à l'histoire, « l'institution divine de l'Église est un objet de foi », p. 161. L'origine des sacrements était rattachée au même système. Cette distinction entre l'empirisme historique et l'interprétation mystique de la foi, devenait une pièce capitale dans la construction de l'auteur.

Mais quelle était la signification de cette foi? La cinquième lettre permettait de s'en rendre compte, en formulant de la manière la plus explicite la théorie du symbolisme. Dans la révélation, qui « n'a pu être autre chose que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu », p. 195, et dans les dogmes qui en sont la traduction postérieure, on ne peut voir que « des symboles imparfaits », à travers lesquels on saisit néanmoins, p. 197-199, des « directions permanentes dont la vérité n'est pas moins incontestable que leur efficacité morale et dont la forme n'est pas plus immuable que la condition de l'humanité ». Aussi l'auteur d'esquisser çà et là, p. XXIV-XXV et 154, la révision qui lui semblait s'imposer des principaux dogmes chrétiens.

D'une manière plus discrète mais significative, A. Loisy touchait également à la réforme ecclésiastique. L'autorité étant un service, la hiérarchie devait ménager les droits des individus et Rome, p. 181, « atténuer les formes quasi-despotiques dont son gouvernement s'est entouré, à l'instar des gouvernements humains qui maintenant sont contraints de les abandonner peu à peu ».

Comme dans *L'Évangile et l'Église*, l'auteur ne cessait, au demeurant, d'affirmer son loyalisme catholique. Au prix d'une refonte dogmatique et pratique dont ces deux ouvrages esquissaient le programme, non sans l'encadrer dans un vaste système de philosophie religieuse et le surcharger de maintes diversions polémiques, il ne s'agissait que de mieux harmoniser l'Église avec les résultats de la science et les aspirations générales du temps présent. Nulle part le modernisme n'a trouvé de plus complète et de plus fidèle expression.

3° *Modernisme théologique : G. Tyrrell.* — A l'entreprise de l'exégète français le jésuite anglais G. Tyrrell (1861-1909) vint apporter un puissant et tenace renfort.

Porté par son propre mysticisme à faire prédominer l'intuition sur l'intelligence et retenant de ses origines protestantes une forte propension à l'individualisme, initié par Fr. von Hügel à l'école française du dogmatisme moral, puis à la critique d'A. Loisy, dont les conclusions les plus radicales s'imposèrent de prime abord à lui comme définitives, il allait tirer de ces diverses sources les éléments d'une synthèse religieuse personnelle, dont il se ferait, sa vie durant, l'infatigable propagateur. Voir sur lui M. D. Petre, *Autobiography and life of George Tyrrell*, Londres, 1912, complété par *G. Tyrrell's letters*, Londres, 1920, et, du côté protestant, R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910. Son rôle semble avoir été d'organiser, en un système vivant, la théologie dont les travaux scientifiques de ses maîtres français contenaient les matériaux épars.

1. *Œuvres clandestines.* — A peine esquissée dans quelques articles de revue dont l'avenir seul montrerait la portée, la nouvelle orientation qu'il croyait devoir imprimer à la doctrine catholique, commença par s'exprimer dans deux publications ésotériques, où il se dissimulait sous des noms fictifs : Dr Ernest Engels, *Religion as a factor of life*, Exeter (1902), puis Hilaire Bourdon, *The Church and the future*, sans nom de lieu, 1903.

Le premier de ces opuscules était un essai philosophique sur la religion. Celle-ci se ramènerait au « sens de l'absolu » qui domine notre volonté. Plus tard seulement l'intelligence s'efforce de traduire en concepts ce postulat de notre vie morale En quoi d'ailleurs elle ne peut aboutir qu'à des symboles « spéculativement faux, mais pratiquement vrais » : ce qui seul importe, c'est leur aptitude à guider notre action. Comme le monde religieux ne se découvre que progressivement, la connaissance qui nous en arrive est une révélation, et celle-ci, en conséquence, est constituée par un fait tout personnel d'intuition ou d'expérience mystique.

Toutes les religions, à vrai dire, présentent ce genre de phénomènes; mais les hommes plus favorisés à cet égard deviennent pour les autres des prophètes. Nulle part on n'en trouve de plus grands qu'en Israël. Parce qu'elle en a recueilli et amplifié la tradition, l'Église est par excellence la maîtresse des âmes. Mais ses doctrines ne représentent pas pour autant la vérité absolue; il les faut tenir pour des symboles, auxquels s'applique la maxime de l'Évangile : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. »

« Hilaire Bourdon » faisait une application plus concrète à l'Église de la philosophie tracée par « Ernest Engels ». Au catholicisme il reprochait d'être établi sur le postulat d'une infaillibilité doctrinale dévolue au corps ecclésiastique. Prétention démentie par l'histoire des dogmes et par l'insuffisance actuelle de la Curie. Il faut, au contraire, concevoir l'Église comme une école de charité divine, à l'égard de laquelle ses dogmes ne sont que des représentations mentales, auxquelles on ne demandera qu'une « approximation » de la vérité. Cette vie divine siège essentiellement dans les individus : d'où il suit que l'autorité appartient au *consensus fidelium*, dont les évêques et le pape sont seulement les interprètes. Ainsi l'Église officielle n'est qu'une lourde enveloppe, où se cache néanmoins l'esprit du Christ : le devoir de ses enfants devenus adultes est de lui rester fidèle pour travailler du dedans à sa transformation.

Plus tard encore, G. Tyrrell avait recours à un semblable procédé, en écrivant sa *Lettre à un professeur d'anthropologie*, qui circulait sans nom d'auteur depuis 1904. Sous prétexte de répondre aux objections d'un savant désabusé, l'auteur y exposait qu'il ne fallait pas confondre la foi avec les dogmes qui en sont l'interprétation intellectuelle, pas plus que l'Église réelle avec la hiérarchie. Caduc sous ses formes extérieures, le catholicisme n'en représentait pas moins un principe de vérité et de vie qui avait pour lui l'avenir. On pouvait donc et on devait s'attacher à lui sans égard aux exigences de ses représentants officiels, dont l'aveuglement rappelle celui des juifs qui condamnèrent le Christ.

Tels sont les thèmes que l'auteur n'allait plus désormais se lasser de reprendre. Reconnues par lui dans la suite, ces diverses œuvres clandestines méritent d'entrer en ligne de compte pour connaître les pensées intimes de G. Tyrrell, et caractériser le genre de son apostolat.

2. *Œuvres publiques*. — En public, G. Tyrrell se montrait naturellement plus discret. Cependant, il réussit le tour de force de faire passer toute la substance de la philosophie religieuse esquissée par « Ernest Engels » dans un volume intitulé : *Lex orandi*, qui parut à Londres, en 1903, avec l'*Imprimatur* de ses supérieurs. La dextérité littéraire et l'onction mystique de sa plume avaient donné le change sur le symbolisme relativiste de ses doctrines.

Malgré ce succès, G. Tyrrel ne se sentait plus à son aise dans les cadres de la Compagnie de Jésus et travaillait à en sortir. Une indiscrétion de presse ayant révélé le contenu de la *Lettre à un professeur d'anthropologie*, ce fut l'expulsion pure et simple qui lui rendit sa liberté sans la compensation d'une situation canonique régulière (1er février 1906). L'auteur en profita pour multiplier ses publications.

Ce fut d'abord *Lex credendi*, Londres, 1906, qui se donnait comme une explication de *Lex orandi* et tenait, en effet, un suffisant équilibre entre le mysticisme et le dogmatisme, non sans trahir çà et là des propensions anti-intellectualistes. Puis G. Tyrrell voulut soumettre à l'appréciation du public la « Lettre confidentielle » qui avait occasionné ses malheurs. Il en publia donc le texte original, avec une introduction et des notes destinées à l'éclaircir : *A much abused letter*, Londres, 1906. Enfin il réunit en volume les articles par lui donnés à différentes revues, avec quelques morceaux inédits, sous ce titre qui devait en indiquer la tendance : *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907. Le dogmatisme excessif des théologiens et le pragmatisme tout utilitaire de certains philosophes, étaient les deux écueils voisins entre lesquels il entendait frayer le passage à un christianisme, dont l'expérience mystique garantirait la réalité et serait, au fond, l'unique source.

Et c'est ainsi que s'offraient aux yeux de tous, à peine corrigés par de légères atténuations, l'immanentisme et le symbolisme que les œuvres secrètes de G. Tyrrell ne murmuraient encore qu'aux oreilles de quelques initiés.

4° *Conséquence : La crise catholique*. — Tout cet ensemble de faits plus ou moins convergents avait pour résultat de créer dans l'Église un foyer persistant de troubles, dont tous les milieux cultivés ressentaient à des degrés divers le contre-coup.

1. *En France*. — Parce que venues de chez nous, les manifestations les plus graves du modernisme y produisirent des effets plus sensibles et plus directs, en même temps que les initiatives de l'étranger y avaient forcément leur répercussion.

Le nom d'A. Loisy d'abord et surtout était un signe de contradiction. En effet, l'auteur jouissait encore de tous ses pouvoirs ecclésiastiques, et son œuvre antérieure le qualifiait pour être le porte-parole d'une science unie à la foi. D'autre part, la publication toute récente par A. Houtin de *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, Paris, 1902, avait trop fait sentir l'insuffisance de l'exégèse conservatrice, pour ne pas disposer favorablement les esprits envers une école nouvelle. Au surplus, la pensée d'A. Loisy s'exprimait et se balançait en des formules d'une savante complexité, qui permettaient de ne pas apercevoir ses tendances profondes, et comment ses intentions apologétiques n'eussent-elles pas rassuré les plus défiants?

Dans ces conditions, l'apparition des deux petits « livres rouges » allait prendre les proportions d'un événement. Non seulement ils connurent un succès très vif dans la presse profane, mais ils furent bien accueillis dans les milieux catholiques où l'on se piquait d'avoir l'esprit large. A l'encontre de ses premiers critiques, la *Revue du clergé français*, puis, avec plus de réserve, les *Annales de philosophie chrétienne* assumaient le rôle de la défense, en vue de justifier les doctrines ou tout au moins de garantir le loyalisme de l'auteur.

Cependant des voix plus sûres dénonçaient le danger. Sans parler de polémistes trop incompétents pour ne pas gâter leur cause, des savants catholiques autorisés prenaient hautement position contre *L'Évangile et l'Église* : Léonce de Grandmaison, dans les *Études* du 20 janvier 1903; P. Batiffol surtout, dans le

Bulletin de littérature ecclésiastique, janvier 1903, p. 3-15; peu après, le P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, avril 1903, p. 292-313. Par ses allures de manifeste, *Autour d'un petit livre* provoquait une imposante contre-manifestation, dont P. Batiffol prit la tête, avec le concours du P. Lagrange et d'E. Portalié. Voir *Autour des fondements de la foi*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, janvier et février 1904.

Entre temps, la hiérarchie était intervenue. Le 17 janvier 1903, *L'Évangile et l'Église* fut condamné par le cardinal Richard, que suivirent sept à huit autres évêques. Mais le Saint-Siège ne se prononça qu'à la fin de la même année : le 16 décembre, un décret du Saint-Office faisait inscrire au catalogue de l'*Index* les cinq derniers ouvrages d'A. Loisy, dans lesquels une lettre du cardinal Merry del Val dénonçait, sans autres précisions, des « erreurs très graves », qui concernaient « principalement la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la divinité et la science du Christ, la résurrection, l'institution divine de l'Église, les sacrements ». Mais ces condamnations ne firent que ranimer la polémique au dehors et, chez les catholiques eux-mêmes, ne parvinrent pas à calmer les esprits.

Aussitôt que furent connues chez nous les œuvres novatrices de G. Tyrrell, elles ne tardèrent pas à y susciter les mêmes divisions. Ses premières publications catholiques avaient acquis à l'auteur le renom d'un apologiste distingué. C'est encore un théologien de Toulouse qui prit l'initiative de jeter le cri d'alarme. Voir Eug. Franon, *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme* (à propos de la brochure d' « Ern. Engels »), dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1903, p. 157-166; puis *La philosophie religieuse de G. Tyrrell*, *ibid.*, février 1906, p. 33-49. Les *Études* attendirent pour se dégager que l'auteur eût quitté la Compagnie. Voir la note de « la Rédaction », dans le n° du 5 mars 1906, t. CVI, p. 693-695. Ces critiques n'empêchaient d'ailleurs pas la *Revue du clergé français* de garder à G. Tyrrell de persistantes sympathies, ni les *Annales de philosophie chrétienne* de l'inscrire au nombre de leurs collaborateurs.

En regard de ces luttes qui engageaient de si graves intérêts doctrinaux, les controverses provoquées par l'école du dogmatisme moral étaient de minime importance, bien que les coups portés et rendus au jour le jour aient aussi contribué à entretenir quelque agitation. Mais l'article d'Éd. Le Roy fut l'occasion d'une véritable tempête. Une « tribune libre » ouverte à ce sujet par la *Quinzaine* permit d'enregistrer quelques suffrages favorables; mais les théologiens défiés par l'auteur réagirent d'une façon sévère. De tous les côtés surgirent les réfutations de ce pragmatisme désastreux pour l'objectivité du dogme. Voir surtout E. Franon, *Un scolastique anti-intellectualiste* (à propos d'une intervention d'A.-D. Sertillanges) dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1905, p. 165-173; L. de Grandmaison, *Qu'est-ce qu'un dogme ? ibid.*, juillet-octobre 1905, p. 187-221; J. Wehrlé, *De la nature du dogme*, dans *Revue biblique*, juillet 1905, p. 323-349; E. Portalié, *L'explication morale des dogmes*, dans *Études*, 20 juillet et 5 août 1905, p. 145-173, 318-342; F. Dubois, *Autour du dogme*, dans *Revue du clergé français*, 1er sept. 1905, p. 47-59. Vainement Éd. Le Roy essaya-t-il de faire tête, voir ses explications dans *Dogme et critique*, Paris, 1907 : sa tentative ne pouvait aboutir qu'à un échec.

Comme causes et signes supplémentaires du malaise intellectuel, il faut encore citer les faits suivants : les hommages intempestifs rendus, à l'occasion, par quelques démocrates chrétiens aux plus téméraires des philosophes et des critiques dont les spécialistes discutaient déjà l'autorité; l'enquête du Dr Rifaux sur *Les conditions du retour au catholicisme*, Paris, 1907; la publication depuis octobre 1905 de la feuille lyonnaise *Demain*, qui s'attachait à défendre la cause des écoles et des doctrines les plus avancées; la hardiesse croissante de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, où les articles d' « Antoine Dupin » sur l'histoire du dogme trinitaire en 1906 et, en 1907, ceux de « Guillaume Herzog » sur la mariologie firent scandale; les ouvrages tendancieux d'A. Houtin sur *La question biblique au XXe siècle*, Paris, 1906, puis sur *La crise du clergé*, Paris, 1907; les débuts de la bibliothèque dite de « critique religieuse » qui allait faire un moment la spécialité de la maison Émile Nourry. Entre temps, les chroniques de P. Sabatier tenaient la presse protestante ou laïque au courant de ce prétendu « renouveau ».

Qu'en tout cela, pour un petit nombre de dévoyés, il n'y eût une majorité d'aveugles ou d'imprudents, le fait n'est pas douteux. Il n'en est pas moins vrai que, sous l'action de quelques maîtres aux tendances déjà tout au moins suspectes, un vent de crise soufflait sur l'élite cultivée du clergé français, dont beaucoup, surtout parmi les jeunes, n'arrivaient pas toujours à se garder.

2. *A l'étranger.* — Soumis à toutes les influences intellectuelles qui avaient chez nous leur centre, les autres pays apportaient, en outre, à la crise leur propre contingent.

Grâce à Fr. von Hügel et à son groupe, la presse religieuse d'Angleterre fit aux manifestes d'A. Loisy l'accueil le plus favorable. C'est là, bien entendu, que devait s'exercer d'une manière plus immédiate et plus efficace l'action de G. Tyrrell. Le monde anglican lui-même se montrait attentif, et le Rév. Lilley ne cessait d'intéresser les lecteurs du *Guardian* ou des autres revues ecclésiastiques aux différentes phases de la controverse.

En Italie, tous les courants issus de France et d'Angleterre débordaient en flots pressés. Voir L.-H. Jordan, *Modernism in Italy*, Londres, 1909. Si les *Studi religiosi* s'étaient tenus sur une certaine réserve à l'égard d'A. Loisy, ils vulgarisaient avec empressement les doctrines de l'immanence et du dogmatisme moral. Ern. Buonaiuti prenait une importance croissante et devenait le directeur, à l'âge de vingt-quatre ans, d'une nouvelle revue progressiste intitulée *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, où il abordait avec une égale éloquence la philosophie religieuse, l'histoire des dogmes et des religions. R. Murri se faisait lui-même le traducteur d'« Ernest Engels », sous le pseudonyme de Dr Sostene Gelli, *Psicologia della religione*, Rome, 1905, tandis que P. Giacosa offrait à ses compatriotes, en une traduction clandestine, la primeur de la *Lettre à un professeur d'anthropologie*.

A toutes ces influences étrangères se mêlait un mouvement indigène de réforme ecclésiastique, propagé avec plus ou moins de passion par divers organes de la démocratie chrétienne, par les *Battaglie d'oggi* de l'avocat napolitain G. Avolio, par la *Cultura moderna* du prêtre D. Battaini, qui menait une campagne active contre le célibat du clergé, ou par des brochures de propagande telles que la supplique anonyme : *A Pio X. Quello che vogliamo*, Milan, 1907. Toutes aspirations auxquelles le fameux roman *Il Santo*, Milan, 1905, d'A. Fogazzaro obtint l'éclat de la grande célébrité. Pour les entretenir, un groupe de jeunes laïques fondait à Milan, au début de 1907, un périodique spécial, le *Rinnovamento* qui allait se vouer avec une bouillante ardeur à la double cause du libéralisme politique et religieux.

En Allemagne, les petites phalanges de la « Renaissance » et du « Vingtième siècle » agitaient également

le drapeau de la « réforme catholique », mais sans parvenir à prendre beaucoup de crédit. Le *Reformkatholizismus* trouvait cependant un soutien dans la *Krausgesellschaft*, « société pour le progrès de la religion et de la civilisation », fondée en 1904, et qui maintenait dans le monde laïque les traditions libérales ainsi que les préventions anti-romaines de l'illustre historien rhénan. De ces tendances et de ces milieux naquit une ligue pour la réforme de l'*Index*, qui se constituait secrètement à Munster au printemps de 1906 avec le concours de plusieurs députés du Centre, mais qui s'effondra aussitôt qu'elle fut dénoncée au grand public.

Sur le terrain doctrinal, en revanche, la situation de l'Allemagne restait, dans l'ensemble, calme et saine. Quelques feuilles libérales firent seules bon accueil aux publications d'A. Loisy, et G. Tyrrell semble y être resté fort peu connu. La polémique soulevée en 1907 par les attaques d'Ern. Commer contre la mémoire théologique d'H. Schell, avait surtout un caractère personnel et ne touchait pas aux principes du dogme catholique. Comme manifestations inquiétantes dans l'ordre des idées, on n'a pu relever après coup que la brochure de K. Gebert : *Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens* (*La foi catholique et le développement de la vie de l'esprit*), Munich, 1905, programme d'une philosophie religieuse adaptée au subjectivisme kantien, et le volume de Th. Engert, *Die Urzeit der Bibel* (*Les premiers temps de l'histoire biblique*), Munich, 1907, où l'auteur donnait son adhésion aux thèses les plus radicales de la critique et proclamait, en conséquence, la nécessité de reviser le concept de l'inspiration. L'un et l'autre, du reste, n'étaient que des personnages de second ordre, dont les écrits n'eurent pas le moindre retentissement.

Est-il besoin de dire que, grâce aux informations de presse ou aux traductions d'ouvrages, ces facteurs de modernisme se multipliaient l'un par l'autre à travers les différents pays? Il n'en fallait pas tant pour constituer une de ces crises doctrinales graves, auxquelles l'autorité du magistère ecclésiastique peut seule mettre fin.

IV. Condamnation du modernisme par l'Église. — Dès la fin de 1903, l'*Index* avait frappé les principaux ouvrages d'A. Loisy, en même temps que *La question biblique... au XIX*e *siècle* d'A. Houtin. Au cours des années suivantes, de semblables condamnations atteignirent successivement les plus caractéristiques des productions déjà signalées : les deux volumes de L. Laberthonnière (5 avril 1906), *La question biblique au XX*e *siècle* d'A. Houtin (11 décembre 1906), *Dogme et critique* d'Éd. Le Roy (26 juillet 1907). C'étaient là de premières indications.

Un coup plus grave fut porté au modernisme italien par les mandements épiscopaux qui se succédèrent à partir de décembre 1905. Voir *Un allarme dell' episcopato italiano contro il riformismo religioso*, Gênes, 1906. La série fut close par l'encyclique *Pieni l'animo* (28 juillet 1906), où Pie X dénonçait en termes émus les tendances novatrices du mouvement, et prenait des dispositions pratiques pour l'arrêter A peine paru, le *Rinnovamento* se voyait condamné par l'archevêque de Milan sur les ordres du cardinal préfet de l'Index (29 avril 1907). Chez nous, des mesures de blâme, prises par le cardinal Richard et les évêques de la région parisienne, désavouaient également *Demain* (28 novembre 1906), puis la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (28 mai 1907).

Mais ces interventions étaient purement locales ou de trop faible autorité. Aussi bien ne faisaient-elles que préluder à des actes plus importants qui allaient bientôt voir le jour.

1° *Décret « Lamentabili sane exitu »* (3-4 juillet 1907). — C'est au Saint-Office que, préoccupé des erreurs qui menaçaient l'Église, le pape réservait d'en porter une première et solennelle condamnation.

1. *Histoire.* — En raison de leur gravité, les petits « livres rouges » d'A. Loisy firent, de bonne heure, concevoir l'idée d'un document pontifical qui en dégagerait nommément les erreurs. Aussi, par analogie avec l'acte célèbre de Pie IX, parlait-on couramment, un peu partout, d'un nouveau *Syllabus*.

De fait, cette censure était tout au moins préparée, dès octobre 1903, par les soins de deux théologiens parisiens, G. Letourneau et P. Bouvier, qui présentaient au cardinal Richard une liste de trente-trois propositions extraites des deux ouvrages litigieux. Cette pièce fut transmise au Saint-Office, qui n'en tint pas compte momentanément mais ne la perdit pas de vue. On a remarqué, en effet, que le décret définitif reprend « mot à mot ou à peu près » une vingtaine des propositions indiquées dans le projet parisien. Voir M. Clément, *Vie du cardinal Richard*, p. 408.

Suivant les habitudes de la Sacrée Congrégation, une commission spéciale dut y être constituée, dont auraient fait partie, entre autres, les cardinaux Rampolla, Steinhuber, Vivès y Tuto. Au franciscain David Fleming aurait été confié le rôle de rédacteur. Voir A. Michelitsch, *Der neue Syllabus*, Graz et Vienne, 1908, p. 75. La liste parisienne prise pour base fut remaniée, enrichie de plusieurs nouveaux éléments, allégée de quelques autres. Dans l'intervalle de cette élaboration, les commentaires de la presse allaient leur train : tantôt on donnait le futur *Syllabus* comme imminent, tantôt on le disait ajourné. Il fut définitivement arrêté dans la séance du 3 juillet 1907 et soumis à la signature du pape le lendemain.

2. *Objet.* — Ce document s'ouvre par une petite préface qui en indique le but. On y déplore les « erreurs graves » commises par des écrivains catholiques « en assez grand nombre », qui, « sous prétexte d'intelligence plus profonde et d'investigation historique, recherchent un progrès des dogmes qui en est, en réalité, la corruption ». Ce travail funeste s'accomplit sur deux champs principaux : l'interprétation des Écritures et l'explication des mystères de la foi. En vue de remédier à ce mal, le souverain pontife a chargé « la sainte Inquisition romaine et universelle » de « noter et réprouver les principales de ces erreurs. »

Après cette introduction vient une série de 65 propositions, qui se suivent sans autre indication que celle de leur numéro d'ordre. On y distingue aisément sept groupes consécutifs : autorité du magistère de l'Église en matières bibliques et autres, n. 1-8; inspiration et historicité des Livres saints, des Évangiles en particulier, n. 9-19; notions fondamentales de révélation, de dogme et de foi, n. 20-26; origine et développement du dogme christologique, n. 27-38; puis du dogme sacramentaire en général et des divers sacrements, n. 39-51; institution et constitution de l'Église, n. 52-57; caractères généraux et valeur de la doctrine chrétienne dans son ensemble, n. 58-65.

Dans ces divers groupes, les erreurs visées se réfèrent aux thèmes suivants : indépendance du travail scientifique, spécialement de l'exégèse scripturaire, par rapport à l'autorité de l'Église; naturalisme qui ramène l'inspiration des Écritures à un phénomène tout humain et conteste l'inerrance des Livres saints; criticisme qui enlève à ces écrits leur valeur historique; subjectivisme qui fait de la révélation une simple perception de notre conscience; pragmatisme religieux qui ne veut voir dans le dogme qu'une règle de conduite; évolutionnisme qui, après avoir coupé les dogmes catholiques de leurs origines dans l'Évangile, en explique la genèse par l'élaboration progressive

de la conscience chrétienne : principe longuement appliqué à la christologie, à la rédemption, aux sacrements en général et à chacun d'eux en particulier, à l'institution de l'Église et aux pouvoirs de la papauté; relativisme qui nie la valeur absolue de la révélation chrétienne pour la soumettre à une loi de perpétuelle évolution.

Sur ces divers points, le décret utilise, quand il y a lieu, les enseignements ecclésiastiques du passé. C'est le cas pour ce qui regarde l'autorité du magistère, les concepts d'inspiration, de révélation et de foi, de dogme et de progrès dogmatique. Tout ce qui concerne les origines scripturaires et le développement historique du dogme chrétien est absolument neuf. L'originalité du décret tient essentiellement à cette seconde catégorie de propositions qui en forment la partie centrale, subsidiairement aux précisions qu'il apporte, pour les autres, aux documents antérieurs.

3. *Valeur.* — Au point de vue canonique, le décret *Lamentabili* se présente comme un acte du Saint-Office, approuvé par le pape *in forma communi*. C'est dire que, par lui-même, il rentre dans ces formes inférieures du magistère que ne couvre pas le privilège de l'infaillibilité.

Pour en apprécier la signification doctrinale, il faut tenir compte qu'il condamne une série d' « erreurs », mais sans préciser en aucune manière le degré de chacune. Il s'ensuit que, si ces diverses propositions doivent certainement être considérées comme en opposition plus ou moins grande avec la doctrine de l'Église, seul un travail de critique interne peut établir, avec l'approximation qui convient en ces matières, la censure qu'elles semblent mériter. De cette condamnation la logique des contradictoires permet de dégager la vérité positive que l'Église entend inculquer par là. Un travail d'exégèse théologique s'impose à cet égard, que la complexité des formules ne laisse pas de rendre assez délicat.

Tout montre que la plupart de ces propositions se réfèrent aux ouvrages d'A. Loisy; un petit nombre seulement visent les erreurs spéciales de G. Tyrrell et d'Éd. Le Roy. A ce propos, on a vivement reproché au Saint-Office de falsifier les propositions des auteurs qu'il condamne. C'est se méprendre sur le sens du décret. Étant donné qu'il ne nomme personne, les propositions qu'il censure doivent être prises *in abstracto* et interprétées suivant leur propre teneur; la recherche des sources n'y peut intervenir qu'à titre de curiosité historique ou, tout au plus, d'apologétique pour établir que les alarmes de l'Église n'étaient pas sans fondement. Or il n'est pas douteux que, prises *prout sonant*, les erreurs frappées par le Saint-Office ne soient gravement contraires au christianisme traditionnel. Il n'en faut pas davantage pour justifier leur condamnation.

Malgré cette indétermination, qui fut sans nul doute volontaire, il n'en est pas moins certain que le décret *Lamentabili* visait et atteignait des réalités très contemporaines. Le mot de modernisme n'y était pas encore prononcé; mais une somme d'erreurs y était dénoncée, dont les écrits du temps ne montrent que trop l'existence et la diffusion. Par là, ce premier acte du magistère catholique contribuait au redressement des consciences plus ou moins égarées, en même temps qu'il fixait pour l'avenir les positions de l'Église, par rapport aux problèmes critiques toujours ouverts.

2° *Encyclique « Pascendi »* (8 septembre 1907). — Ce que le décret du Saint-Office avait commencé allait être achevé par l'encyclique pontificale qui le suivit deux mois après.

1. *Histoire.* — Du moment que le décret *Lamentabili* recevait le nom de *Syllabus*, la symétrie ne devait-elle pas faire attendre un pendant de l'encyclique *Quanta cura?* C'est ainsi que, dans certains milieux, le bruit s'était répandu d'un document solennel où le pape condamnerait à son tour les nouvelles « erreurs modernes ». Mais, dans l'ensemble, sa publication fit plutôt l'effet d'une surprise.

On a parlé d'une commission extraordinaire de théologiens qui en auraient assumé la rédaction. Parmi les noms le plus souvent cités figurent ceux de L. Billot, U. Benigni, Pie de Langogne. D'aucuns ont cru savoir que ce travail aurait duré un an. Voir A. Michelitsch, *op. cit.*, p. 200-201. Mais ces renseignements ne reposent sur aucune garantie.

Il est certain que le texte en devait être prêt dès le printemps de 1907. Car, dans son allocution consistoriale du 17 avril, Pie X parlait « de cet assaut qui ne constitue pas une hérésie, mais le résumé et le suc vénéneux de toutes les hérésies ». Allusion à une des formules les plus saillantes de l'encyclique future. En juillet, quelques journalistes en annoncèrent la publication simultanément avec celle du *Syllabus*. Voir *Demain*, n° du 12 juillet, p. 589. Mais le décret *Lamentabili* parut seul et l'encyclique fut réservée pour le 8 septembre suivant. Dans l'analyse et la condamnation du modernisme, elle allait être le document décisif.

2. *Objet.* — Après un exorde où le pape rappelle ses responsabilités de pasteur suprême et le danger que les « modernistes », dont le nom est ici prononcé officiellement pour la première fois, font courir aux doctrines les plus fondamentales de l'Église, l'encyclique se divise extérieurement en trois parties inégales, qui contiennent un exposé du modernisme, puis l'étude de ses causes et l'indication des remèdes à y apporter. C'est la première qui est de beaucoup la plus étendue et la plus importante. D'autant que l'exposition du modernisme s'accompagne d'une réprobation qu'il convient d'en dégager expressément.

a) Exposé du modernisme. — Partant de ce principe que le « modernisme » constitue un système, bien que ses adeptes évitent de l'exposer dans son ensemble, le pape se propose tout d'abord de présenter leurs doctrines « sous une seule vue » et de marquer « le lien logique qui les unit ». Et comme « chacun des modernistes assemble et mélange pour ainsi dire en lui-même plusieurs personnages : c'est à savoir le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste, le réformateur », cette exposition se distribue en autant de paragraphes successifs.

Deux traits essentiels constituent la philosophie moderniste : savoir l'agnosticisme, qui annule toutes les prétendues démonstrations à base rationnelle, et l'immanence vitale, qui fait jaillir la vérité religieuse des besoins de la vie. C'est après coup seulement que « l'homme doit penser sa foi » : ce qu'il fait au moyen de formules de plus en plus distinctes, mais qui n'ont, par rapport à leur objet, que la valeur de symboles. La notion de Dieu est donc fournie par « une certaine intuition du cœur » : les diverses religions sont vraies dans la mesure où elles favorisent ces sortes d'expériences.

Cette philosophie commande une théologie en conséquence. La foi est la perception de Dieu présent au plus intime de l'homme en vertu de la loi d'immanence. Elle donne naissance au dogme, qui se forme par voie de développement vital grâce au travail de l'intelligence sur cette donnée primitive. C'est ainsi que le besoin de « donner à la religion un corps sensible » et aussi de la répandre, a créé les sacrements; que les Livres saints sont le recueil des expériences faites par les croyants d'Israël et par les premiers apôtres du christianisme; que l'Église est un « fruit de la conscience collective », où l'autorité n'a d'autre

rôle que d'exprimer les sentiments des individus.

En histoire, la critique moderniste est encore « pure œuvre de philosophe ». C'est, en effet, l'agnosticisme qui lui fait une loi d'écarter tout surnaturel. L'élément humain qui subsiste est, à son tour, soumis à la double loi de transfiguration et de déformation. Il faut donc en exclure « toutes les adjonctions que la foi y a faites » et « tout ce qui... n'est pas dans la logique des faits ». Les documents bibliques sont classés et interprétés suivant ces principes, de manière à y retrouver « une évolution vitale, parallèle et même conséquente à l'évolution de la foi ».

A la seule immanence le modernisme demande également son apologétique. Il s'agit « d'amener le non-croyant à faire l'expérience de la religion catholique, expérience qui est... le seul vrai fondement de la foi ». Dans cette vue, on utilise l'histoire de l'Église pour y montrer en acte la permanence divine, attestée par l'adaptation vitale du germe évangélique aux divers milieux par lui traversés. Mais on a surtout recours à des arguments subjectifs : la doctrine de l'immanence permet de découvrir dans l'homme « l'exigence et le désir d'une religion », voire même « de cette religion spécifique qu'est le catholicisme, absolument postulée, disent-ils, par le plein épanouissement de la vie ».

Sur le modernisme réformateur, le pape se contente de quelques lignes rapides. Les principales revendications qu'il relève comme étant d'origine moderniste sont les suivantes : réforme de l'enseignement des séminaires; expurgation des catéchismes et des dévotions populaires; adaptation du gouvernement ecclésiastique à la démocratie moderne, avec application spéciale aux Congrégations du Saint-Office et de l'Index; reprise de l'américanisme sur la primauté des vertus actives; suppression du faste ecclésiastique et du célibat des clercs.

De ces diverses doctrines le pape a voulu faire l'exposé méthodique pour montrer que l'Église les connaît bien, et que leur ensemble constitue « un corps parfaitement organisé ».

b) *Réprobation du modernisme.* — Plusieurs fois, au cours de cet exposé, le pape ne manque pas de rappeler en détail les enseignements de l'Église qui s'opposent à ces diverses erreurs.

C'est ainsi que l'agnosticisme y est dénoncé au nom des définitions, portées par le concile du Vatican, sur la connaissance de Dieu et la valeur des motifs de crédibilité. De même, le dogme du surnaturel condamne les prétentions de l'immanentisme. A ce propos, le pape ne peut se retenir de blâmer les écrivains catholiques « qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode », au point d'attribuer à notre nature « une vraie et rigoureuse exigence » par rapport au surnaturel. L'évolutionnisme religieux est mis en opposition avec la doctrine catholique de l'immutabilité des dogmes, et la théorie moderniste des sacrements avec les principes du concile de Trente.

En outre, de rapporteur se faisant juge, à maintes reprises, chemin faisant, le pape inflige de durs qualificatifs, soit au modernisme, dont il dénonce tour à tour le « délire », l' « insanité » ou la « monstruosité », soit aux modernistes, qu'il accuse de suffisance et d'hypocrisie. Ce jugement se concentre, à la fin de l'exposé officiel, dans la formule classique qui présente le modernisme comme « le rendez-vous de toutes les hérésies ». En effet, le pape d'exposer que l'agnosticisme est la ruine de toute vérité, que l'immanence mène au panthéisme : par où « le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion ».

c) *Causes du modernisme.* — Brièvement l'encyclique dit ensuite un mot des causes générales qui expliquent l'origine et le succès du système funeste qu'elle vient d'exposer.

« La cause prochaine et immédiate... réside dans une perversion de l'esprit ». Celle-ci, à son tour, a des sources lointaines, soit d'ordre moral, savoir la curiosité et l'orgueil, soit d'ordre intellectuel, dont la principale est l'ignorance de la saine philosophie. En conséquence, les novateurs s'acharnent contre ces obstacles que sont la scolastique, la tradition des Pères, le magistère de l'Église.

Au service de leurs doctrines, les modernistes usent d'ailleurs d'une tactique insidieuse qui en favorise la propagande : dénigrement de leurs contradicteurs et dithyrambes en faveur de leurs auxiliaires, infiltration dans les séminaires et universités, multiplicité des pseudonymes, solidarité devant les censures. D'où se crée une sorte de courant qui entraîne vers le modernisme la jeunesse et parfois les hommes mûrs. Le mal est complet quand des catholiques se font, par les hardiesses téméraires de leur plume, les complices de l'erreur.

d) *Remèdes au modernisme.* — Une troisième partie édicte en sept articles les mesures pratiques propres à extirper ou arrêter le mal.

Les premières se rapportent aux études. Elles seront établies sur la base de la philosophie et de la théologie scolastiques, sans négliger d'ailleurs la théologie positive qui mérite aujourd'hui plus d'importance qu'autrefois. Les évêques veilleront avec soin au choix du personnel enseignant dans les séminaires et universités, d'où sera exclu ou chassé quiconque « se montre imbu de modernisme ». Ils exerceront la même vigilance sur les candidats aux saints ordres.

Des dispositions non moins sévères s'appliquent aux écrits. Les évêques devront interdire la lecture et empêcher la publication des ouvrages « entachés de modernisme », sans égard, s'il le faut, à l'*Imprimatur* qu'ils auraient pu recevoir ailleurs. Un conseil spécial, dit de vigilance, sera institué dans chaque diocèse à cet effet. Chaque journal ou revue aura son censeur particulier; les congrès sacerdotaux seront rares et ne pourront se tenir que sous la surveillance de l'Ordinaire. Tous les évêques et supérieurs d'ordres religieux enverront au Saint-Siège un premier rapport sur l'exécution de ces mesures, un an après la publication de l'encyclique et, dans la suite, tous les trois ans.

Cependant, pour éviter qu'on n'accuse à ce propos l'Église d'être l'adversaire du progrès scientifique, le pape annonçait, en terminant, « la fondation d'une Institution particulière » qui grouperait « les plus illustres représentants de la science parmi les catholiques », en vue de promouvoir leurs efforts. Mais ce projet, dû à l'inspiration des cardinaux Rampolla, Mercier, Maffi, ne devait jamais se réaliser.

3. *Valeur.* — A la différence du décret *Lamentabili*, qui émane du Saint-Office, l'encyclique *Pascendi* est un acte direct de la suprême autorité pontificale. Ce qui lui assure une particulière solennité.

La question de son infaillibilité fut discutée dès l'époque, et il parut à plusieurs spécialistes qu'il lui manquait, pour avoir la valeur irréformable d'un document *ex cathedra*, le caractère de définition précise, requis pour cela par le concile du Vatican. Voir l'art. Infaillibilité du pape, t. vii, col. 1704. Il n'est pas établi qu'en la confirmant sous peine de graves censures, ainsi d'ailleurs que le décret *Lamentabili*, le *motu proprio* « *Præstantia* » (18 novembre 1907) ait pu ni voulu modifier la nature juridique de l'acte primitif. Voir L. Choupin, dans *Études*, 5 janvier 1908, t. cxiv, p. 119-123. L'encyclique *Pascendi* n'en reste pas moins un de ces actes qui représentent l'enseignement ordinaire de l'Église.

Un de ses traits distinctifs est d'exposer d'abord

longuement l'erreur qu'elle entend proscrire. De bonne heure, les adversaires de Pie X l'ont accusé de créer par là un modernisme de convention, dont l'histoire ne connaîtrait pas de trace. Il est certain que l'encyclique se présente elle-même comme une œuvre de schématisation. De ce chef, il n'y a pas lieu de lui chercher de sources précises, comme l'a fait A. Loisy, quitte à lui reprocher de les trahir. Le pape n'a pas prétendu reproduire un système qui aurait préexisté sous cette forme, mais bien dégager par abstraction une idée générale incluse en de multiples cas individuels.

Or du modernisme typique ainsi reconstitué qui voudrait mettre en doute que tous les éléments ne fussent alors « dans l'air »? Dès le premier jour, A. Loisy a lui-même pris soin de démêler, avec une suffisante exactitude, la part qui revient dans cette synthèse à ses propres constructions critiques, à la philosophie immanentiste de G. Tyrrell et au pragmatisme suggéré par Éd. Le Roy. Les analyses postérieures du mouvement doctrinal qui s'accentuait en ce début du xxe siècle n'ont fait que justifier toujours mieux ce témoignage de l'un des principaux intéressés. « Que si, à travers la composition et la fusion scolastique des parties, on pénètre jusqu'au noyau, a écrit le protestant J. Kübel, *Geschichte des kath. Modernismus*, p. 170, on voit que l'encyclique a très exactement présenté les idées principales des diverses fractions modernistes. » Tout en faisant ses réserves sur bien des détails, Miss Petre, *Modernism*, p. 115, ne peut, elle aussi, s'empêcher d'admettre la justesse ce qu'elle nomme « l'appréhension du mouvement dans sa totalité ».

Il est, du reste, suffisamment clair, au premier coup d'œil, que le modernisme décrit par le document pontifical constitue un système, non seulement anticatholique, mais destructeur du christianisme et de la religion elle-même. En le condamnant, l'encyclique *Pascendi* eut pour résultat de dissiper les équivoques d'une situation particulièrement confuse, et de mettre *in tuto* les principes constitutifs du surnaturel chrétien, à l'encontre de la plus radicale volatilisation qui les ait peut-être jamais menacés.

V. Polémiques pour et contre le modernisme. — Au premier abord, la condamnation du modernisme sembla plutôt charger de nouveaux nuages l'atmosphère qu'elle devait éclaircir.

1° *Résistance du modernisme.* — Tandis, en effet, que jusqu'ici le modernisme s'était plutôt dissimulé, on le vit, à partir de ce moment, se dresser en parti d'opposition, cependant que, dans sa lutte ouverte contre l'Église, lui venaient les concours empressés du dehors.

1. *Groupes et pamphlets modernistes.* — Dans tous les pays, les tenants avérés du modernisme s'efforcèrent de créer dans l'opinion catholique un courant de protestation.

a) En France. — Sous le coup de foudre des documents pontificaux, tous ceux, et c'était le plus grand nombre, qui n'avaient péché que par imprudence, n'eurent pas d'hésitation, non seulement à se soumettre — sauf, pour quelques-uns, à témoigner momentanément d'une certaine humeur, comme le fit G. Fonsegrive dans le *Temps* du 28 septembre 1907, — mais à réagir contre le modernisme dont ils avaient été les dupes plutôt que les adeptes.

En même temps, au lieu de prolonger l'équivoque, A. Loisy prenait le parti de la révolte publique. Cette attitude s'affirma dans les *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office... et sur l'encyclique « Pascendi »*, qui virent le jour dès la fin de janvier 1908. Sous prétexte d'instituer une enquête critique sur les sources de ces deux pièces, l'auteur y dénonçait avec violence les altérations et les contresens dont les théologiens du Saint-Siège se seraient rendus coupables à l'égard des modernistes en général et de lui-même en particulier, tout en avouant avoir nourri le projet d'une « réforme » catholique beaucoup plus grave et plus profonde que le pape ne l'avait aperçu. Ce pamphlet connut un certain succès polémique, mais ne pouvait que faire perdre à son auteur les derniers appuis qu'il comptait encore dans l'Église. La rupture fut consommée par le décret d'excommunication majeure, qui survint le 7 mars.

Comme pour justifier ce verdict, A. Loisy publiait en volume, l'année même, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, afin d'établir que la perte de la foi remontait chez lui à plusieurs années en arrière. Esquisse de la douloureuse autobiographie qu'il devait écrire un peu plus tard à l'appui de cet aveu. Sans quitter le terrain de la critique religieuse et des origines chrétiennes, ses publications ultérieures n'ont plus obéi qu'aux inspirations du rationalisme.

Quelques écrivains pseudonymes entreprenaient néanmoins de galvaniser la cause moderniste désertée par son principal initiateur. Dans *Le catholicisme de demain*, Paris, 1908, « Jehan de Bonnefoy » invitait à compter sur le futur pape. Plus violent, « Catholici », dans *Lendemains d'encyclique*, Paris, 1908, opposait aux censures pontificales les droits de la critique et assurait que les modernistes, résolus à sauver l'Église contre elle-même, resteraient malgré tout dans son sein pour y travailler plus que jamais à sa nécessaire régénération. Faibles indices, à tout prendre, mais qui dénotaient, chez quelques modernistes impénitents, l'intention de ne pas abandonner le combat.

b) A l'étranger. — Beaucoup plus forte et plus durable allait être la réaction du modernisme dans les autres pays.

En Angleterre, G. Tyrrell faisait front contre l'encyclique par deux lettres publiées dans le *Times* du 30 septembre et du 1er octobre. Un article sur « l'excommunication salutaire », donné à la *Grande Revue*, 10 octobre 1907, p. 661-672, définissait la position que, sans quitter l'Église, il entendait garder à l'endroit de ses censures. Privé des sacrements à la date du 22 octobre, il ne cessa plus d'afficher cette attitude de pieuse insoumission et de l'entretenir par tous les moyens chez ceux qui l'adoptaient ailleurs.

Son activité publique était considérable. Outre maints articles de revue, il publiait, en réponse au cardinal Mercier, une apologie du modernisme, intitulée *Mediævalism*, Londres, 1908, que soutenait une vive critique de l'absolutisme pontifical. Un nouvel exposé de ses vues religieuses était déjà prêt pour l'impression, lorsqu'il mourut le 15 juillet 1909. Ces *novissima verba* parurent en novembre sous le titre de *Christianity at the cross-roads* (*Le christianisme à la croisée des chemins*). On y trouve le parfait programme d'un individualisme mystique de plus en plus détaché des dogmes et des rites.

Il faut ajouter qu'en tout cela G. Tyrrell avait toujours conservé l'appui de Fr. von Hügel, qui ne devait se raviser que beaucoup plus tard. A l'un et à l'autre, l'élite intellectuelle du catholicisme anglais a dû de connaître un malaise qui fut parfois funeste à quelques anciens convertis.

En Italie, le modernisme jetait feu et flamme avec ostentation. Sans doute S. Minocchi abandonnait l'Église avec éclat, dès le début de 1908, et R. Murri, après une soumission momentanée, finissait par encourir l'excommunication le 22 mars 1909. Mais d'autres restaient fidèles à la méthode d'insurrection intérieure. Dès le 28 octobre 1907, paraissait à Rome une réponse anonyme à l'encyclique qui s'intitulait fièrement : *Il programma dei modernisti*, et que sui-

vaient, en 1908, les *Lettere di un prete modernista*. Œuvres véhémentes, attribuées à Ern. Buonaiuti, qui unissaient le modernisme doctrinal le plus échevelé à d'étranges apocalypses démocratiques, où le socialisme devenait l'héritier de l'Évangile et tendait la main à l'Église pour la régénération spirituelle de l'humanité.

Les périodiques se multipliaient pour la propagation du modernisme plus ou moins élargi. Tandis que le *Rinnovamento* tenait toujours à Milan, ainsi qu'à Naples les *Battaglie d'oggi*, des feuilles de semblable esprit voyaient le jour à foison. Le groupe romain dont Ern. Buonaiuti était le secret animateur publiait en 1908 *Nova et Vetera*, que venait remplacer, l'année suivante, la *Cultura contemporanea*. R. Murri reprenait sa *Rivista di cultura*, qui, en 1910, faisait place au *Commento*. A sa *Cultura moderna* D. Battaini joignait une *Biblioteca del pensiero religioso moderno*. Toutes publications qui obtenaient quelque succès auprès des jeunes gens et inquiétaient parfois l'autorité.

Moins préparée à ce genre de révoltes, l'Allemagne eut pourtant, elle aussi, son accès de fièvre. Les milieux universitaires furent choqués dans leur libéralisme par le dispositif pratique annexé à l'encyclique *Pascendi*. Alb. Ehrhard s'en tint à des doléances modérées, *Internationale Wochenschrift*, 14 janvier 1908, t. II, col. 65-84, qui lui valurent seulement la perte de sa prélature. Mais J. Schnitzer, professeur à Munich, se montra si violent, *ibid.*, col. 129-140, qu'il fut frappé de suspense. Ce dont il profita pour rester en marge de l'Église et se livrer à une âpre propagande anti-romaine.

Au camp du *Reformkatholizismus*, Joseph Müller avait supprimé sa *Renaissance* à la fin de 1907. Mais, sous la direction de Th. Engert, bientôt remplacé par Ph. Funk, le *Zwanzigste Jahrhundert*, qui devint, en 1909, le *Neue Jahrhundert* (*Nouveau siècle*), s'intitulait : « Organe des modernistes allemands ». Avec le concours de la *Krausgesellschaft*, il servit de centre à un petit noyau d'opposants, chez qui le modernisme dogmatique s'alliait à une forte dose de nationalisme religieux.

c) *Action internationale*. — Entre ces divers foyers nationaux des rapports ne manquaient pas de s'établir, qui décuplaient l'énergie de chacun. Il n'y eut jamais, quoi qu'en aient dit certains publicistes, de ligue moderniste organisée; mais une coopération intellectuelle des plus intenses y suppléait.

Des traducteurs zélés assuraient aux productions du modernisme un rayonnement international. En France, la maison Nourry éditait le *Programma* des modernistes italiens, ainsi que les ouvrages successifs de G. Tyrrell. L'éditeur Diederichs d'Iéna remplissait régulièrement le même rôle en Allemagne. G. Tyrrell se chargeait lui-même de traduire en anglais le *Programma dei modernisti*, qui connut également une édition américaine, tandis que le Rév. Lilley portait son choix sur la brochure plus ancienne *Quello che vogliamo*. A Rome, se fondait pour ce genre de travail une *Società internazionale scientifico-religiosa*, qui resta sur le papier. Mais on eut du moins une version italienne du *Mediævalism* de G. Tyrrell, en attendant celle de *Christianity at the cross-roads*.

Les feuilles modernistes s'appliquaient à ravitailler leurs lecteurs de nouvelles plus ou moins exactes sur l'état du mouvement dans le monde entier. Celles qui voulaient mieux se poser affichaient ou promettaient une rédaction internationale. G. Tyrrell du moins collaborait au *Rinnovamento* et autres revues italiennes, que Fr. von Hügel soutenait également de son patronage et de ses fonds. En vue d'assurer plus efficacement ce service de liaison, une *Revue moderniste internationale* parut à Genève à partir de janvier 1910. Le cinquième « Congrès international du christianisme libre et du progrès religieux » (Berlin, 1910), puis le sixième (Paris, 1913) fournirent encore aux dirigeants du modernisme une occasion de s'affirmer, qu'ils ne manquèrent pas de saisir.

Par ces divers moyens, s'il n'était pas une puissance bien redoutable dans l'Église, le modernisme faisait tout le possible pour s'en donner l'air.

2. *Alliés du modernisme*. — Tout ce qu'il y avait au monde de forces anti-catholiques s'empressait d'ailleurs autour des dissidents pour suivre et favoriser leurs efforts.

a) *Contre l'Église*. — Par sa nature même, la condamnation du modernisme, beaucoup plus qu'autrefois celle du libéralisme, offrait aux ennemis de l'Église une matière à polémiques qu'ils se gardèrent de négliger. Sous Pie IX, il ne s'agissait que de problèmes politiques; Pie X permettait de reprendre abondamment la vieille antienne du conflit entre la science et la foi .

En Italie, la plupart des feuilles de gauche, dûment stylées, firent bon accueil aux documents pontificaux. Partout ailleurs, dans la presse irréligieuse ou seulement libérale, ce fut un concert de persiflages, qui prenait, suivant les cas, la forme de l'indignation, de la raillerie ou du triomphe satisfait. Il n'était pas de journaliste qui ne s'éprît d'une soudaine ferveur pour la critique religieuse et ses représentants. Les plus modérés s'en tenaient à des chroniques discrètement tendancieuses, comme, par exemple, les articles réunis par Maurice Pernot dans *La politique de Pie X* (*1906-1910*), Paris, 1910 ; les plus lourds avaient au moins la ressource d'opposer à Léon XIII l'ignorante intransigeance du « pape paysan ». En France, ces polémiques se greffaient sur celles qu'engendrait la politique pontificale relative à la loi de Séparation des Églises et de l'État.

Dans les pays de religion mixte, les passions confessionnelles entretenaient un surcroît d'animosité. Pour quelques organes orthodoxes d'Allemagne ou d'Angleterre qui surent reconnaître le service rendu par Pie X à la cause commune du christianisme, les autres n'eurent pour lui qu'injures et quolibets. Les milieux conservateurs n'étaient pas toujours les moins sévères : tant il leur plaisait de justifier, à l'encontre du dogmatisme catholique, les droits du libre examen et d'établir l'impuissance de l'Église rivale à résoudre les difficultés actuelles du problème religieux.

b) *Pour le modernisme*. — Au lieu de cette attitude stérile autant qu'agressive, d'autres jugèrent plus élégant de prêter la main à cette entreprise de dissociation catholique, en l'entourant aussitôt de leurs sympathies et lui promettant le succès.

Des incroyants se donnèrent parfois le ridicule d'assumer ce rôle de protecteurs et de prophètes. En Italie, les rédacteurs du *Cœnobium*, organe de jeunes philosophes idéalistes, l'historien anticlérical Labanca, le philosophe positiviste G. Prezzolini encourageaient à qui mieux mieux les espérances du modernisme militant, et l'ouvrage posthume de G. Tyrrell trouvait un traducteur, A. Cervesato, dont la *Nuova Antologia*, 16 février 1910, p. 671-686, insérait la lyrique préface. Chez nous, à la différence de Ch. Guignebert qui dénonçait la caducité de la tentative moderniste non sans y prendre quelque intérêt, voir *Modernisme et tradition catholique en France*, Paris, 1908, Sal. Reinach, *Revue archéologique*, décembre 1907, p. 457, croyait devoir adresser à ses dirigeants la promesse de l'Évangile : *Nolite timere, pusillus grex*.

Mais c'étaient surtout les protestants libéraux qui aimaient se faire les auxiliaires officieux du modernisme. P. Sabatier se montrait particulièrement actif. En plus des articles qu'il publiait dans les journaux et

revues à sa dévotion, il prononçait à Londres, en février-mars 1908, trois conférences d'un optimisme chaleureux sur le présent et l'avenir du modernisme, qui, éditées d'abord en anglais, allaient donner, l'année suivante, son volume : *Les modernistes*, Paris, 1909. A son exemple, le pasteur Raoul Gout entreprenait, dans la *Revue de théologie*, un panégyrique de G. Tyrrell en de longs articles qui devaient être bientôt tirés à part : *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910. La *Revue chrétienne* suivait tout au moins d'un œil attentif les actes qui jalonnaient la révolte d'A. Loisy.

A cette même époque, le Rév. Lilley réunissait en un volume : *Modernism*, Londres, 1908, les articles où il avait favorisé de son mieux le mouvement novateur. D'Amérique s'élevait la voix de Ch. A. Briggs, dans *North american review*, juin 1909, p. 877-889, pour montrer dans le modernisme un acheminement vers le « catholicisme futur ». Son sectarisme séculaire n'empêchait pas l'Allemagne de s'intéresser, elle aussi, aux destinées du modernisme, avec les chroniques de H. J. Holtzmann dans les *Protestantische Monatshefte*, 1908, t. XII, p. 41-74, 171-174, 369-385, puis avec les notices plus développées et non moins sympathiques de K. Holl, *Modernismus*, Tubingue, 1908, et de J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tubingue, 1909.

De cette rumeur favorable le modernisme ne pouvait, sans nul doute, que retirer un surcroît d'importance et tout au moins une illusion de vitalité.

2° *Défense catholique*. — Nonobstant cette résistance du modernisme, longtemps encore Rome ne ferait que se tenir sur ses positions antérieures, se contentant de censurer les ouvrages les plus hardis ou les personnes trop compromises, et collaborant avec l'épiscopat à l'application des mesures prévues par l'encyclique *Pascendi*. Dans l'intervalle, c'est à l'initiative privée que revenait, devant l'opinion surexcitée ou prévenue, le soin de faire face à l'assaut.

1. *Réfutation théologique du modernisme doctrinal*. — Depuis que les actes de Pie X avaient révélé au monde catholique l'existence et la gravité du système moderniste, l'obligation se faisait sentir de justifier cette haute intervention en faisant connaître les diverses formes et en dénonçant la malice de l'erreur nouvelle. En vue de cette apologétique, facile désormais autant que nécessaire, sans toujours se souvenir qu'ils n'avaient auparavant rien su voir du danger, les ouvriers bénévoles affluèrent de toutes parts.

Puisque la grande presse témoignait au modernisme et aux modernistes un intérêt momentané, il fallut recourir également à ses services, soit pour satisfaire la légitime curiosité des catholiques, soit pour contrebattre les attaques de leurs adversaires. Un peu plus tard, on pensa aux articles de fond : toutes les revues théologiques se piquèrent d'avoir le leur. Chez les protestants, la même feuille eut parfois assez de libéralisme, comme, en Angleterre, le *Hibbert Journal*, pour faire entendre à ses lecteurs le pour et le contre sur la question. En même temps, des conférences ou des brochures populaires tendaient à initier les simples chrétiens à ces problèmes imprévus. L'Italie surtout eut en quelques mois une littérature anti-moderniste des plus abondantes, que vinrent encore enrichir les traductions des meilleurs ouvrages étrangers.

Avec bien des œuvres de pure polémique ou de médiocre vulgarisation, cette controverse improvisée fit naître quelques études doctrinales. En France, quatre théologiens de la Compagnie de Jésus : A. Durand, L. de Grandmaison, St. Harent, M. Chossat, s'unirent pour commenter, dans les colonnes de l'*Univers*, le décret *Lamentabili*, dont M. Lepin expliquait en particulier, dans *La Croix*, les propositions christologiques. Deux commentaires plus étendus parurent à peu d'intervalle en langue allemande : Fr. Heiner, *Der neue Syllabus Pius X*, Mayence, 1907; A. Michelitsch, *Der neue Syllabus*, Graz et Vienne, 1908. La philosophie et la théologie modernistes firent également l'objet de plusieurs réfutations, qui se tenaient, d'ordinaire, dans les cadres tracés par l'encyclique *Pascendi*. Une forte synthèse du système, de ses origines et de ses positions ruineuses pour la foi, fut écrite par le cardinal Mercier, *Le modernisme*, Bruxelles, 1908. Mais, d'une manière générale, cette littérature n'a guère survécu aux circonstances qui l'on fait naître.

Il n'était pas de meilleure réponse au modernisme que de reprendre dans l'esprit de l'Église les problèmes par lui soulevés et si désastreusement résolus. Ce fut l'objet des études théologiques, historiques, exégétiques auxquelles ne cessèrent de s'adonner, avec une ardeur accrue par la lutte, les Instituts catholiques et l'École biblique de Jérusalem. Toute la bibliographie de l'époque serait à citer ici : jusqu'en ces années difficiles, l'histoire de la science ecclésiastique est toute à son honneur.

2. *Révélation du modernisme masqué*. — Au milieu de ces controverses doctrinales, la critique historique allait démasquer subitement une autre variété du modernisme français.

Depuis les *Souvenirs d'Assise*, « A. Firmin » et « Ernest Engels », la tactique des écrits anonymes ou pseudonymes était courante chez les novateurs. Ordinairement les véritables auteurs n'avaient pas tardé à se faire connaître; mais la personnalité de quelques autres restait enveloppée d'un impénétrable secret. C'était le cas pour deux personnages déjà signalés, qui, au cours des dernières années de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, y avaient abordé l'histoire des dogmes chrétiens dans un esprit notoirement rationaliste, savoir « Antoine Dupin » pour le dogme trinitaire et « Guillaume Herzog » pour la mariologie. Travaux peu accessibles au grand public, bien que vulgarisés l'un et l'autre en brochure, mais qui avaient ému la hiérarchie et dont l'origine ne laissait pas d'intriguer les professionnels.

La question en était là lorsque deux articles successifs, parus dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* en mars et avril 1908, vinrent tout à coup soulever un coin du masque. Appuyé sur la critique des sources, la ressemblance du style et des idées directrices, L. Saltet y établissait, non seulement l'identité des deux pseudonymes, mais leur commune dépendance par rapport aux ouvrages d'un prêtre qui occupait une situation importante dans la science catholique, après avoir été dès la première heure le collaborateur d'A. Loisy pour l'histoire des dogmes : J. Turmel.

Ce réquisitoire fit sensation. Le plagiat d' « Herzog-Dupin », était indéniable; mais comment la réputation de l'auteur plagié n'en aurait-elle pas été atteinte? En dehors de la *Revue du clergé français*, qui assuma la défense de son collaborateur, la presse catholique de tous les pays fut d'accord pour estimer que la responsabilité de J. Turmel était en jeu. Tout en refusant de s'expliquer sur le fond et protestant de son loyalisme catholique, celui-ci reconnaissait, dans sa déclaration à l'archevêque de Rennes, en date du 13 mai, que le faussaire avait fait des emprunts, soit à ses livres, soit à ses manuscrits. Voir le dossier de la controverse dans L. Saltet, *La question Herzog-Dupin*, Toulouse et Paris, 1908.

Il n'y eut pas à l'affaire d'autres suites. Mais les principaux ouvrages de J. Turmel furent mis à l'Index, tandis que la gravité des faits allégués et des aveux obtenus ne pouvait pas ne pas laisser le sentiment pénible, que certains masques recélaient de troublantes compromissions.

3. *Exploitation polémique du modernisme.* — Par malheur, ce tableau de la défense catholique allait avoir son ombre dans tout un déchaînement de polémiques, où la réfutation des erreurs modernistes ne servait plus que de prétexte à l'explosion des préjugés individuels ou des intérêts de parti.

C'est ainsi que le modernisme condamné par l'Église devint un genre dont se multiplièrent à l'envi les espèces. Il y eut le modernisme ascétique avec la *Civiltà cattolica* et d'autres, le modernisme social et sociologique avec J. Fontaine, le modernisme littéraire avec le Suisse G. Decurtins, le modernisme politique avec les adversaires du ralliement français ou du Centre allemand. Au modernisme proprement dit vint s'ajouter le « semi-modernisme » et aux modernistes les « modernisants ». Et comme à ces diverses formes de l'erreur moderne il fallait opposer un programme positif, on inventa l'intégrisme. Toutes catégories qui, avec les idées, permettaient de censurer à plaisir les personnes et les groupes.

Pour mener plus efficacement cette guerre au modernisme ainsi entendu, une presse de combat fut instituée, qu'inspirait et ravitaillait l'officieuse *Corrispondenza Romana* du prélat U. Benigni. Innombrables en Italie, ces feuilles antimodernistes ne manquaient pas en Allemgane et en Autriche. Les plus puissantes étaient chez nous la *Critique du libéralisme* et la *Foi catholique*, que dirigeaient respectivement les deux anciens jésuites Em. Barbier et B. Gaudeau, la *Vigie* qui servait de tribune au prêtre P. Boulin, sous le nom de « Roger Duguet ». Aux uns et autres l'*Action Française* prêtait un concours qui n'avait rien de désintéressé. Une association secrète, dénommée *Sodalitium pianum* et déguisée cryptographiquement en « La Sapinière », unissait entre eux les « intégristes » des divers pays.

De cette polémique funeste ce ne sont pas seulement les exagérations doctrinales, mais les dénonciations personnelles qui firent le plus souvent les frais. Le plus clair résultat de ces odieuses et déplorables campagnes fut d'affoler l'opinion, et parfois même la hiérarchie par le spectre de périls imaginaires, de porter les esprits aux extrêmes, de jeter, en définitive, la suspicion sur les plus loyaux serviteurs de l'Église, et par là de rendre plus difficile la tâche déjà dure de ceux qui s'appliquaient à combattre utilement le modernisme sur son véritable terrain.

VI. Fin du modernisme. — En dépit de ses résistances et de la confusion qui régnait trop souvent parmi ses adversaires ou prétendus tels, le modernisme n'en était pas moins voué à une prompte disparition.

1° *Premiers signes de décadence.* — Quelles que fussent les prétentions ou les illusions du parti réfractaire, pour qui connaît la puissance de la discipline catholique, il n'était pas douteux que les anathèmes de l'Église ne dussent être pour le modernisme le coup de la mort. C'est ce que les événements allaient bientôt vérifier.

1. *Faits.* — Devant la condamnation solennelle du modernisme, il était à prévoir que les adeptes de bonne foi qui constituaient la masse de ses recrues ne tarderaient pas à se ressaisir, tandis que les plus obstinés de ses chefs devraient s'annuler par le silence ou se discréditer par la révolte. Commencée dès le premier jour, cette dislocation des effectifs ne fit que se précipiter dans la suite.

En sortant de l'Église, A. Loisy en France, S. Minocchi et R. Murri en Italie, montraient qu'ils avaient depuis longtemps cessé de lui appartenir de cœur. Seul G. Tyrrell poursuivait la paradoxale tentative de réformer l'Église en résistant aux décisions de ses chefs. Attitude d'insoumis qui lui enlevait tout crédit sur les croyants et à laquelle, au surplus, la mort vint brusquement mettre un terme. De petits groupes clandestins ou des pamphlets anonymes ne pouvaient évidemment suppléer à cette carence des chefs.

Aussi les organes de la presse religieuse qui avaient accordé leur confiance à ses auteurs tant qu'ils les avaient crus sincèrement catholiques, s'empressèrent-ils de rompre avec eux toute solidarité. Les plus compromis, quand ils ne renonçaient pas à la lutte, ne réussissaient pas à la soutenir longtemps. C'est ainsi que *Demain* cessait de paraître dès la publication du décret *Lamentabili*. En Italie, le *Rinnovamento* ne se maintenait que jusqu'à la fin de 1909; *Nova et vetera* n'atteignait pas le quatrième trimestre de 1908. Les feuilles d'inspiration analogue furent à peine moins éphémères, et la *Revue moderniste internationale* elle-même était à bout de souffle dès la troisième année de son existence.

Pour tout observateur attentif, cet ensemble de faits signifiait une évidente débâcle, que ni la persistance autour du *neue Jahrhundert* d'un modernisme fortement germanisé, ni le succès de scandale fait aux manifestes antipontificaux du premier jour, moins encore les prophéties optimistes de P. Sabatier ou les cris d'alarme jetés à tort et à travers par les « intégristes » ne pouvaient dissimuler.

2. *Témoignages du dedans et du dehors.* — Aussi bien les yeux clairvoyants ne manquaient-ils pas de s'ouvrir à la réalité.

Dès le début de 1908, G. Prezzolini, *Cos'è il modernismo*, p. 36-38, marquait durement aux modernistes italiens que leur rôle était terminé. Un an et demi après, A. Loisy croyait pouvoir parler de tous comme de « morts ». *Revue critique*, 21 octobre 1909, t. LXVIII, p. 267. Vers la même époque, après avoir redressé les chiffres fantastiques de Sal. Reinach, qui évaluait à 15 000 le nombre des modernistes dans le clergé français, l'auteur ajoutait : « Je me garderai de préjuger ce que deviendra le modernisme; ce que je crois voir pour le moment est qu'il est en pleine déroute et ne me semble même pas difficile à anéantir. » *Revue historique*, novembre 1909, t. CII, p. 307-308. Quelques mois plus tard, un jeune publiciste protestant, G. Riou, obtenait un vif succès de presse en dressant dans la *Revue* (ancienne *Revue des revues*), 15 juillet 1910, t. LXXXVIII, p. 145-157, « le bilan du modernisme », qui se soldait par un constat de faillite.

Cette impression mélancolique ne laissait pas de s'imposer, dès ce moment, au plus acharné des modernistes militants : G. Tyrrell. « Je crains, écrivait-il à un confident romain, le 24 août 1908, que nous ne soyons obligés de reconnaître que l'intérêt suscité par la nouveauté de l'insurrection moderniste s'est affaibli, et que le public commence par s'en fatiguer quelque peu... Quand je regarde autour de moi,... je suis amené à penser que cette vague de résistance moderniste est au bout de ses forces et a donné tout ce qu'elle pouvait donner pour le moment... Il nous faut attendre le jour où, grâce à un travail silencieux et secret, nous aurons gagné une bien plus grande proportion de l'armée de l'Église à la cause de la liberté. » Lettre citée par E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, p. 148-149, et, en partie seulement, dans *G. Tyrrell's letters*, p. 117-118.

Tout dès lors s'accordait à dénoncer la défaite du modernisme, et ce n'est pas sans raison que Pie X pouvait faire frapper, à l'occasion de la fête des saints apôtres Pierre et Paul (29 juin 1908), une médaille qui le représentait écrasant cette erreur, figurée par une hydre symbolique, à la face de l'univers.

2° *Nouvelle intervention de l'Église.* — Cependant un acte nouveau parut s'imposer : ce fut le serment anti-moderniste, ordonné par la *motu proprio* « *Sacro-*

rum antistitum », à la date du 1er septembre 1910.

1. *Objet.* — Un bref exposé de la situation religieuse faisait connaître les motifs propres à justifier un surcroît de précautions. Le pape y déplorait la persistance du modernisme dans l'Église et son organisation « en une ligue clandestine », dont les adeptes s'efforçaient d'infuser... dans les veines de la société chrétienne le venin de leurs opinions « en publiant des livres et des journaux sans nom d'auteur ou sous des noms mensongers ». Propagande due à des prêtres, « qui abusent de leur ministère pour tendre aux imprudents un hameçon revêtu d'une pâture empoisonnée », et qui sévissait en particulier « dans cette partie du champ divin dont il y avait lieu d'attendre les fruits les plus abondants », c'est-à-dire, sans nul doute, auprès des jeunes clercs.

Pour remédier à cette recrudescence du mal, le pape rappelait d'abord aux évêques les dispositions édictées par l'encyclique *Pascendi*. A quoi il ajoutait en premier lieu quelques règles nouvelles sur la discipline des séminaires. On y devait développer la science, mais selon l'esprit de l'Église. C'est pourquoi tous les journaux et revues en seraient éliminés. Afin de parer au péril du modernisme, les professeurs seraient tenus de soumettre d'avance à leurs Ordinaires le texte de leur cours, ou les thèses qu'ils se proposaient de soutenir et leur enseignement serait rigoureusement contrôlé.

Mais ces menues ordonnances n'étaient qu'un prélude : le *motu proprio* se terminait par la création d'un serment spécial contre le modernisme. Une première partie imposait d'accepter la « démonstration » rationnelle de l'existence de Dieu, la valeur probante des motifs de crédibilité, l'institution de l'Église par le Christ au cours de sa carrière terrestre, l'immutabilité des dogmes, le caractère intellectuel de la foi. Les principes émis au concile du Vatican y étaient repris et appliqués aux erreurs du jour. Dans la deuxième partie, le serment se référait spécialement aux actes de Pie X contre le modernisme. A l'encontre de ceux qui voudraient mettre le dogme en opposition avec l'histoire et dédoubler, en conséquence, le catholique instruit en deux personnages : le croyant et le critique, il intimait l'obligation d'interpréter l'Écriture ainsi que les Pères, à la lumière des enseignements de l'Église et de respecter le caractère divin de la tradition.

Ce serment devait être prêté et signé une première fois par tous les prêtres ayant charge d'âmes. Dans la suite, il serait imposé de même à tous les clercs avant de recevoir les ordres sacrés, à tous les professeurs au début de leur enseignement, à tous les curés, dignitaires ecclésiastiques ou supérieurs religieux au moment de leur entrée en fonctions.

2. *Résultats.* — Un peu partout ce *motu proprio* servit de prétexte à une nouvelle agitation. Tandis que l'opinion profane s'élevait contre cette nouvelle entreprise des pouvoirs ecclésiastiques sur la liberté de ses sujets, les modernistes criaient à l'oppression des consciences, à l'asservissement du travail scientifique, et s'efforçaient de créer un mouvement d'opposition contre le serment prescrit.

En France, une lettre anonyme fut communiquée à la presse, comme émanant d'un groupe de prêtres, où l'on préconisait la soumission extérieure et le silence respectueux. Geste vain qui déguisait une capitulation. L'attitude des journaux modernistes italiens fut à peu près semblable. En Angleterre, il y eut au moins une révolte publique : celle de Miss Petre, la confidente et l'héritière de G. Tyrrell, que soutenait en la circonstance la fidèle sympathie de Fr. von Hügel. Voir *Selected letters*, p. 182-183. Une lettre publique au *Times*, en date du 2 novembre 1910, donnait les motifs de ce refus, mais ne semble pas avoir trouvé beaucoup d'échos.

C'est en Allemagne que se produisit la tempête la plus grave. Le *Neue Jahrhundert* menait une vive campagne contre la soumission et, pour venir en aide aux réfractaires, ouvrait une souscription qui atteignit 25 000 Mk. Deux prêtres, Th. Engert et Fr. Wieland, se distinguèrent par des brochures particulièrement enflammées. Les universitaires protestants s'indignaient de la servitude infligée par l'Église à son corps professoral, et leurs collègues catholiques ne laissaient pas de redouter une certaine *diminutio capitis*. Il n'est pas jusqu'aux chefs de gouvernement qui ne fussent assaillis d'interpellations sur cet empiétement de l'autorité ecclésiastique. Documents dans M. Erzberger, *Der Modernisteneid*, Berlin, 1911, et O. Frank, *Deutschland und die Modernistenbewegung*, Wiesbaden, 1911.

A cet accès de germanisme les catholiques répondirent par des brochures apologétiques, où le serment était remis sous son vrai jour. Les chancelleries sollicitées d'intervenir eurent le bon sens de ne pas vouloir greffer un incident diplomatique sur une question de pure discipline religieuse. Entre temps, à la demande des évêques allemands, le pape finit par accorder, par lettres du 31 décembre 1910 et 13 février 1911, dispense du serment aux professeurs qui n'exerceraient par ailleurs aucun ministère spirituel. Beaucoup profitèrent de cette autorisation, tandis que d'autres, immédiatement ou à la longue, préféraient s'astreindre au droit commun.

Toute cette agitation fut d'ailleurs aussi stérile qu'elle avait été bruyante. Deux douzaines de prêtres tout au plus refusèrent le serment, dont quelques-uns pour passer au service de la Réforme ou du vieux-catholicisme. Il y en eut à peine autant dans le reste de l'Église. Dans l'ensemble, le clergé catholique se prêta de bon cœur ou se soumit avec courage à l'acte officiel de loyalisme qui lui était demandé.

3° *Derniers épisodes.* — Avec le *motu proprio* du 1er septembre 1910 s'achève l'histoire extérieure du modernisme.

En effet, les plus intéressés s'accordent à reconnaître que le mouvement était dès lors bien fini. « Un coup d'œil jeté sur la catholicité, en 1911, huit ans après l'avènement de Pie X, a écrit A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, p. 385, suffisait pour constater que le souverain pontife y avait presque entièrement rétabli l'ordre théologique. Presque partout il avait réussi à écraser les novateurs. » Les quelques îlots de résistance qui pouvaient encore motiver ces légères restrictions n'allaient pas tarder à disparaître à leur tour, puisque la *Revue moderniste internationale* achevait de s'éteindre en juin 1912, et que le *Neue Jahrhundert* lui-même décidait d'abdiquer son modernisme, au demeurant très spécial, à la fin de 1914.

Aussi bien les derniers actes de Pie X qui parurent encore, directement ou indirectement, viser le modernisme n'avaient-ils plus qu'un caractère rétrospectif. Les plus remarqués furent la mise à l'Index qui atteignit, le 22 janvier 1912, l'*Histoire ancienne de l'Église* par L. Duchesne, et celle qui vint frapper, le 5 mai 1913, la collection tout entière des *Annales de philosophie chrétienne* depuis 1905.

Cette liquidation se prolongea davantage en Italie, où l'on parut craindre parfois quelque réveil de l'incendie mal éteint. Diverses revues où le modernisme s'essayait à renaître furent successivement condamnées : savoir, le 26 mai 1916, la *Rivista di scienza delle religioni*, qui venait de naître l'année même ; puis, le 12 janvier 1921, *Religio* de N. Turchi, ainsi que la *Rivista trimestriale di studi filosofici e religiosi*, dirigée par A. Bonucci. Toutes ces feuilles étaient plus ou

moins inspirées par Ern. Buonaiuti, qui multipliait lui-même les publications de même tendance. Après diverses censures au cours des années 1921, 1924 et 1925, ce dernier champion du modernisme finit par être lui-même frappé d'excommunication majeure le 25 janvier 1926.

Il ne s'agissait là que de tardives survivances. Depuis longtemps, l'ensemble de l'opinion catholique se montre inattentive, non seulement aux subtiles sollicitations du modernisme, mais aux préoccupations intellectuelles dont celui-ci était né. Après les censures de Pie X, qui, les premières, rompirent le charme et découvrirent le danger, ce résultat est dû pour une bonne part aux événements de la guerre, qui détournèrent les intelligences vers un autre genre de questions. Le blâme adressé par Benoît XV, dès son avènement, aux excès de l'intégrisme et les récentes condamnations portées par Pie XI contre l'*Action Française*, ont également contribué à rétablir un équilibre qui ne peut manquer d'être favorable à la pacification des esprits et des cœurs.

Conclusion. — Voilà pourquoi il semble permis de dire sans témérité que la phase du modernisme aigu est maintenant close, et qu'une nouvelle poussée dans ce sens n'est guère conforme aux vraisemblances de l'histoire. Consulter L. de Grandmaison, *Une nouvelle crise moderniste est-elle possible?* dans *Études*, 20 septembre 1923, t. CLXXVI, p. 641-657. Quand elles ne signifient pas seulement un appel à ce légitime progrès qui fut et sera toujours dans la tradition de l'Église, les prédictions contraires des modernistes impénitents d'hier ou d'aujourd'hui sont trop intéressées, pour être prises au sérieux ou trop profondément révolutionnaires pour avoir la moindre chance de s'accomplir.

Du modernisme il ne subsiste guère en ce moment, au regard de l'observateur, que le souvenir plus ou moins obscurci d'une crise doctrinale depuis longtemps conjurée. Seuls les documents ecclésiastiques auxquels elle donna naissance, en lui assurant une place dans les cadres de l'enseignement théologique, la rappellent à l'attention distraite des nouvelles générations.

Il reste néanmoins que le mouvement moderniste a pu se produire, troubler l'opinion catholique pendant les premières années du siècle, déterminer un courant qui menaça les œuvres vives du christianisme traditionnel, et découvrir ou causer la ruine de la foi dans un certain nombre d'âmes. Un fait aussi grave ne peut pas ne pas comporter quelques leçons.

Sans doute faut-il tenir grand compte des facteurs accidentels qui, en égarant la bonne foi de plusieurs croyants sincères, contribuèrent à développer une crise dont le germe réel était ailleurs. A cet égard, l'intervention énergique de Pie X eut tôt fait de ramener l'ordre, et rien ne laisse prévoir que le fruit en doive être perdu de longtemps. Mais, dans son principe essentiel, le modernisme est né du besoin d'adapter la doctrine de l'Église aux conditions nouvelles que les résultats de la critique imposent désormais aux intelligences cultivées. C'est la forme actuelle que la philosophie religieuse, l'exégèse biblique et l'histoire des dogmes donnent au vieux problème toujours renaissant de l'accord entre la raison et la foi.

En condamnant les erreurs extrêmes du modernisme, le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* ont marqué pour l'avenir les points limites qu'un catholique ne saurait dépasser. Mais le désaveu officiellement infligé à des solutions notoirement unestes, entraîne par lui-même l'obligation de leur en substituer une plus adéquate. Aux philosophes, historiens et théologiens catholiques, incombe maintenant cette tâche dans leur domaine respectif, si, non contents de réfuter le modernisme, ils ont à cœur d'en prévenir efficacement le retour.

Une littérature considérable s'est déjà développée autour du modernisme, dont on ne peut signaler ici que les produits les plus utiles ou les plus saillants.

I. Sources. — 1° *D'ordre doctrinal.* — Pour connaître les doctrines du modernisme, le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* sont le point de départ tout indiqué. Texte complet dans les actes de Pie X, ainsi que dans A. Vermeersch, *De modernismo*, Bruges et Paris, 1910; les parties doctrinales en sont reproduites dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2001-2065, 2075-2109. On les éclairera par les publications antérieures d'A. Loisy, de G. Tyrrell et autres, relevées en leur place au cours de cet article, puis par les divers manifestes qui ont suivi la condamnation du modernisme : A Loisy, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis »*, Ceffonds, 1908; Catholici, *Lendemains d'encyclique*, Paris, 1908; *Il programma dei modernisti*, Rome, 1907; G. Tyrrell, *Mediævalism*, Londres, 1908; *Christianity at the cross-roads* (œuvre posthume), Londres, 1909. Ces divers ouvrages étrangers ont été, dès l'époque, tous traduits en français.

A titre comparatif, on consultera les œuvres les plus caractéristiques du modernisme protestant : Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897; *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit* (œuvre posthume), Paris, 1904; Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, trad. fr., Paris, 1902 et 1904; R.-J. Campbell, *The new theology*, Londres, 1907, trad. fr., Paris, 1909; H. D. A. Major, *English modernism. Its origin, methods, aims*, Cambridge, 1927.

2° *D'ordre biographique.* — Sur ces doctrines abstraites le témoignage des personnalités, plus ou moins mêlées au mouvement, jette le complément d'un jour concret.

1. *Témoins du dedans.*— A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, Ceffonds, 1908; *Choses passées*, Paris, 1913; A. Houtin, *Un prêtre symboliste : Marcel Hébert*, Paris, 1925; *Une vie de prêtre : Mon expérience*, Paris, 1926; R. Gout (protestant), *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910; Miss M. D. Petre, *Autobiography and life of George Tyrrell*, Londres, 1910; *G. Tyrrell's letters*, Londres, 1920; Fr. von Hügel, *Selected letters*, avec notice biographique par B. Holland, Londres, 1927.

2. *Témoins du dehors.* — P. Sabatier, *Les modernistes*, Paris, 1909; A.-L. Lilley, *Modernism. A record and review*, Londres, 1908; G. Prezzolini, *Il cattolicismo rosso*, Naples, 1908; *Cos'é il modernismo*, Milan, 1908.

II. Travaux. — 1° *Études théologiques.* —Un groupe de théologiens, *Le décret du Saint-Office*, Paris, 1907; J. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, Paris, 1908 (ces deux travaux, augmentés d'une étude nouvelle sur le modernisme philosophique par A. Farges, forment l'article *Modernisme*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 592-695); B. Gaudeau, *Les erreurs du modernisme* (conférences données à l'Institut catholique de Paris et publiées dans la *Foi catholique*, 1908-1910); Cardinal Mercier, *Le modernisme*, Bruxelles, 1908; J. Bourchany, L. Périer et J. Tixeront, *Conférences apologétiques*, Paris, 1910.

En langue étrangère peuvent être mis à profit : Fr. Heiner, *Der neue Syllabus Pius X*, Mayence, 1907; A. Michelitsch, *Der neue Syllabus* (ou, suivant les indications plus complètes du titre intérieur, *Der biblisch-dogmatische « Syllabus » Pius X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus*), Graz et Vienne, 1908; E. Rosa, *L'enciclica « Pascendi » e il modernismo*, Rome, 1909; J. Rickaby, *The modernist*, Londres, 1908; J. Godrycz, *The doctrine of modernism and his refutation*, Philadelphie, 1908; A. Gisler, *Der Modernismus*, Einsiedeln et Cologne, 1912; J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fribourg-en-B., 1912.

2° *Études historiques.* — Toutes les revues de l'époque, surtout après la promulgation des documents pontificaux, ont publié des chroniques du mouvement moderniste, mais généralement trop rapides pour être de valeur durable. Les travaux plus récents, qui prétendent au titre d'histoire, sont eux-mêmes forcément influencés par les convictions personnelles de leurs auteurs.

1. *Chez les non-catholiques.*—K. Holl, *Der Modernismus*, Tubingue, 1908; J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tubingue, 1909; A. Houtin, *Histoire du*

modernisme catholique, Paris, 1913, mais déjà connu et recensé en 1912.

2. *Chez les modernistes.* — J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus*, dans *Zeitschrift für Politik*, 1912, t. v, p. 1-218 (le petit volume de même titre publié par l'auteur, Berlin-Schöneberg, 1912, n'est qu'un bref résumé du précédent, suivi d'une anthologie de textes modernistes ou censés tels); M. D. Petre, *Modernism. Its failure and his fruits*, Londres, 1918; Ern. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, trad. René Monnol, Paris, 1927. Plaidoyers diversement tendancieux et dont même les renseignements de fait ne méritent guère confiance, en dehors de ce qui regarde la situation dans leurs pays respectifs.

3. *Chez les catholiques.* — F. Mourret, *La crise moderniste*, dans *Revue apologétique*, 1922-1923, t. xxxv, p. 5-23, 77-93, 145-152, 287-296, 412-419, 530-543, 601-609, 665-673; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1929 (où l'on trouvera l'explication et la preuve documentaire des conclusions sommairement formulées ici). J. Rivière.

1. MODESTE DE JÉRUSALEM, patriarche de cette ville en 630. — Higoumène du monastère de Saint-Théodose, proche de Jérusalem, Modeste joua un rôle considérable lors de la terrible invasion perse de 614. C'est lui qui, sur l'ordre du patriarche Zacharie, part à Jéricho alerter la garnison byzantine, laquelle d'ailleurs ne put empêcher la prise de Jérusalem. On sait combien douloureuse fut cette catastrophe, le nombre considérable des victimes, la captivité de Zacharie et d'un bon nombre des survivants, l'enlèvement de la sainte croix, la destruction par l'incendie de tous les sanctuaires de la Ville sainte C'est devant ces ruines que se trouva Modeste après le départ des longues caravanes de prisonniers. Représentant du patriarche, qui avait été emmené par les vainqueurs, il entreprit courageusement de relever la ville dévastée. Nouveau Zorobabel, il se mit à l'œuvre sans retard, demandant de l'argent à Tibériade, à Tyr, à Damas, à Alexandrie, dont le patriarche saint Jean l'Aumônier se montra d'une générosité sans exemple. C'est ainsi que Modeste put reconstruire et la grande église de la Résurrection et l'Éléona, et la Sainte-Sion. Quand, le 21 mars 630, Héraclius, enfin vainqueur des Perses, rapporta en triomphe à Jérusalem la sainte croix reconquise, la Ville sainte, grâce aux efforts de Modeste, avait retrouvé une partie de son ancienne splendeur. Sur les dires de Théophane on admettait, jusqu'à présent, que le patriarche Zacharie serait revenu avec Héraclius. Les PP. Vincent et Abel accordent la préférence à un autre récit des événements. D'après celui-ci, « Zacharie est mort en captivité, et Héraclius lui donne Modeste comme successeur à son arrivée dans la Ville sainte, qui est datée de 630. L'empereur emmène ensuite le nouveau patriarche à Damas pour y recevoir l'argent du fisc de la Syrie et de la Palestine. Celui-ci meurt au cours d'un voyage entrepris pour les besoins de son œuvre à Sôzen sur les frontières de la Palestine... Son corps ramené à Jérusalem est enseveli au Martyrium. » Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 930. La mémoire de Modeste est célébrée le 17 décembre. Il y aurait eu après lui une vacance de 6 années, et Sophrone ne serait monté sur le trône patriarcal qu'en 636.

Photius a eu entre les mains trois discours de Modeste, *Biblioth.*, *cod.* 275, *P. G.*, t. CIV, col. 275. Il donne de courts extraits de deux d'entre eux, l'un sur les Myrophores, c'est-à-dire sur les saintes femmes qui vinrent au sépulcre le matin de Pâques pour oindre le corps du Seigneur, l'autre sur l'Hypapanté, c'est-à-dire la présentation de Jésus au temple. Le premier se fait l'écho d'une tradition suivant laquelle Marie-Madeleine (évidemment distincte de la pécheresse convertie de Luc., VII, 36 sq.) se serait, après la mort de Marie, mère de Jésus, retirée avec Jean à Éphèse, où elle aurait subi le martyre.

Photius signale aussi, mais sans en rien rapporter, un sermon de Modeste sur la dormition de la sainte Vierge. Ce discours s'est conservé et a été publié, en 1760, par Michel-Ange Giacomelli, avec une traduction latine et des notes. Reproduit dans *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2377-3312. Il témoigne de la croyance à l'assomption corporelle de Marie, voir surtout col. 3281, 13293, et 3300 A, et, pour ce qui est des circonstances matérielles de l'événement, semble dépendre des récits légendaires qui se sont concrétisés dans les divers apocryphes relatifs à ce sujet. Il faut ajouter que l'orateur est très réservé dans cette utilisation.

La chaîne sur les Psaumes du *Cod. Taurin.* 342, renferme, fol. 207, 208 v°, 209 v°, 216, 246 v°, un certain nombre de textes attribués, à tort ou à raison, à notre auteur.

Les diverses sources historiques sont mentionnées et étudiées dans Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1926, voir table alphabétique.

Il existe une Ἄθλησις τοῦ ἁγίου Μοδέστου, publiée par Ch. Loparev, dans ses *Denkmäler des alten Schrifttums*, fasc. 91, Pétersbourg, 1892, p. 15-55, qui est purement légendaire. Cf. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e édit., p. 164 sq.

É. Amann.

2. MODESTE DE SAINT-AMABLE, carme déchaussé français, théologien et auteur ascétique du XVIIe siècle, né à Riom (Puy-de-Dôme). Professeur d'abord de philosophie et de théologie dans la province d'Aquitaine de son ordre, il fut ensuite prieur des couvents de Clermont-Ferrand et de Riom et définiteur provincial. Mgr d'Arbouze, évêque de Clermont-Ferrand, avait la plus grande estime pour Modeste de Saint-Amable; aussi, malgré la vive résistance de l'humble religieux, le choisit-il comme son vicaire général. Modeste mourut au couvent de Clermont-Ferrand en 1684.

Ses œuvres sont : 1° *La monarchie sainte, historique, chronologique et généalogique de France, ou Les vies des Saints et Bien-Heureux qui sont sortis de la Tyge royale de France, composées en latin par le R. P. Dominique de Jésus, rel. C. D., traduites et enrichies par le R. P. Modeste de S.-Amable*, Clermont-Ferrand, 1670-1677, 2 vol. de 600-584 pages; 2° *L'idée du parfait inférieur, ou l'art d'obéir*, Clermont-Ferrand, 1671, in-4°; Avignon, 1845; Paris-Lyon, 1847, 3 vol. in-12; *ibid.*, 1858; 3° *L'idée du parfait supérieur ou l'art de commander*, Clermont-Ferrand, 1677, in-4°, Paris, 1679. 4° *Les trois devoirs d'un bon prêtre représentez selon les Règles des canons, des conciles, des SS. Pères, des théologiens et selon les exemples des plus vertueux ecclésiastiques*, Lyon, 1673, in-4°, *ibid.*, 1679, 3 vol. in-12. 5° *Quatre homélies pour tous les dimanches de l'année*, Clermont-Ferrand, 1679-1680, 3 vol. in-8°; 6° *Vie et sublimité de la doctrine du bienh. P. Jean de la Croix*, 3e édit,, *ibid.*, 1682. 7° *De la pauvreté et de la chasteté religieuse*, Lyon, 1684, in-4°. 8° *Theologia Thom.-Augustiniana seu carmelitana*, t. I, *De Deo uno*, Lyon, 1681, in-4°. Le t. II, *De Deo trino* était achevé à la mort de l'auteur, mais ne fut pas imprimé.

Martial-de-S.-Jean-Baptiste, C. D., *Bibliotheca scriptorum Carm. Exc.*, Bordeaux, 1730, p. 300-301, n. 52; Cosme de Villiers, C. C., *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 465, n. 178; Barthélemy de S. A.-Henri du S.-S., C. D., *Collectio scriptorum o. carm. exc.*, Savone, 1881, t. II, p. 49-50, n. 85; Hurter, S. J., *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 322.

P. Anastase-de-S.-Paul.

MŒHLER Jean-Adam, historien et théologien allemand (1786-1838). — I. Vie. II. Œuvres (col. 2050). III. Doctrine (col. 2056).

I. Vie. — « La vie de Mœhler fut courte et sans

incidents; on peut parler de tous les grands faits de l'époque, sans être conduit à nommer ce grand homme. » Goyau, *Moehler*, Paris, 1905, p. 9. Il naquit le 6 mai 1796, au village d'Igersheim, près de Mergentheim, en Wurtemberg; suivit avec succès d'abord les classes du gymnase de Mergentheim (1809-1813), puis celles du lycée d'Ellwangen (1813-1815), enfin (1815-1818), les cours de la faculté de théologie d'Ellwangen qui fut transférée à Tubingue en 1817 et incorporée à l'université wurtembergeoise; cf. Vermeil, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913, p. 24-25. Il y fut l'élève de Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser. Entré au séminaire de Rottenbourg le 1er novembre 1818, il fut ordonné prêtre le 18 septembre suivant. Après un an de ministère pastoral comme vicaire à Weil et à Riedlingen, il fut nommé répétiteur à l'école normale de Tubingue, où il demeura deux ans, « presque uniquement occupé de la lecture des classiques anciens, surtout des philosophes et des historiens grecs. » Reithmayer, art. *Möhler*, dans le *Dict. encyclopédique de la théol. cath.* de Wetzer et Welte, trad. Goschler, Paris, 1870, p. 166.

Le 8 septembre 1822, Mœhler était nommé comme *Privatdocent* à la chaire d'histoire ecclésiastique de la faculté de théologie catholique de Tubingue. « Il fut décidé qu'avant son entrée en fonctions, il ferait un voyage d'études à travers les universités allemandes. L'itinéraire à suivre passait par Wurzbourg, Bamberg, Iéna, Leipzig, Halle, Gœttingue, Berlin, Breslau, Prague, Vienne, Landshut et Munich.:. De Tubingue à Berlin, Möhler verra aux prises toutes les tendances qui, vers 1820, étaient en conflit dans la théologie protestante. De Berlin à Tubingue, il constatera la décadence et aussi l'essor naissant des universités catholiques. De là son désir ardent de hausser la théologie de sa confession au niveau de la science protestante. Son attention se portera de préférence sur les historiens, sur Planck à Gœttingue et Neander à Berlin. » Vermeil, *op. cit.*, p. 150. A Berlin, il fut aussi en relations suivies avec Marheineke et Schleiermacher; cf. Strœhlin, art. *Mœhler*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1880, p. 258. « Mon séjour à Berlin, dira plus tard Mœhler, doit être réputé le moment le plus décisif et le plus important de ma vie : ce qui, d'après les présomptions humaines, était de nature à détacher de la cause catholique mon esprit, indécis encore, devint précisément, entre les mains de Dieu, un moyen pour que le catholicisme se révélât à moi dans sa robuste et indestructible force, dans son éternelle élévation, dans sa dignité. » Cité par Goyau, p. 15. Ce moyen providentiel, ce fut la théologie de Schleiermacher. « Schleiermacher, qui régnait à cette date sur l'Allemagne protestante, avait ramené la foi au Christ à être l'expérience de la communauté chrétienne. Neander... était l'élève de Schleiermacher; il se faisait, à proprement parler, l'historien de cette expérience... Ce qui s'introduisait dans le protestantisme sous l'action de Schleiermacher, c'était cette affirmation que le fait religieux a un caractère social, et que la pensée chrétienne est une pensée sociale; et c'est ainsi que l'on pouvait emprunter à ce protestantisme récent quelques arguments pour une théorie de l'Église. » Goyau, *op. cit.*, p. 14-16. — De Berlin, Mœhler rapportait encore une méthode de travail qui allait permettre de renouveler la science catholique allemande, à savoir l'étude des sources. Goyau, p. 17-18.

Mœhler enseigna douze ans (1823-1835) à Tubingue, d'abord comme *Privatdocent*, puis comme professeur extraordinaire (16 mars 1826), enfin comme professeur ordinaire (1828). — Les attaques violentes dont il fut l'objet de la part des protestants après la publication de la *Symbolique* et des *Nouvelles recherches*, le déterminèrent à quitter Tubingue ; cf. Vermeil, p. 448. Par décret du 30 avril 1835, le gouvernement bavarois le nomma professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Munich; cependant, au bout de quelque temps, il remplaça Dœllinger dans son cours d'histoire ecclésiastique; cf. Reithmayer, *op.cit.*, p. 168. Mais la maladie (choléra, grippe, phtisie pulmonaire) le força à interrompre ses cours durant l'année scolaire 1836-1837. Il les reprit le 18 janvier 1838, mais pour huit jours seulement. Nommé doyen du chapitre de la cathédrale de Wurzbourg le 22 mars, il mourait le 12 avril 1838, Jeudi saint, et était inhumé le samedi au cimetière de Munich, où, la veille de la fête des Trépassés 1842, un monument lui fut érigé; une inscription qu'on y lit, lui décerne les titres de *defensor fidei, litterarum decus, Ecclesiæ solamen*. Cf. la notice biographique en tête du t. I de l'*Hist. de l'Église*, par J. A. Mœhler, publiée par le R. P. Gams, trad. Bélet, Paris, 1868, p. LXXIX.

II. Œuvres. — On peut les diviser en trois groupes : Ouvrages de théologie ou de controverse, ouvrages d'histoire, de patrologie ou de droit canonique, et œuvres diverses.

1° *Ouvrages de théologie ou de controverse.* — 1. *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingue, 1825. Il en existe une traduction « généralement suffisante » (Goyau, p. 6); signée de Ph. Bernard (Bruxelles, 1839), sous ce titre : *De l'unité de l'Église, ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église.* Dans un projet de préface, publié par Friedrich et traduit intégralement par M. Goyau, *op. cit.*, p. 18-22, Mœhler indiquait comment il avait été amené, lui historien, à écrire ce livre de théologie : il avait entrepris de travailler à une partie de l'histoire de l'Église du Moyen Age, mais il manquait encore de « synthèse », d' « idée supérieure susceptible de contenir et de pénétrer l'histoire »; pourtant il ne pouvait se résigner « à ne trouver aucune liaison nécessaire avec l'époque précédente », il ne pouvait renoncer « à admettre un développement permanent ». Mais « si une nécessité intérieure me conduisait à présupposer la nécessité d'une liaison plus profonde dans l'ensemble de l'histoire, je devais savoir quel était le point d'attache des apparitions historiques postérieures; si j'aimais mieux ne rien savoir de l'ensemble de l'histoire, que de ne pas croire à un développement interne permanent, il me fallait connaître le point de départ du développement, le germe solide et durable. » Goyau, p. 19. Texte capital pour comprendre dans quel esprit Mœhler aborde l'étude des Pères des trois premiers siècles : *a priori*, en vertu de sa formation romantique, cf. Vermeil, *op. cit.*, p. 2-11, Mœhler croit à un développement interne permanent du christianisme à travers les siècles; « à toute époque, depuis que le Christ fonda l'Église, le christianisme et l'Église furent toujours identiques, parce qu'Il était, et est, et sera toujours le même ». Goyau, p. 20. Ainsi, en Mœhler, le théologien mystique va guider l'historien. L'ouvrage se divise en deux parties, comprenant chacune quatre chapitres; première partie, unité de l'esprit de l'Église : l'unité mystique, l'unité intelligente, la pluralité sans unité, l'unité dans la pluralité; deuxième partie, unité du corps de l'Église : l'unité dans l'évêque, l'unité dans le métropolitain, l'unité de tout l'épiscopat, l'unité dans le primat. « Qu'on ne peut aller au Christ que par l'Église, qu'on ne peut connaître le Christ que par l'Église, telle est la thèse fondamentale » du livre. Goyau, p. 16. « Mœhler, qui semblait faire l'apologie de l'Église au nom même de l'Esprit, survenait à propos pour rattacher à la vie collective de la vaste

société ecclésiastique une certaine élite indécise qui volontiers, pour trouver Dieu, se serait groupée dans quelques pieuses coteries d' « éveillés »... Le livre de l'*Unité* convoquait au sein même de l'Église, et là seulement, les aspirations des âmes mystiques. » Goyau, p. 28-29. Ce livre « ne fut pas seulement un travail scientifique, ce fut un acte moral ». Gams, cité par Goyau, p. 25. « Avec un laborieux effort de recherches, avec une tension émue qui est par elle-même une prière, Mœhler veut acquérir le sentiment, et de ce qu'est l'Église, et de l'identité de sa conscience de croyant avec la conscience collective de la primitive Église; et je ne sache aucun livre dans lequel l'étude de textes, érudite et critique, offre au même degré la profondeur d'une méditation. » Goyau, p. 25-26. Aussi « le traité de l'*Unité* fit véritablement vivre des âmes : en atteignant en certains lecteurs l'homme intérieur, il retentissait jusque dans ces sphères de l'être qui sont inaccessibles à l'oubli. » Goyau, p. 27. Plus d'un demi-siècle après son apparition, Dœllinger se rappelait le « véritable charme » qu'il avait exercé sur la jeunesse; cf. Goyau, p. 26.

2. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mayence, 1832. La traduction de Lachat, sous le titre : *La symbolique, ou Exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, 2e édition, Paris, 1852, « rend d'ordinaire, et souvent développe et paraphrase pour mieux l'expliquer, l'ensemble de la pensée de Mœhler... De toute évidence, il y a souvent plus de lumière, pour un lecteur français, dans la traduction Lachat, que dans le texte plus dense et plus abstrait de Mœhler; et nous n'avons aucun motif, enfin, de refuser créance à M. Lachat lorsqu'il nous affirme que cette traduction, telle quelle, « a été faite sous les yeux » de Mœhler ». Goyau, p. 5-6.

3. *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Prof. Dr. Baur in Tübingen*, Mayence, 1834. La traduction de Lachat, sous le titre : *Défense de la Symbolique, ou Nouvelles recherches sur les contrariétés dogmatiques...* 2e édition, Paris, 1835, « exagère le tendance ordinaire du traducteur à s'écarter du texte; ce n'est qu'une analyse raccourcie et simplifiée. » Goyau, p. 6.

« La premiere idée de ce livre (*La Symbolique*), déclare Mœhler, nous a été suggérée, nous devons le dire, par les adversaires de notre foi. Depuis longtemps déjà, les protestants donnent, dans presque toutes les universités d'Allemagne, des cours publics sur les contrariétés doctrinales qui divisent l'Europe chrétienne. Nous avons toujours approuvé, pour notre part, ce genre d'enseignement, et nous conçûmes le dessein de le transporter dans le domaine catholique. » *La Symbolique*, trad. Lachat, t. I, p. XXXV-XXXVI. Dès 1827, en effet, Mœhler commença son cours de symbolique à la faculté de Tubingue; cf. Vermeil, p. 223. Le livre de Mœhler devait « combler une lacune très sensible dans la littérature catholique », p. XLI. Non pas que les « productions théologiques contre les travaux des hétérodoxes », p. XL, fissent défaut en Allemagne à cette époque, « mais aucune, du moins que nous sachions, n'a exposé les nouveautés du XVIe siècle dans leur connexité réciproque, avec une logique rigoureuse, scientifiquement, philosophiquement. » P. XLI; cf. p. LII. Mœhler adresse d'ailleurs le même reproche aux auteurs protestants, si l'on en excepte Marheinecke (cf. Vermeil, p. 218); Winer, par exemple « n'a pas su saisir et montrer le lien organique qui unit les différentes affirmations dogmatiques de chaque système confessionnel. Il ne dégage pas « l'idée » centrale du catholicisme et celle du protestantisme pour les opposer ensuite l'une à l'autre comme deux *irréductibles vivants*. » Vermeil, p. 223. — Le but que Mœhler se propose en publiant la *Symbolique*, « c'est de ramener la tolérance entre les confessions chrétiennes », p. XLII : « si l'on ne peut dès ce moment réunir les esprits dans l'unité de la foi, ne pourrait-on pas réconcilier les cœurs dans le sein de la charité? » P. XLIII. — « Après avoir confronté les symboles des grandes communions chrétiennes, nous passerons en revue les sectes qui se sont formées dans le sein même de la Réforme. » P. XLV. L'ouvrage se divisera donc en deux parties très inégales : Livre I, contrariétés dogmatiques entre les catholiques, les luthériens et les réformés; Livre II, contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les petites sectes protestantes. — Mais une dernière question se posait : dans quel ordre fallait-il exposer les doctrines antagonistes? Mœhler sait que « la doctrine fondamentale de la justification, tel fut le terrain sur lequel s'engagea le conflit du XVIe siècle. De ce point central, l'attaque se dirigea comme d'elle-même vers la périphérie... Sans doute notre exposition provoquerait bien plus vivement, dès le début, l'intérêt du lecteur, si nous le placions tout d'abord au point culminant du combat pour lui faire voir d'un seul coup d'œil tout le terrain qu'il occupe; mais... nous ne suivrons... pas la route tracée par les réformateurs : au lieu de nous placer tout d'abord au centre du christianisme, nous partirons d'une de ses extrémités, prenant l'homme à sa naissance pour le considérer dans toutes les phases de sa vie jusqu'au delà du tombeau. » P. 2-3. Les contrariétés sur l'Église ne viendront qu'en dernier lieu. Sur cette question du plan de la *Symbolique*, cf. Vermeil, p. 180, p. 235-236.

La page suivante du sagace analyste de la pensée mœhlérienne qu'est M. Vermeil, résume admirablement la thèse fondamentale de la *Symbolique* : le protestantisme « a momentanément compromis le caractère éminemment *organique* de la vie religieuse, l'union intime du Divin et de l'Humain, du surnaturel et du naturel que réalise si bien le catholicisme... L'évolution du monde moderne a pratiqué une coupure mortelle en la religiosité européenne. La Renaissance a développé l'entendement, la Réforme le mysticisme individuel. Ces deux processus parallèles ont conduit à leur limite absolue ces deux modes de réalité spirituelle que l'Église, au Moyen Age, avait su maintenir en collaboration féconde. Ils ont engendré le socinianisme et le vieux protestantisme. Le socinianisme... nie la divinité de Christ; le vieux protestantisme néglige son humanité. Le premier exalte la raison; le second la méprise. Mais ces deux hérésies fondamentales, prolongements des hérésies anciennes, présentent des caractères communs qui constituent précisément l'essence de toute hérésie. Elles veulent revenir directement au christianisme soi-disant originel, et elles le cherchent dans l'Écriture séparée de la tradition et de l'Église... Elles suivent enfin des évolutions semblables. Le vieux protestantisme s'est arrêté en plein développement, laissant aux sectes le soin de parachever le morcellement de la vie religieuse. Le socinianisme a également abandonné au protestantisme moderne le soin d'élaborer une critique intégrale du supranaturalisme. Tel est le schème de la *Symbolique*. » P. 231. « Le catholicisme enveloppe dans une sorte d'unité supérieure les deux théories inverses entre lesquelles le protestantisme s'est partagé;... il crée l'harmonie des contraires... Si l'on nous donnait licence, pour résumer la pensée de Mœhler, d'emprunter quelques bribes de cette phraséologie hégélienne dont il ne dédaignait pas toujours l'emploi,

volontiers dirions-nous qu'au-dessus de la *thèse* piétiste et de l'*antithèse* rationaliste... le catholicisme apparaît à Mœhler comme la *synthèse*. » Goyau, p. 52. Cf. *Symbolique*, p. XLVII-XLVIII.

« Parmi les théologiens évangéliques qui entrèrent en lice contre l'auteur de la *Symbolique*, il convient de nommer en première ligne Baur, *L'opposition du catholicisme et du protestantisme...*, 1833; Nitzsch, *Une réponse protestante à la Symbolique du docteur Mœhler*, suivie de cinq thèses protestantes, 1835; Mareineke, *Compte rendu dans les Annales de Berlin*, tiré ensuite en brochure spéciale, 1834. » Strœhlin, *op. cit.*, p. 260. Voir dans Goyau, p. 46, les griefs adressés à Mœhler par Nitzsch. « L'ouvrage de Nitzsch était, à proprement parler, une discussion critique; l'ouvrage de Baur fut un essai de construction de la doctrine protestante, et l'auteur se flattait de montrer... que le protestantisme n'avait rien de commun avec l'image qu'en donnait Mœhler... Sous le titre : *Nouvelles recherches...*, Mœhler, publia un gros volume pour se justifier. Il ne lui fut pas difficile de faire la preuve que le protestantisme de Baur n'était pas celui de Luther; de sorte qu'en appendice à la *Symbolique* et pour défendre la *Symbolique*, Mœhler traçait une sorte de post-scriptum à l'Histoire des Variations. » Goyau, p. 47-48. Cf. Vermeil, p. 286-288, 291-292.

Le succès de la *Symbolique* fut considérable : six éditions en dix ans, des traductions en France, en Angleterre et en Italie; cf. Reithmayer, *op. cit.*, p. 167; et, ce qui vaut mieux encore, des conversions de protestants, au catholicisme : « l'historien Hurter, le jésuite Hammerstein, le philologue Bickell, ont noté tous les trois, l'influence de Mœhler sur leur adhésion à l'Église romaine. » Goyau, p. 49. Cf. p. 49-50, l'influence de la *Symbolique* sur le duc Victor de Broglie. On trouvera dans une note abondante de Lachat, t. I, p. XXIX-XXXIII, les appréciations louangeuses des contemporains de la *Symbolique*, catholiques ou protestants, notamment celle d'Augusti, conseiller du consistoire de Coblentz, membre des académies de Berlin et de Munich. Strauss félicitait Mœhler d'être bien plus loyal que les historiens ecclésiastiques protestants et d'avoir très bien conçu et défini le protestantisme: cf. Goyau, p. 45. Dœllinger, dans les années 1862 et 1864, à propos de ses leçons sur la *Symbolique*, prononçait ce jugement sur l'œuvre de Mœhler : « Bossuet, Mareineke et Winer furent les principaux devanciers de Mœhler; ce sont eux qui déterminèrent *le plus célèbre théologien catholique de ce temps, Mœhler* (c'est nous qui soulignons), à introduire pour la première fois cette question parmi les catholiques. Sa *Symbolique* est le fruit de ses leçons. C'est le meilleur livre en ce genre, et en un certain sens, il est toujours unique. C'est seulement depuis qu'il a paru que la symbolique a été élevée à la dignité de science, et que nous possédons un livre classique sur cette matière. » Cité par Bélet, p. XXX de la *Notice biographique*, en tête du t. I, de la traduction de l'*Histoire de l'Église* de Mœhler. MM. Goyau et Vermeil se sont pas d'un autre avis : « On ne peut pénétrer l'intimité du protestantisme, si l'on n'a pas lu Mœhler : lors même qu'on accorde quelque crédit aux critiques portées par Nitzsch contre la méthode suivie par l'auteur, la connaissance de la *Symbolique* demeure indispensable... La *Symbolique* est un livre qui vit et vivra, grâce à la rigueur documentaire avec laquelle elle étudie la genèse des opinions dogmatiques dans l'évangélisme du XVIe siècle, grâce à la force dialectique avec laquelle elle nous fait apparaître cette genèse historique comme une genèse logique, grâce à l'ampleur et à la sûreté avec laquelle Mœhler subordonne tous les fragments successifs de l'évolution dogmatique à une idée centrale et à une nécessité primordiale, forces déterminantes de cette évolution. » Goyau, p. 48-49; cf. p. 45. Pour Vermeil, voir p. 249, 259-260 et 278.

4. Signalons deux articles de Mœhler dans la *Theologische Quartalschrift* au sujet de Bautain : le compte rendu critique du livre de Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle*, revue citée, 1834, p. 137-152, et la *Lettre à Bautain, ibid.*, 1835, p. 421-453. Cf. Vermeil, p. 115-117, et Bélet, *op. cit.*, p. XXXI-XXXIV.

5. Enfin les *Gedanken nach der Lektüre des Lebens Jesu von Strauss*, mai 1837, publiées par Wörner-Gams, p. 245-256, reproduites par Bélet, p. XXXVIII-XLV. Cf. Vermeil, p. 112.

2° *Ouvrages d'histoire, de patrologie ou de droit canonique*. — 1. Deux comptes rendus sur des travaux de Neander, l'un sur son *Saint Jean Chrysostome*, *Theol. Quart.*, 1824, p. 262-280, l'autre sur son *Antignosticus. L'esprit de Tertullien, ibid.*, 1825, p. 646-664. « La méthode de Neander est le modèle qu'imitera Mœhler en ses grandes monographies. » Vermeil, p. 151.

2. *Charlemagne et ses évêques. Le synode de Mayence en l'an 813*, même revue, 1824, p. 367-427. Cf. Bélet, p. XI-XVI.

3. *Athanase le Grand et l'Église de son temps, particulièrement dans la lutte contre l'arianisme*, Mayence, 1827. L'ouvrage fut traduit en français par Cohen, 3 vol. in-8°, Paris, 1840. Cf. Vermeil, p. 166-169. Mœhler « y élabore et applique pour la première fois à un problème historique » sa thèse maîtresse « que le dogme catholique, comme toute réalité organique et vivante, se meut entre les contraires ou extrêmes opposés entre lesquels se répartissent les hérésies. Cette thèse sera celle de la *Symbolique*. » P. 166. Mœhler a bien vu aussi « que l'histoire d'Athanase devint un point intéressant dans l'histoire primatiale et (que) ses résultats s'étendirent, sous ce rapport, bien loin dans l'avenir. » Cf. Goyau, p. 34-35.

4. *Anselme, archevêque de Canterbury. Contribution à la connaissance de la vie religieuse et morale, publique et ecclésiastique, et scientifique aux XIe et XIIe siècles*, même revue, 1827, p. 437-497 et p. 585-664; 1828, p. 62-130. Cf. Bélet, p. XVIII-XXVI. Cette étude fournit à Mœhler l'occasion de prendre contact avec la scolastique; il retrouve, pour l'apprécier, sa « thèse maîtresse », la conciliation des contraires : la scolastique a, surtout au moment de sa pleine floraison, équilibré la mystique et la spéculation. Cf. Vermeil, p. 130-132.

5. *Sur le rapport qui existe, d'après le Coran, entre Jésus-Christ et Mahomet, l'Évangile et l'Islam...*, même revue, 1830, p. 3-81. A l'occasion du réveil de la question d'Orient. Cf. Vermeil, p. 423.

6. *Essai sur l'origine du gnosticisme*, Tubingue, 1831. Pour le jubilé de Planck. Cf. Vermeil, p. 172-174. Cette étude « sert de prologue à la critique du vieux protestantisme » entreprise dans la *Symbolique;* Mœhler oppose son interprétation du gnosticisme à celles de tous les théologiens qui ont tenté de l'expliquer; ils ont cru que le gnosticisme était un phénomène d'ordre purement intellectuel et théorique; en réalité la gnose est sortie d'une erreur pratique qui a cherché, ensuite, une justification de sa conception pessimiste du monde dans les systèmes les plus divers. Le gnosticisme est une hérésie fondamentale, toujours prête à sortir du christianisme lui-même, dès que les fidèles exagèrent la corruption de la nature humaine; il a duré jusqu'au XIVe siècle et revit dans le vieux-protestantisme.

7. *Considérations sur l'état de l'Église au XVe et au commencement du XVIe siècle, par rapport à la prétendue nécessité d'une Réforme qui porte atteinte aux fondements mêmes de l'Église*, même revue, 1831, p. 589-633. Cf. Vermeil, p. 225-229. Mœhler essaie de

démontrer que la Réforme aurait pu être évitée. « Issues toutes deux d'une Église travaillée par un besoin de transformation intégrale, la Réforme religieuse et la Renaissance scientifique n'auraient jamais *dû* se séparer de leurs origines. Le schisme est une réalité historique, mais il ne se justifie pas théoriquement. Telle est la conclusion de Mœhler. Son étude n'est autre chose qu'une illustration de cette idée, chère aux théologiens de Tubingue, qu'une réforme de la piété et de la théologie catholique a été et sera de tout temps possible sans mouvement schismatique. » P. 227-228.

8. Le cours sur les jésuites (1831), publié par Burkard Leu, professeur à Lucerne, en 1840. « Cette publication fit grand bruit et c'est pour la justifier que Friedrich et Knöpfler ont publié ce qu'ils connaissaient de Mœhler sur les jésuites. Il y a accord parfait entre leurs publications et celle de Leu. » Vermeil, p. 494. Pour le résumé des idées de Mœhler sur les jésuites, voir p. 385-386.

9. *Fragments de l'histoire de l'abolition de l'esclavage par le christianisme dans les quinze premiers siècles*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1834, p. 61-136, 565-613.

10. *Histoire du monachisme au temps de son origine et de son premier développement*, 1836-1837. Cf. Bélet, p. LI-LXII. — Si l'on en rapproche l'article de 1826 : *Quelques pensées sur la diminution du nombre des prêtres à notre époque et sur quelques points qui s'y rattachent*, revue cit., 1826, p. 414-451, on pourra se rendre compte des idées de Mœhler sur le monachisme. Cf. Vermeil, p. 378-383. La cause profonde du monachisme, c'est la nostalgie essentielle, inhérente au christianisme, le besoin qu'il a de vie religieuse parfaite en un monde corrompu par le péché. Il a joué un grand rôle dans l'Église. Mais sa décadence est indéniable à l'heure actuelle. La Révolution française a rendu à l'Église le plus grand service en détruisant les ordres religieux. C'est au clergé dit « séculier » à recueillir l'héritage du monachisme disparu.

11. Les cours de Mœhler sur l'histoire de l'Église ont été publiés par Gams, O. S. B., *Kirchengeschichte von J. A. Mœhler*, 3 vol., Ratisbonne, 1867-1868 (trad. par l'abbé P. Bélet, Paris, 1868-1869), d'après des notes d'élèves et d'après « une copie d'élève ». La publication de Gams est donc sujette à caution. M. Friedrich, qui l'a comparée avec ce qui reste des manuscrits de Mœhler, en a fait la critique sur les points les plus importants. On ne peut utiliser Gams qu'en tenant compte des corrections de M. Friedrich. Vermeil, p. 494.

12. Reithmayer a publié, d'après les manuscrits de Mœhler, *La Patrologie ou Histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* (c'est le titre de la traduction française de Cohen, Paris, 1843, 2 vol.). « La publication est difficilement utilisable, parce que Reithmayer, au lieu de publier les manuscrits de Mœhler tels qu'ils étaient, a cru devoir les compléter, et qu'il est impossible de faire le départ entre ce qui est de Mœhler et ce qui appartient à Reithmayer. » Vermeil, p. 495.

13. Si nous passons au droit canonique, nous devons signaler d'abord deux comptes rendus de l'ouvrage de F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, l'un de 1823 sur la première édition, revue cit., 1823, p. 263-299; l'autre de 1829 sur la quatrième édition, *ibid.*, 1829, p. 565-572. De l'un à l'autre, on peut se rendre compte du progrès de la pensée de Mœhler sur la constitution de l'Église. Cf. Goyau, p. 31, 35; Vermeil, p. 112, 419.

14. *Fragmente aus und über Pseudo-Isidor*, revue cit., 1829, p. 477-520, et de nouveau, *Aus und über Pseudo-Isidor*, *ibid.*, 1832, p. 3-52. Cf. Vermeil, p. 408-409.

15. Le cours de droit canon fait par Mœhler à Tubingue (1823-1825) a été publié en 1853 par un de ses élèves. Cf. Vermeil, p. 494.

3° *Œuvres diverses.* — 1. Parmi les nombreux articles écrits par Mœhler dans la *Theologische Quartalschrift*, et dont on trouvera l'énumération dans Vermeil, p. 480-484 et p. 486-487, nous ne citerons plus que le compte rendu de l'ouvrage de J. A. Theiner, *Variæ doctorum catholicorum opiniones de jure statuendi impedimenta matrimonii dirimentia...* 1825, p. 462-486; cf. Vermeil, p. 437; Mœhler adopte la distinction du contrat et du sacrement; et 2. l'article, *Un mot sur l'affaire du collège philosophique de Louvain*, 1826, p. 77-110; cf. Vermeil, p. 388; qu'il faut rapprocher des *Courtes considérations sur l'histoire des relations entre les Universités et l'État*, Tubingue, 1829; cf. Vermeil, p. 435-436. — 3. *Examen du « Mémoire pour l'abolition du célibat imposé au clergé catholique »*, paru dans le *Katholik* en 1830. Cf. Vermeil, p. 389-392. — 4. *Sur les luttes actuelles de l'Église catholique*, 1838. Il s'agit de l'affaire de Cologne. Cf. Vermeil, p. 438-439.

5. Parmi les travaux de Mœhler se rapportant à l'Écriture sainte, notons un article de 18 pages : *Jérôme et Augustin aux prises au sujet de Gal., II, 14.* — Enfin, 6. le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, publié par Reithmayer en 1845, d'après les manuscrits de Mœhler, mais qui n'est pas plus utilisable, pour connaître la pensée mœhlérienne, que la *Patrologie*. Cf. Vermeil, p. 495.

7. Les lettres de Mœhler, dont quelques-unes ont une grande importance, ont été publiées par Wörner-Gams et Friedrich. L'abbé Bélet en publie une « adressée à une personne de haut rang, qui hésitait sur le choix d'une religion. » P. LXX-LXXVIII.

III. DOCTRINE. — « On ne saurait mieux définir l'originalité spéciale de Jean-Adam Mœhler, qu'en disant qu'il fut le théologien le plus autodidacte des temps modernes. C'est avec une méthode d'inventeur, avec des qualités d'inventeur, que Mœhler recherche et retrouve le théologie traditionnelle; il n'a rien d'un novateur, mais il repense, il revit le christianisme de tous les siècles. » Goyau, p. 11-12. A merveille! Mais faudrait-il alors nous étonner si nous constations que Mœhler ne rejoint pas vraiment les théologiens classiques? Ce n'est pas tout : Mœhler revendique même la liberté de ne tenir aucun compte des théologiens et de se contenter « du dogme universel qui a été enseigné par Jésus-Christ, transmis par les Apôtres et défini par l'Église; car, de même que ce dogme existait avant eux, de même il reste indépendant de leur interprétation. » *Symbolique*, t. I, p. LXII-LXIV. Enfin, puisque ce qui a été permis aux anciens théologiens ne saurait être interdit aux nouveaux, Mœhler revendique aussi la liberté d'interpréter à sa manière le dogme universel. « Les protestants reprochent à la théologie catholique contemporaine d'*idéaliser* le dogme, les décrets tridentins en particulier... Mais serions-nous obligés, s'écrie Mœhler, de prendre à la lettre la Bible entière et tous les décrets conciliaires? Les protestants seraient-ils seuls à détenir le droit d'interprétation dogmatique?... Est-ce idéaliser un dogme que d'en exposer le sens véritable et profond?... Le théologien catholique sait que les formules, une fois périmées, demeurent sans action sur les âmes. En adaptant la terminologie dogmatique aux exigences du présent, il ne change pas le dogme, mais le ranime et lui rend toute sa vertu. » Vermeil, p. 178. Attendons-nous donc à trouver chez Mœhler une interprétation nouvelle du dogme catholique, une « théologie » originale, en rapport avec sa tournure d'esprit plutôt mystique que spéculative et avec sa formation schleiermachérienne.

« La profondeur de l'âme a plus d'affinité avec le christianisme et y atteint, par conséquent, plus facilement que la spéculation», écrit Mœhler, *De l'unité*, p. 111, en une curieuse page où il oppose les spéculatifs aux mystiques, Paul à Jean, Clément de Rome à Ignace d'Antioche, Justin à Irénée. Il semble à Mœhler que l'Église soit plus favorable aux mystiques qu'aux spéculatifs; *ibid.*, p. 136. Il n'y a donc pas à rougir de paraître mystique : « la mysticité catholique a reconnu et proclamé tout ce que la méditation la plus profonde a pu imaginer au sujet de notre union et de notre existence en Dieu; *cette mysticité est même la base de l'Église catholique* (c'est nous qui soulignons). Ainsi, l'on ne voit pas comment, parmi les catholiques mêmes, on puisse croire qu'on a dit une méchanceté, quand on a dit de quelqu'un qu'il est un mystique. » *Ibid.*, p. 237. Tout théologien doit même se doubler d'un mystique : « le théologien mystique se réjouit de l'accord harmonieux et sublime que le christianisme montre dans sa totalité, dans sa vie intérieure; il vit dans la contemplation, dans une jouissance immédiate et spirituelle, et la croit interrompue, affaiblie et profanée, lorsqu'il doit en donner une analyse. Le théologien spéculatif, au contraire, se propose cette analyse; *mais il doit avoir entendu lui-même cette harmonie, l'avoir sentie*, autrement il parle d'une chose qu'il ne connaît pas et ne sait pas ce qu'il dit ». *Ibid.*, p. 127. — Mœhler sera ce théologien mystique, qui s'enchantera des harmonies du christianisme, qui, lorsqu'il se fera spéculatif, sera beaucoup moins préoccupé de « prouver » les dogmes que d'en montrer la haute convenance, la nécessité, d'en présenter de beaux aperçus plutôt qu'une analyse précise, exacte, rigoureuse.

1° *La foi chrétienne et l'expérience religieuse.* — « D'après la doctrine de l'Église primitive, la vraie foi, la vraie connaissance de la religion, ne saurait exister sans le Saint-Esprit, et l'on ne saurait le recevoir sans être attaché à l'Église. Mais, si nous examinons attentivement de quelle manière on se représentait cette doctrine, nous obtiendrons ce résultat : *Chaque individu doit, par une impression immédiate, recueillir en lui la sainte vie répandue dans l'Église; il doit, par une contemplation immédiate, transformer l'expérience de l'Église en sa propre expérience; il doit faire naître en lui de pieux sentiments et une sainte conduite, et du fond de son âme sanctifiée, il doit développer la connaissance de la religion.* » (Tout cela est souligné dans le texte.) *De l'unité*, p. 8. Tout chrétien doit donc être un mystique. Nous voici d'emblée en plein schleiermachérisme : la foi commence par le sentiment, par l'expérience religieuse. « La grande pensée qui sert de fondement à tout ce que nous venons de dire et qui en est la moelle (c'est) que le christianisme n'est pas une simple idée, mais une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie, et qui n'est compréhensible qu'en lui. » *Ibid.*, p. 11. Cette chose mystérieuse, c'est l'amour. « Personne n'a mieux pénétré cette matière que saint Ignace, ...à savoir que l'amour que nous devons puiser dans le sein de l'Église et qui unit tous les fidèles, nous apprend seul ce que c'est que Jésus-Christ, ce que c'est que le christianisme. On peut résumer en ces mots tout ce que renferment ses lettres : *Jésus-Christ est l'amour; c'est en aimant que vous le trouverez.* » *Ibid.*, p. 9-10.

L'amour engendre la foi : « l'amour est la source de la vérité; la foi du chrétien est formée par les rayons de son *saint amour* qui s'élèvent de son âme, qui sont saisis par son esprit, qui se réfractent et qui se transforment en idées. » *Ibid.*, p. 18. Qui ne voit la parenté de cette genèse de la foi avec celle que l'encyclique *Pascendi* retrouve chez les modernistes? « La foi intérieure et spirituelle du chrétien, ouvrage de l'Esprit divin qui anime les fidèles, doit, aussitôt qu'elle se manifeste, chercher une expression... La foi intérieure est la racine de la foi extérieure; celle-là, lorsqu'elle est bien entendue, est accordée avant la foi extérieure, avant la doctrine. » *Ibid.*, p. 19. — Toute la théologie spéculative n'est et ne peut être que l'explication de l'expérience religieuse : « Comme, d'après l'idée de l'Église catholique, la vie chrétienne précède la spéculation, celle-ci puise dans le riche trésor d'une expérience intérieure, dans la plénitude inépuisable d'une sainte vie. » *Ibid.*, p. 134. Le vrai « gnostique » n'a pas besoin de sortir de lui-même, pour parvenir à une connaissance supérieure : « L'objet, la foi extérieure, devient donc, par la grâce du Saint-Esprit, une vie particulière dans l'homme, qui renferme en elle-même une certitude immédiate... Le fidèle fait ensuite de cette vérité chrétienne l'objet de ses méditations, et la connaissance (*gnosis*) est le résultat de cette contemplation de lui-même... La foi n'est pas considérée ici comme un objet placé hors de nous, qui n'est en nous que par nos conceptions, mais comme une chose qui nous est étroitement unie, qui a ses racines en nous, qui vit en nous, et qui propage ses forces vitales. La connaissance (*gnosis*) est donc une reconstruction de la foi de l'Église, un développement scientifique de ce que renferme l'âme du fidèle. » *Ibid.*, p. 121. Nous voici bien dans l'immanence.

2° *La doctrine chrétienne.* — Comme la foi intérieure, dont elle n'est qu'une traduction intellectuelle, la doctrine, ou foi extérieure, est l'œuvre du Saint-Esprit. « La doctrine ne peut et ne doit point être considérée comme l'ouvrage des hommes, mais comme le don du Saint-Esprit. » *Ibid.*, p. 28. Il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'une vraie doctrine, celle de l'Église, et que cette vraie doctrine ne peut varier : « Comme chacun en particulier ne reçoit le principe de vie et la foi intérieure que de la communauté, ... ainsi la véritable expression de la foi intérieure, la vraie doctrine ne peut être déterminée et conservée non plus que par la communauté. » *Ibid.*, p. 26. « La même cause produit le même effet : tous les fidèles (à travers l'espace et à travers le temps) ont une *même* connaissance, une même foi, parce que la *même* force divine la constitue. » P. 37. Que l'on remarque l'originalité de cette dernière pensée : pour Mœhler la doctrine, pas plus que la foi qui l'engendre, n'est une chose morte, figée dans une formule *ne varietur;* c'est l'effort perpétuel au sein de l'Église pour traduire intellectuellement la vie de la foi. La doctrine, comme la foi, est une création permanente de l'Esprit-Saint dans l'Église. Mais, parce que c'est le même Esprit qui toujours travaille les âmes, c'est la même foi, c'est la même connaissance qui toujours en résulte. « Le même Saint-Esprit qui, du vivant de ces saints hommes (les Pères antérieurs), animait l'Église, l'animant toujours, se manifeste de la même manière en lui (le catholique des âges postérieurs) qu'il s'était manifesté en eux, il croit pour cette raison ce que les chrétiens ont toujours cru avant lui : *sa foi n'est pas une foi d'autorité...; sa concordance avec la foi de tous les temps est une suite nécessaire du caractère particulier du christianisme.* » *Ibid.*, p. 36-37.

3° *La tradition et l'Écriture.* — S'il est une notion importante dans la théologie mœhlérienne, c'est bien celle de tradition; cf. Vermeil, p. 139-145. Essayons de préciser l'idée qu'il s'en fait. « Cette force vitale et spirituelle qui, dans l'Église, se propage et se transmet, est la tradition, qui en est le côté intérieur, mystique et se dérobant à tous les regards. » *De l'unité*, p. 7. Somme toute, la tradition, c'est le christianisme même, c'est la vie chrétienne : « le christianisme ne

consiste pas dans des expressions, dans des formes et des locutions; c'est une vie intérieure, une sainte force; et toutes les doctrines et tous les dogmes n'ont de valeur que pour autant qu'ils expriment la substance que l'on suppose ainsi exister. » *Ibid.*, p. 38. On ne peut « justifier les sentiments de ceux qui représentent la tradition comme quelque chose d'indépendant de la vie sanctifiée de l'Église, comme quelque chose d'appris et de propagé par l'enseignement, comme quelque chose d'extérieur qui ne découle pas d'une âme inspirée, et qui est conservé néanmoins en quelque sorte et comme par enchantement par le Saint-Esprit. » *Ibid.*, p. 243. En définitive, et pour parler clairement, la tradition ne serait pas autre chose que la foi intérieure, non encore formulée en doctrine, que le Saint-Esprit entretient et renouvelle constamment dans l'Église; c'est un « sens intime », une « conscience », *Symbolique*, t. I, p. 36-39, qui permet à l'Église de discerner intuitivement et infailliblement la vérité chrétienne, ou mieux qui renferme cette vérité, de telle sorte que l'Église n'a qu'à descendre en elle-même pour connaître le vrai christianisme; « c'est la Parole de Dieu vivant éternellement dans le corps des fidèles; c'est le sens chrétien existant dans l'Église et transmis par l'Église, sens qu'on ne peut séparer des vérités qu'il renferme, puisqu'il est formé de ces vérités et par ces vérités. » *Ibid.*, p. 39. Cf. *Défense de la Symb.*, p. 416-418. — M. Vermeil nous avertit que cette conception mœhlérienne de la tradition n'est autre que celle de Schleiermacher (p. 139), et de Neander (p. 152, note 5), son disciple. Il ajoute que cette « conception de la tradition est objet de foi et d'idéologie, plutôt que de science solide. Elle repose sur une vision purement mystique de l'organisme chrétien. » P. 154. Nous savons que Mœhler ne se serait pas offensé du propos.

« L'Écriture sainte est l'expression corporifiée du Saint-Esprit (il serait plus juste de lire : du saint esprit ou de l'esprit chrétien) au commencement du christianisme par le moyen des Apôtres qui étaient doués d'une grâce particulière. Sous ce rapport, l'Écriture sainte est le premier membre de la tradition écrite. » *De l'unité*, p. 46. Cette considération est grosse de conséquences : si l'Écriture n'est qu'une première expression de la tradition et si la tradition ne peut pas varier, il s'en suit « que toute doctrine rejetée par l'Église n'est pas contenue dans l'Écriture, et que tous les dogmes qu'elle proclame y sont renfermés. » *Symb.*, t. II, p. 68. « L'Église et l'Écriture enseignent les mêmes vérités. De là il suit par une conséquence rigoureuse, nécessaire, que l'exégèse la plus fidèle et la plus parfaite par conséquent, c'est précisément celle-là même qui reproduit les dogmes et la morale de l'Église. Ainsi donc, en imposant à ses membres l'obligation de retrouver dans l'Écriture ses divins enseignements, la société catholique proclame la première règle de l'exégèse scientifique. » *Ibid.*, p. 79.

Une curieuse « addition » au livre *De l'unité*, p. 257-265, nous révèle à quels procédés l'exégète catholique s'est vu parfois obligé de recourir, pour rester fidèle à cette règle fondamentale de l'interprétation orthodoxe de l'Écriture sainte. Un mystique comme Mœhler admettait facilement que le « vrai sens » de l'Écriture n'en soit pas nécessairement le sens littéral.

Il est une autre conséquence de l'identification de l'Écriture et de la tradition, c'est que l'Église ne peut plus s'appuyer sur l'Écriture comme sur une chose distincte d'elle-même, pour prouver à qui les nierait, aux protestants par exemple, ou ses dogmes en particulier ou son autorité en général. Mœhler l'a fort bien vu : « L'Église ne jette pas ses propres fondements dans l'Écriture sainte... Si elle invoquait les pages divines en sa faveur, au fond elle s'appuierait elle-même sur elle-même. Elle ne cherche pas non plus ses titres et ses lettres de créance dans la tradition (pour la même raison). » *Défense*, p. 417. D'ailleurs, dans un système qui fait de la mysticité la base même de l'Église, des preuves extérieures n'ont plus leur raison d'être : « la tradition ne peut et ne doit, à proprement parler, fournir aucune preuve de quelque doctrine chrétienne que ce soit; comme Jésus-Christ et les Apôtres ne prouvèrent pas leur doctrine, ainsi la tradition ne doit rien prouver elle-même : elle présuppose la vérité que chacun doit *connaître.* » *De l'unité*, p. 34. — Mais alors « si vous ne prouvez l'Église ni par l'Écriture ni par la tradition, comment la prouvez-vous? — La réponse est facile : nous ne prouvons pas l'Église, nous l'admettons nécessairement. » *Défense*, p. 418. L'homme ne peut pas tout prouver : « en tout ordre de conceptions scientifiques, il part d'un premier principe clair, évident, certain,... qu'on est forcé d'admettre sans preuve sous peine de saper l'édifice par la base... Dans la science de la religion chrétienne, ce premier principe... c'est l'Église une, sainte, permanente, indéfectible, universelle... Niez ce fait, rejettez la société des fidèles, méconnaissez l'autorité du corps enseignant,... tout le christianisme s'écroule à l'instant. » *Ibid.*, p. 419. Voilà où Mœhler est conduit par la logique de son système.

4° *Rapports du naturel et du surnaturel.* — Si nous quittons le domaine de la théologie générale pour entrer dans la théologie spéciale, le gros problème que soulève une lecture attentive de la *Symbolique* est celui de la distinction ou de la confusion chez Mœhler de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

« Observons que nous puisons la connaissance de Dieu à deux sources différentes : dans la révélation naturelle et dans la révélation surnaturelle, en d'autres termes dans la révélation de Dieu en nous et dans la révélation du Sauveur hors de nous. Or, non seulement la révélation intérieure enfante la vérité dans nos cœurs, mais elle est encore, pour ainsi dire, l'organe qui saisit la révélation extérieure... Ainsi deux révélations d'une seule et même vérité. » *Symb.*, t. II, p. 90. Mœhler emploie indifféremment et comme parfaitement synonymes les expressions de « vérités surnaturelles », « vérités religieuses », « doctrine évangélique »; cf. p. 91. En un mot, le contenu de la conscience religieuse et le contenu de la doctrine évangélique se recouvrent exactement. Nous pouvions nous y attendre dans une théologie immanentiste comme celle de Mœhler.

Mais pourquoi qualifier de surnaturelles les vérités religieuses, pourquoi en attribuer la présence dans la conscience à une « révélation naturelle »? — singulière formule, remarquons-le en passant. — C'est parce que l'homme est naturellement incapable de s'élever à la connaissance et à l'amour de Dieu : « l'homme s'agite vainement dans son impuissance, il ne peut franchir la distance immense qui sépare le fini de l'infini. Il faut donc que Dieu prenne l'homme au fond de son néant, pour l'élever jusqu'à lui par la foi et par la charité. De même qu'il se révéla extérieurement, par la parole, à l'intelligence du premier homme, de même il agit sur sa volonté intérieurement, par la grâce, afin que la parole le saisît profondément, éveillât toutes ses facultés spirituelles et le mît dans un rapport intime avec la vérité suprême et le souverain bien. Ces deux actes de la Divinité sont également nécessaires dans tous les temps, avant comme après la chute originelle; inséparables l'un de l'autre, ils marchent sur la même ligne, et forment dans leur étroite union le contre-pied complet du naturalisme. » *Ibid.*, t. I, p. 8. M. Vermeil, p. 46, voit ici à bon droit

« une des pages les plus importantes de la *Symbolique*. La révélation, dit Mœhler, est un fait éminemment universel et n'a pas besoin de la chute pour se comprendre... La religion normale ou *naturelle* est déjà révélation divine. Ou plutôt il n'y a pas de religion purement naturelle... La nature humaine, pour s'élever à la connaissance et à la vie religieuses, à la foi et à la sanctification, doit être constamment sollicitée et aidée par le Divin. » Mœhler évite soigneusement toute expression technique qui rappellerait la distinction classique des deux ordres, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. De même que, pour lui, vérités surnaturelles et vérités religieuses se confondent, de même vie surnaturelle et vie religieuse. Mœhler tentait de supprimer ainsi, par simple prétérition, sept siècles de théologie et de faire revivre les conceptions de saint Anselme. Voir, ici, t. I, col. 1346-1347.

On devine dès lors ce que seront, pour Mœhler, la justice originelle, le péché originel et la justification. « Notre premier père était *juste et saint*, en d'autres termes agréable à Dieu; car en lui, pour parler avec l'École, les sens obéissaient à la raison et celle-ci aux préceptes de la justice éternelle, si bien qu'il vivait dans une harmonie parfaite avec lui-même et avec le ciel. » *Symb.*, t. II, p. 4-6. Le péché originel, « c'est la perte de la justice surnaturelle avec la perversion du cœur et la concupiscence de la chair. » *Ibid.*, p. 54. Enfin la justification : « est la création de l'homme nouveau. Pénétrant les facultés spirituelles, inhérente au fond des âmes, elle renouvelle et change intérieurement... Par les trois vertus théologales, l'intelligence est éclairée, le cœur réchauffé et la volonté redressée; par l'incorporation à l'Homme-Dieu, le chrétien devient pur au dedans de lui-même, droit dans ses œuvres et saint devant celui qui sonde les cœurs et les reins. » *Ibid.*, p. 144-145. Pour parler la langue des théologiens, Mœhler admet bien une *gratia sanans*, mais ne fait aucune allusion à une *gratia elevans*. Préoccupé des critiques de Baur, qui reproche au dogme catholique de ne faire de la justice originelle qu'un pur « accident », de donner au christianisme total l'aspect d'un vaste *opus supererogationis*, cf. Vermeil, p. 184, Mœhler aboutit « à une sorte de transformisme *sui generis*, qui se plaît à considérer la conscience religieuse comme un organisme vivant et à la faire évoluer sous l'action et avec le secours de la Grâce divine. » *Ibid.*, p. 46. La *ressemblance avec Dieu*, c'est-à-dire le surnaturel, n'est que le « développement » de l'*image de Dieu*, c'est-à-dire de nos « facultés spirituelles », du naturel. *Symb.*, t. I, p. 15. Enfin, pour réagir contre le luthéranisme, qui « établit une différence essentielle entre la religiosité et la moralité », Mœhler en arrivera presque à les confondre : « si le culte de l'esprit tient de plus près à la religion, tandis que celui du cœur est plus moral, cette différence est enlevée dans l'amour, le centre de toutes les vertus, l'unité vivante où se résument la religiosité et la moralité ». *Ibid.*, p. 293.

5° *L'institution divine de l'Église et de sa hiérarchie.* — « On donne une définition étroite de l'Église quand on l'appelle un établissement ou une réunion, fondés pour le maintien et la propagation de la foi chrétienne: elle est plutôt un produit de cette foi, un effet de l'amour vivant dans les fidèles par le Saint-Esprit... Le corps de l'homme est une manifestation de l'esprit qui annonce en lui son existence et qui se développe. L'État est un phénomène nécessaire, une création et une formation du κοινωνικόν qui nous a été donné par Dieu... Partout où il se trouve donc des forces d'une certaine espèce, elles se manifestent conformément à leur caractère. L'Esprit divin se communiquant ainsi à l'humanité et lui donnant une nouvelle force, il devait en résulter un phénomène extérieur et nouveau qui lui répondît... » *De l'unité*, p. 163-165. Ainsi, pour être divine, l'Église n'a pas besoin d'avoir été « instituée » par Jésus-Christ. « De l'idée d'une institution, il ne faut pas séparer celle du mécanisme; or l'Église est un organisme vivant. » *Ibid.*, p. 167.

Il en est de même de la hiérarchie dans l'Église. « Si l'évêque est institué par la communauté, l'intention intérieure, le besoin extraordinaire qui la font agir en cette circonstance pour se procurer un point central de son amour, n'ont rien d'humain,... c'est l'ouvrage du Saint-Esprit, et conséquemment les fonctions épiscopales le sont aussi. » *Ibid.*, p. 178.

Que nous sommes loin de la théologie de la « succession apostolique »! En réalité, pour Mœhler, les pouvoirs spirituels dans l'Église sont d'origine « charismatique ». « L'ordination, telle qu'elle se présente à l'extérieur, n'est autre chose si ce n'est la reconnaissance de toute l'Église que, dans un certain fidèle, se trouve son esprit qui le rend capable de représenter l'amour d'un certain nombre de fidèles et de les unir à toute l'Église; ainsi le Saint-Esprit ne se communique pas tant dans l'ordination qu'il est reconnu avoir communiqué déjà *auparavant* un certain don à l'ordinand. » *Ibid.*, p. 217. (Qu'on lise, dans l'addition XIII, p. 283-295, les curieuses théories de Mœhler sur « la participation de tous les chrétiens à la vocation des ecclésiastiques », en particulier au pouvoir de remettre les péchés.)

Ne cherchons pas non plus d'institution positive de la primauté par Jésus-Christ : « La primatie, comme chaque propriété du christianisme, ne doit pas être considérée comme une idée morte, mais comme la vie et comme provenant de la vie... A quoi bon cette proposition morte : vous devez avoir un centre d'unité, appliquée même à Jésus-Christ, s'il n'est pas dans l'intérieur des fidèles des besoins qui y répondent?... Avant donc qu'une image personnifiée de l'unité des fidèles pût se manifester véritablement, cette unité devait exister et son développement ultérieur s'en suivait naturellement. » *Ibid.*, p. 225-226.

Ainsi, dans cette question des origines de l'Église et de la hiérarchie dans l'Église, « Mœhler et les théologiens de l'école de Tubingue évitent toute affirmation purement abstraite et dogmatique. Ils substituent l'immanence à la transcendance, la *causa proxima* (le Saint-Esprit, le besoin) à la *causa remota* (le Christ), la psychologie et la sociologie à la théologie pure. Ils veulent reconstruire la genèse immédiate et positive de la hiérarchie ecclésiastique. Ils assimilent les exigences du devenir social à cette volonté du Christ dont parle l'ancienne théologie. » Vermeil, p. 372. — Que si maintenant l'on désire connaître l'évolution des idées de Mœhler sur les rapports de l'épiscopat et du primat dans l'Église, qu'on lise le résumé qu'a donné M. Goyau, *op. cit.*, p. 31-37, de « deux articles très fouillés » d'Aloys Schmid, dans le *Historisches Jahrbuch*, t. XVIII, 1897, p. 322-356 et 572-599.

Conclusion. Jugement sur la doctrine de Mœhler. — Mœhler se serait certainement fait gloire d'être rangé parmi les théologiens mystiques plutôt que parmi les théologiens spéculatifs. C'est bien en effet une théologie mystique que la sienne, nous voulons dire une théologie intuitive, synthétique, constructive, créatrice; sa pensée n'a rien de la pensée discursive, analytique, critique, qui vérifie tous ses pas, serre les textes d'aussi près que possible sans vouloir jamais les déborder, éprouve scrupuleusement la solidité des fondations de l'édifice théologique. Il ne serait pas impossible que certaines vues de Mœhler, plus ou moins retouchées, s'incorporassent à la théologie catholique, par exemple son idée de la tradition (cf. *supra*), de l'Église « *incarnation permanente du Fils de Dieu* », *Symb.*, t. II, p. 8, enfin de la messe,

Symb, t, I, p. 369-379; cf. Vermeil, p. 333-334. — Mais que penser de l'orthodoxie de Mœhler? Lui-même nous abandonne son premier essai, *De l'unié de l'Église* : « Ce livre m'a laissé un souvenir désagréable, disait-il plus tard; c'est l'œuvre d'une jeunesse enthousiaste, qui en usait franchement avec Dieu, avec l'Église et avec le monde; mais il renferme quantité de choses dont je ne voudrais plus me porter garant; tout n'y est pas convenablement digéré, ni exposé avec assez d'agrément. » Cité par Bélet, p. XVI-XVII. « L'étude très détaillée du progrès constant de la pensée de Mœhler et de son acheminement vers une orthodoxie toujours plus sûre » a été faite par Aloys Schmid, cf. *supra*. Pourtant M. Vermeil est d'avis qu' « au fond, les idées maîtresses sont demeurées les mêmes. » P. XIV. Il me paraît bien avoir raison : cf. *supra*, *Rapports du naturel et du surnaturel;* Mœhler s'est fait du christianisme une conception inspirée des théories de Schleiermacher, qu'on ne voit pas qu'il ait abandonnée, qu'on ne conçoit même pas qu'il ait pu abandonner, tant elle s'accordait avec son tempérament mystique; et par là on peut avouer que Mœhler a été un précurseur inconscient du modernisme catholique.

On trouvera dans le livre de M. Vermeil, la bibliographie du sujet, p. 477-497. Outre les ouvrages ou articles signalés au cours de cette étude, mentionnons : G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme (1800-1848)*, t. II, p. 19-42, 6e édition, 1923; L. Monastier, *J. A. Mœhler, Étude sur sa vie et son temps* (thèse), Lausanne, 1897; Saint-René Taillandier, *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1843; *J. A. Mœhler, Ein Lebensbild*, von Prof. Balthasar Wörner, *Mit Briefen und kleinern Schriften Mœhler's*, hg. v. Pius Bonifacius Gams, O. S. B., Ratisbonne, 1866; J. Friedrich, *J. A. Mœhler, der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre aus seinen eigenen und anderen ungedruckten Papieren*, Munich, 1894; Al. Knöpfler, *J. A. Mœhler. Ein Gedenkblatt zu dessen hundertstem Geburtstag*, Munich, 1896. Döltinger a publié un certain nombre des articles de Mœhler de la *Tubinger Quartalschrift* et du *Katholik*, dans *J. A. Mœhlers' gesammelte Schriften und Aufsätze*, 2 vol., Ratisbonne, 1839-1840.

A. Fonck.

MOGHILA **Pierre**, théologien gréco-russe de la première moitié du XVIIe siècle, métropolite de Kiev de 1633 à 1646. — I. Vie. II. Écrits et doctrine. III. La confession de foi dite de Pierre Moghila.

I. Vie. — Même après les nombreuses recherches des savants russes et roumains, la vie de Pierre Moghila, surtout dans sa première partie, reste enveloppée de bien des obscurités. Il est à peu près établi qu'il naquit en Moldavie, le 21 décembre (vieux style) 1596. Son père, Siméon Moghila (ou *Movilà*, comme disent les Roumains), descendant d'une noble famille roumaine qui fait sa première apparition dans l'histoire en 1498 et à laquelle on a donné dans la suite des ancêtres légendaires, fut d'abord hospodar de Valachie (1601-1607), puis de Moldavie (1607-1609). Après sa mort, survenue vraisemblablement en 1611, les Moghila, battus par Kantémir Murza, durent s'enfuir en Pologne, où ils avaient des parents riches et puissants (1612). Le jeune Pierre continua dans l'école de la confrérie de Léopol les études commencées en Moldavie. C'est là, vraisemblablement, qu'il apprit la langue latine et se perfectionna dans le grec, là aussi que lui fut infusé l'esprit d'hostilité à l'égard de l'union de Brest, qui s'était produite quelques années auparavant (1595). A ce moment-là, en effet, la lutte était vive entre les Ruthènes unis et ceux qui étaient restés attachés au schisme oriental. Certains historiens, se fondant sur une tradition orale conservée à Kiev, affirment que Pierre alla parfaire son instruction à l'étranger; mais ils sont fort embarrassés, en l'absence de tout document, pour dire où il alla. Certains le font voyager en Hollande; d'autres nous le montrent étudiant à l'université de Paris, d'autres l'envoient plus loin encore. Ce voyage à l'étranger reste fort problématique.

Sous l'influence de l'hetman Khodkiewiez, qui était devenu son protecteur en 1620, Pierre paraît s'être destiné d'abord à la carrière militaire. Il rêvait de reconquérir la principauté moldave, arrachée à sa famille. Pour lui être agréable, l'hetman tenta dans ce but un coup de main, qui ne réussit pas (1622). Pierre songea, dès lors, à l'état ecclésiastique. Le métropolite de Kiev, Job Boretskii, l'initia aux sciences sacrées, et ce fut lui sans doute qui le décida à se faire moine dans la célèbre laure des *Pechtchery* ou des Grottes de Kiev, véritable centre de résistance des dissidents contre le mouvement unioniste (août 1627). Trois mois s'étaient à peine écoulés depuis sa prise d'habit, qu'il succédait à Zacharie Kopytenskii dans la fonction d'archimandrite de la laure. Un décret du roi de Pologne, Sigismond III, le confirmait, dans cette charge importante, le 29 novembre 1627. Cette élévation rapide lui fit bien des ennemis. Sans retard, le nouvel archimandrite travailla à réaliser le programme qui fut celui de toute sa vie : réorganiser l'Église « orthodoxe » de Pologne, qui se trouvait dans un état lamentable; relever le niveau intellectuel et moral de son clergé; lutter par la plume contre le mouvement unioniste commencé à Brest; opérer au besoin dans les rites et la discipline de l'Église orientale des réformes jugées nécessaires pour fermer la bouche à ses adversaires. A poursuivre ce programme Moghila employa toutes les ressources de son esprit et sa volonté tenace, qui brisait toute résistance et lui donnait parfois l'allure d'un despote. La situation canonique de la Pechtcherskaïa Lavra — c'était un monastère stavropégiaque, soustrait à la juridiction du métropolite de Kiev et placé sous la dépendance immédiate, mais plus nominale que réelle, du patriarche de Constantinople — favorisait ses desseins.

Il commença par développer l'imprimerie déjà installée dans la laure, et fit faire plusieurs publications d'ordre liturgique et ascétique, dont nous dirons un mot plus loin. Il songea ensuite à fonder une école supérieure d'études littéraires et théologiques, exécutant en cela l'une des volontés du métropolite, Job Boretskii, son ami, qui venait de mourir en lui léguant sa bibliothèque, et en le nommant son exécuteur testamentaire (1631). L'école fut, en effet, ouverte, d'abord dans la Pechtcherskaïa (1631), puis dans le monastère de Bratska, conformément au testament du défunt. Elle fut le berceau de la célèbre académie de Kiev, qui ne reçut officiellement ce titre que plus tard, après l'annexion de Kiev à la Russie (1701), et fournit à l'Église russe pendant plus d'un siècle ses prélats les plus instruits et ses meilleurs théologiens.

Pierre était dès lors l'homme le plus en vue de la Ruthénie soumise à la Pologne. Ses relations personnelles avec le tsar de Russie, Michel Romanov, et Philarète Nikitich, patriarche de Moscou, augmentaient son prestige. A la mort de Job Boretskii, il eût sans doute été nommé au siège métropolitain de Kiev, si les cosaques n'eussent intrigué pour faire donner la place à l'archevêque de Smolensk et Tchernigov, Isaïe Kopinskii, avec lequel Pierre se trouvait en délicatesse depuis le synode de Kiev de 1628. Mais ce n'était que partie remise. Le roi de Pologne Sigismond III étant mort le 30 avril 1632, le clergé de Kiev choisit Pierre Moghila comme son délégué à la diète qui devait élire son successeur. Ce successeur fut Ladislas IV. Autant Sigismond III avait favorisé les uniates, autant le nouveau roi fut libéral envers les

« orthodoxes », auxquels il accorda non seulement le libre exercice de leur religion dans toute la Pologne, mais aussi toutes les églises de Kiev, y compris la métropole, et cinq évêchés enlevés aux catholiques. Cf. dom Guépin, *Saint Josaphat*, t. II, l. VII, c. II, Poitiers, 1874. Cette victoire, les « orthodoxes » la devaient à l'habile intervention de Pierre Moghila, qui avait su gagner Ladislas à leur cause. Une des premières mesures du souverain en faveur de l'Église dissidente fut de déposer les évêques dont la promotion avait été irrégulière. Isaïe Kopinskii, ennemi personnel de Pierre, fut compris dans la liste des prélats destitués. Il fut aussitôt remplacé par Pierre Moghila, qui réunit l'unanimité des suffrages du collège électoral. Au dire de certains historiens russes, comme C. Goloubiev, le nouvel élu ne fut pas étranger à l'intrigue qui aboutit à la déposition de son rival. Son élection fut confirmée par Ladislas, le 12 mars 1633, et bientôt reconnue par le patriarche de Constantinople, Cyrille Lucar, de qui dépendait encore à cette époque la métropole de Kiev. Pierre reçut l'ordination épiscopale non à Kiev, où Isaïe Kopinskii se trouvait encore, mais à Léopol, des mains de l'évêque de cette ville, Jérémie Tissarovskii, alors exarque du patriarche œcuménique (28 avril 1633). Goloubiev, *Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila et ses compagnons d'armes* (en russe), t. I, Kiev, 1883, p. 545. Il prit possession de son siège, le 5 juillet, après avoir fait expulser de force son prédécesseur qui, tout le temps qu'il vécut, c'est-à-dire jusqu'en 1640, lui créa bien des embarras. Se souvenant que la Pechtcherskaïa Lavra était stavropégiaque, et pouvait, de ce chef, échapper à son autorité, il se garda bien de résigner son titre de grand archimandrite du monastère, dont il put ainsi utiliser les ressources pour l'exécution de ses desseins.

Son activité pour la réorganisation et le développement de l'Église ruthène dissidente fut, dès lors, débordante. Elle s'étendit à tous les domaines : fondation de confréries, d'écoles et d'hôpitaux, installation d'une imprimerie à Krzemienec; restauration ou reconstruction d'églises et de monastères; édition d'œuvres liturgiques, théologiques, catéchétiques ou polémiques par l'imprimerie de la Lavra de Kiev; développement de la culture et du goût de la prédication parmi les moines. Le métropolite mit tout en œuvre pour que les siens ne fussent pas trop inférieurs au clergé latin et uniate qui les entourait. Rompant avec le vieux conservatisme hérité de Byzance, il ne recula pas devant les innovations qui lui parurent nécessaires pour lutter contre les adversaires de l'orthodoxie orientale, et il emprunta hardiment aux Latins les idées et les méthodes qui lui parurent justes et utiles. L'école de Kiev fut modelée sur les collèges des jésuites de Pologne, et l'on y enseigna la théologie avec les principes et la méthode et dans la langue de saint Thomas d'Aquin. On dit adieu aux vieilles querelles byzantines sur les rites et les usages, et l'on ne conserva guère que deux divergences d'ordre dogmatique avec l'Église catholique : la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit. Moghila voulut aussi doter l'Église orientale d'un manuel d'instruction religieuse supérieure, analogue au catéchisme du concile de Trente. Cette idée lui vint à l'occasion du désarroi que jeta parmi les « orthodoxes » d'Orient et de Pologne le calvinisme du patriarche de Constantinople, Cyrille Lucar, hautement affiché dans une Confession de foi publiée pour la première fois en 1629. Cf. article LUCAR (Cyrille), t. IX, col. 1003 sq. Les Grecs de Constantinople avaient sans doute anathématisé le novateur au synode de 1638, présidé par le patriarche Cyrille de Berrhée; mais cela ne pouvait suffire. Le métropolite de Kiev vit clairement la nécessité, pour l'orthodoxie orientale, de se formuler en un corps de doctrine systématique pour s'opposer aux nombreuses erreurs des réformés. Il rédigea un catéchisme développé, qu'il fit d'abord examiner par un synode tenu dans l'église Sainte-Sophie de Kiev, en 1640, et qu'il soumit ensuite à l'approbation du patriarche de Constantinople, à la conférence théologique qui se tint à Iassy, à l'automne de 1642, entre théologiens grecs et théologiens kiéviens. De ces pourparlers sortit la *Confession orthodoxe de la foi de l'Église catholique apostolique orientale*, autrement dite *Confession de foi de Pierre Moghila*. Ce document, vu son importance et son histoire compliquée, mérite d'être examiné dans un paragraphe spécial, et n'est pas, en son intégrité, l'œuvre du métropolite de Kiev. Après les additions et corrections que lui fit subir le grec Mélèce Syrigos, Moghila n'y retrouva plus l'expression complète de sa pensée. Il l'oublia; et n'ayant pu réussir à donner à la foi de l'Église orientale tout entière une expression commune et authentique, il limita désormais son zèle pastoral à l'instruction de l'Église ruthène. Pour elle il composa un catéchisme plus réduit, imprimé, en 1645, en polonais et en ruthène. Pour elle il prépara l'édition du *Trebnik* ou *Grand Euchologe* dont l'importance liturgique et dogmatique est considérable.

Ce dernier ouvrage sortait à peine des presses de la Pechtcherskaïa Lavra, lorsque l'actif prélat fut arrêté par la mort, au moment, où il venait de terminer sa cinquantième année (22 décembre 1646). L'Église dissidente de Pologne perdait en lui son chef incontesté, quoique peu aimé, à cause de son caractère cassant et autoritaire, l'Église catholique un adversaire décidé, mais non fanatique, qui par la largeur de ses vues et le ton modéré de sa polémique laissait bien loin derrière lui la plupart des polémistes anticatholiques d'Orient et d'Occident. Son influence doctrinale et liturgique favorisa plus l'union que le schisme. Grâce à lui bien des éléments catholiques pénétrèrent dans l'Église russe proprement dite et y atténuèrent l'influence byzantine et grecque. Par lui et par ses disciples la pensée religieuse russe prit contact avec l'Occident catholique, presque à la veille du jour où Pierre le Grand allait ouvrir la Russie à la culture occidentale. Plus d'une fois il fit concevoir à Rome l'espoir de son adhésion à l'union de Brest. On conserve du pape Urbain VIII deux lettres relatives à des négociations en vue d'une entente sur les bases des décisions du concile de Florence. Lettres du 10 juillet 1636 et du 3 novembre 1643, publiées par A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniæ*, Rome, 1860-1864, t. III, p. 412, 425. Cf. A. Malvy et M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, Paris, 1927, p. XV-XVII. Cet espoir fut déçu, bien que certains aient parlé d'une adhésion secrète du métropolite au catholicisme, à son lit de mort. Cf. Guépin, *op. cit.*, t. II, p. 372.

II. ÉCRITS ET DOCTRINE. — Pierre Moghila fut plutôt un homme d'action qu'un homme d'études, un administrateur et un pasteur plutôt qu'un théologien de profession. Les écrits qu'il a composés lui-même, ceux qu'il a fait éditer à l'imprimerie de la Lavra de Kiev, et ceux qu'il a inspirés portent presque tous la marque pastorale. Chez lui, point de spéculation philosophique ou théologique, point de dispute byzantine. Il ne vise qu'à enseigner au peuple les éléments de la doctrine, à former des prêtres suffisamment instruits, à leur fournir des livres liturgiques corrects avec des règles pratiques pour l'administration des sacrements et l'exercice du ministère paroissial. En cela même il est original, et prend des initiatives qui surprennent chez un prélat dépendant,

nominalement, il est vrai, du patriarche byzantin.

Nous ne nous arrêterons pas à énumérer les livres liturgiques, hagiographiques, parénétiques, ascétiques qui sortirent des presses de la Pechtcherkaïa Lavra par ses ordres, avec ou sans sa collaboration immédiate. On en trouvera la liste détaillée, dressée par Émile Picot, dans le t. IV de la *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, d'E. Legrand, p. 120-155. Ce qui mérite d'attirer l'attention du théologien, ce sont les nouvelles rubriques introduites dans certains livres liturgiques comme le missel et l'euchologe ou *Trebnik*, les instructions qui se lisent dans le *Trebnik* sur les sacrements en général et chaque sacrement en particulier, sur les offices de réception des diverses catégories d'hérétiques, sur les commémoraisons des défunts. Il s'y trouve un grand nombre d'affirmations doctrinales du plus haut intérêt, restées jusqu'ici à peu près inconnues des théologiens catholiques, et contredisant sur bien des points les thèses défendues par les polémistes grecs anciens et modernes. Ajoutons qu'au point de vue rituel et, dans une certaine mesure, au point de vue dogmatique, l'euchologe de Moghila a exercé une influence considérable sur l'Église russe, qui l'adopta, pour son usage en 1757, après lui avoir fait subir quelques légères retouches.

Parmi les particularités d'ordre doctrinal que nous avons relevées dans cet ouvrage, nous signalerons les suivantes : 1° Pierre Moghila, dans l'introduction générale aux sacrements, insiste à la manière des théologiens catholiques sur la nécessité de l'intention du ministre, une intention vraiment sérieuse et intérieure, pour accomplir le rite sacramentel. — 2° Pour le baptême, il admet non seulement comme valide, mais aussi comme licite la simple infusion, rite qui s'est toujours pratiqué dans la Petite-Russie et l'Ukraine, de l'aveu même des théologiens russes qui condamnent cet usage comme illicite. Il reconnaît la validité du baptême administré par les catholiques et les protestants, que les Russes de Moscovie rebaptisaient d'après les décrets du concile de Moscou de 1620. Il demanda même au patriarche œcuménique d'user de son influence pour détourner les Moscovites de la pratique de rebaptiser les luthériens, à l'occasion d'un projet de mariage entre le prince danois Voldemar et Irène, fille aînée du tsar Michel Romanov. Lettre du 16 septembre 1644, Hurmuzaki, *Documente privitoure la istoria Romanilor*, t. IV, part., 1 p. 694. — 3° Il rejette la pratique de la reconfirmation des apostats, que Mélèce Syrigos a introduite dans la *Confession orthodoxe*, et pour couper court à cet abus, il supprime dans son *Trebnik* le rite de réconciliation des apostats du patriarche saint Méthode, qui l'a engendré. A plus forte raison repousse-t-il la reconfirmation des latins déjà confirmés par leurs évêques, pratique chère aux Grecs et aux Russes dès le Moyen Age, avant que les uns et les autres eussent eu recours à la rebaptisation. Depuis 1757, l'Église russe a suivi ces règles, en dépit de l'affirmation contraire de certains théologiens russes, comme Macaire, relativement à la reconfirmation des apostats. — 4° Il enseigne très clairement à plusieurs reprises que la forme du sacrement de l'eucharistie est constituée par les paroles du Seigneur : *Ceci est mon corps; Ceci est mon sang*, et non par l'épiclèse dite du Saint-Esprit, d'accord en cela avec les théologiens de la Petite Russie. Pour établir cette doctrine, il en appelle à l'autorité de saint Jean Chrysostome, et cite le passage bien connu de la *1re Homélie sur la trahison de Judas*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 380. Il avait déjà exprimé la même doctrine dans les quatre éditions de son missel ou *Leitourghiaron* (1629, 1637, 1638, 1639), et venait de la répéter dans le *Petit catéchisme* en langue polonaise et ruthène, Kiev, 1645, dans les termes suivants : *Quæst.* CXIII *: Quomodo consecratur hoc sacramentum in sacra liturgia? — Virtute horum verborum, quæ locutus est Christus : « Hoc est corpus meum » et « Hic est sanguis meus. » Ubi proferuntur a sacerdote, advenit Spiritus Sanctus invisibiliter, ad invocationem et intentionem sacerdotis, et substantiam panis et vini transmutat in substantiam corporis et sanguinis Christi, remanentibus solum ipsis speciebus panis et vini.* Traduction du P. Malvy, *op. cit.*, p. CXXIV-CXXV. Nous verrons tout à l'heure que la *Confession orthodoxe* place non moins explicitement le moment de la consécration aux paroles de l'épiclèse. Notons aussi, à propos du même sacrement de l'eucharistie, que, contrairement à la pratique grecque, Pierre recommande au célébrant de consacrer les parcelles offertes en l'honneur des saints, des vivants et des morts, et disposées autour de la grande hostie suivant les rubriques du rite byzantin : il faut qu'il ne reste rien de non consacré sur la patène. — 5° Sur le sacrement de pénitence, il donne un enseignement tout à fait conforme à la doctrine catholique, en particulier sur la satisfaction et la peine temporelle due au péché pardonné. Dans la *Confession orthodoxe*, l'existence de la peine temporelle est niée catégoriquement, au moins pour ce qui regarde l'autre vie, et laissée dans l'ombre pour ce qui regarde la vie présente. Moghila n'a pas craint de changer les formules déprécatives d'absolution de l'euchologe byzantin, en une formule à la fois déprécative et indicative, reproduisant à peu près mot pour mot la forme actuelle du rituel latin. Les termes essentiels de cette forme sont, d'après le *Petit catéchisme*, q. CXXV : *Ego potestate mihi data a Christo Domino absolvo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Malvy-Viller, *op. cit.*, p. CXXVI. L'Église russe s'est appropriée la formule du *Trebnik*. — 6° Relativement à l'extrême-onction, le métropolite de Kiev ignore aussi la pratique abusive des Grecs de donner ce sacrement aux bien-portants comme préparation à la communion. Pour lui, le sujet du sacrement est l'adulte baptisé atteint d'une maladie grave. L'Église russe est restée fidèle à cette tradition. — 7° Pour la célébration des fiançailles et du mariage, Moghila introduit une rubrique nouvelle qui a été adoptée par les Russes et qu'ignorent encore les Grecs : Le prêtre qui bénit le mariage interroge chacun des époux pour leur faire donner explicitement et publiquement leur consentement, à peu près dans les termes prescrits par le rituel latin. C'est que notre théologien, contrairement à la doctrine aujourd'hui commune parmi les Gréco-russes, place l'essence du sacrement dans le contrat lui-même : la matière est constituée par l'homme et la femme contractant librement et suivant les règles canoniques; la forme, ce sont les paroles par lesquelles les époux manifestent leur consentement intérieur devant le curé. Bien que cette doctrine sur la matière et la forme du sacrement de mariage ait été insérée dans l'édition officielle du *Corpus juris canonici* de l'Église russe ou *Kormtchaia Kniga*, faite par le patriarche Nicon en 1653, ainsi que dans les éditions postérieures du même ouvrage, les théologiens russes actuels voient communément le rite sacramentel dans la cérémonie du *couronnement*, séparant ainsi le sacrement proprement dit du contrat matrimonial. Cf. art. MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. IX, col. 2321 sq. — 8° Dans l'*Instruction sur les commémoraisons des défunts*, *Trebnik*, p. 835-849, Pierre enseigne l'essentiel de la doctrine catholique du purgatoire, d'accord en cela avec l'ensemble des théologiens de Kiev : il admet non seulement un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, ce que nie la *Confession orthodoxe*, mais aussi un troisième lieu. La *Confession orthodoxe*, dans sa rédaction originale renfermait une doctrine identique. Cf. Malvy-Viller, *op. cit.*,

p. XLVI-XLVII, 144, 162-163. Le *Petit catéchisme* reste imprécis sur plusieurs questions relatives aux fins dernières et s'en tient aux points hors de discussion, *Ibid.*, p. 145.

Le *Petit catéchisme* publié en 1645 sous le titre : *Petit recueil de la doctrine sur les articles de la foi orthodoxe catholique chrétienne comme l'Église orientale apostolique l'enseigne pour l'édification et l'instruction de la jeunesse chrétienne orthodoxe, suivant les indications et avec la bénédiction des chefs de l'Église*, Pechtcherskaïa Lavra de Kiev, 1645, est comme un résumé du grand catéchisme soumis à l'approbation des Grecs et devenu après corrections la *Confession orthodoxe*. Mais il ne s'accorde pas toujours avec celle-ci sur les questions de doctrine. Nous avons déjà signalé quelques divergences. On en trouvera d'autres dans l'étude de Malvy-Viller, *La Confession orthodoxe*, p. CXIV-CXXIX. On remarque aussi quelques différences de détail entre l'édition polonaise et l'édition ruthène de ce petit catéchisme. Cf. Goloubiev, *op. cit.*, t. II, p. 473-480, en appendice. L'édition slavonne parue à Moscou en 1649 a également ses particularités, peu importantes d'ailleurs. Cette dernière édition fut plusieurs fois réimprimée sous le titre de *Catéchisme* ou *Petit enseignement.* C'est dans le *Petit catéchisme* que nous trouvons la pensée de Moghila sur la matière et la forme du sacrement de l'ordre, dont ne parle pas le *Trebnik* : La matière, c'est l'imposition des mains de l'évêque sur la tête de l'ordinand; la forme est constituée par les paroles que prononce l'évêque dès le début de la cérémonie : *La grâce divine, qui guérit ce qui est infirme*, etc. Il faut reconnaitre que Moghila a été peu heureux dans la détermination de cette forme : La prière *Divina gratia*, etc., n'est, au fond, que la déclaration canonique de l'élection de l'ordinand. La vraie forme doit être cherchée dans les deux prières qui suivent. Cependant la plupart des théologiens catholiques et la presque totalité des théologiens gréco-russes sont de l'avis de Moghila. A noter dans ce même catéchisme l'affirmation très nette de l'assomption corporelle de la sainte Vierge, donnée dans l'explication du 11e article du Symbole : *Spero resurrectionem mortuorum* : Cette résurrection, dit le métropolite de Kiev, il faut la croire de tous les saints, suivant la doctrine de saint Chrysostome, excepté de la très sainte Vierge, qui a déjà été élevée au ciel avec son corps (q. CXXXVI). La doctrine sur la procession du Saint-Esprit est formulée en termes assez généraux pour supporter une interprétation catholique : *Spiritus Sanctus procedit ex ipsius Patris persona sicut a fonte et principio divinitatis* (q. LXXI).

En 1642, le théologien uniate Cassien Sakowicz ayant fait paraître un ouvrage intitulé : Ἐπανόρθωσις ou *Aperçu des erreurs, hérésies et superstitions de l'Église gréco-russe séparée, qui se remarquent tant dans les dogmes de la foi que dans l'administration des sacrements et dans les autres rites et cérémonies*, Cracovie, 1642, Pierre Moghila crut devoir prendre la plume pour défendre son Église, ou plutôt, sur son ordre, les théologiens de Kiev composèrent la réponse qu'il prit à sa charge sous le pseudonyme d'Eusèbe Pémène (Εὐσεβὴς ποιμήν = le pasteur orthodoxe). Elle portait le titre suivant, qui est bien dans le goût de l'époque : Λίθος ou *Pierre lancée par la fronde de la vérité de la sainte Église orthodoxe russe par l'humble frère Eusèbe Pémène pour mettre en pièces la Perspective ténébreuse et fausse publiée à Cracovie, l'an du Seigneur 1642 par Cassien Sakowicz*... Laure des Grottes, Kiev, 1644. L'ouvrage comprend une introduction et huit chapitres. Pémène reconnaît qu'il y a des abus dans son Église; que, si la situation de celle-ci est si lamentable, la faute en est surtout aux persécutions dont elle a été l'objet sous Sigismond III. Après ces aveux, il défend énergiquement le rituel byzantin pour ce qui regarde l'administration des sacrements et spécialement le baptême et la confirmation. Il parle également des divergences communément relevées par les polémistes entre les deux Églises. Le Λίθος fut réfuté par le jésuite Théophile Routka dans un ouvrage intitulé : *Pierre arrêtant la pierre lancée de Kiev*, Lublin, 1690. Il est difficile de déterminer la part qu'eut Pierre Moghila dans sa rédaction. D'après les historiens russes, comme Macaire, *Histoire de l'Église russe*, t. IX, éd. de St-Pétersbourg, 1903, p. 602-604, et Goloubiev, *op. cit.*, t. II, p. 358-361, il fut surtout l'œuvre de son entourage. Le texte en a été republié par Goloubiev dans les *Archives de la Russie méridionale*, t. IX, 1re partie, Kiev, 1893, p. 148-445, avec une savante introduction, *ibid.*, p. 1-147. On y retrouve la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie.

On a conservé de Pierre Moghila quelques rares discours. E. Picot dans sa notice bibliographique en signale un sur *La croix du Sauveur et de chacun de nous*, prononcé à la Lavra, le dimanche de l'Adoration de la croix, le 4 mars 1632, et publié la même année, in-4° de 56 pages. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 128-129. Le discours prononcé par Pierre au mariage de Marie, fille de Basile le Loup, prince de Moldavie, avec le prince Radziwill, à Iassy en septembre 1645, a été inséré dans le *Trebnik*, *ibid.*, p. 118-119. Un autre morceau très bref, intitulé : *Instruction à un higoumène, à un pope et à un diacre*, a été publié dans la revue russe *Pribavleniia*, ou *Suppléments à l'édition des œuvres des saints Pères*, t. II, 1844, p. 85-90.

Moghila se proposait de publier une traduction de la Bible en slovéno-russe ainsi qu'une version des *Vies des saints* de Métaphraste. La mort ne lui laissa pas le temps de réaliser ces projets.

III. LA CONFESSION DE FOI DITE DE PIERRE MOGHILA. — Il est curieux de constater que l'écrit qui a le plus contribué à la célébrité de Pierre Moghila comme théologien, ne renferme que partiellement l'expression de sa pensée et qu'il la contredit même explicitement sur plusieurs points. Pierre l'a renié d'une manière au moins indirecte en le laissant inédit et en s'écartant de son enseignement dans ses ouvrages postérieurs. Aussi bien ce qu'on appelle parfois la *Confession de foi de Pierre Moghila* ne représente plus la rédaction primitive du métropolite de Kiev et de ses collaborateurs. Ce que certains auteurs ont nommé le *Catéchisme des Russes* ou l'*Exposition de la foi de l'Église de la Petite-Russie*, après les importantes modifications et corrections que lui fit subir le théologien grec, Mélèce Syrigos, est bien moins l'expression de la doctrine des Petits-Russiens que celle de la théologie admise par certains Grecs dans la première moitié du XVIIe siècle. Comme par ailleurs cet écrit ainsi remanié fut approuvé officiellement en 1643 par les quatre patriarches orientaux, il a pris aux yeux d'un grand nombre l'aspect d'un livre symbolique de l'Église gréco-russe tout entière. Le *Grand catéchisme de Pierre Moghila* ou *Catéchisme des Russes* s'est transformé en la *Confession orthodoxe de la foi de l'Église catholique apostolique orientale.* Dans quelle mesure ce titre correspond-il à la réalité? Il est important de le rechercher. Il nous faut dire aussi un mot de sa rédaction, de son histoire depuis trois siècles, de son contenu et de ses particularités doctrinales, enfin, s'il est possible, indiquer quelques-unes de ses sources.

1° *Rédaction.* — Nous avons raconté plus haut à quelle occasion Pierre Moghila conçut le dessein de rédiger sous forme d'enseignement catéchistique un exposé de la foi de l'Église gréco-russe.

Ce dessein n'était pas nouveau en Petite-Russie,

non seulement parmi les Ruthènes unis à Rome, mais aussi parmi les dissidents. Antérieurement au catéchisme de Moghila, ces derniers en avaient publié d'autres; Laurent Zizanii Toustanovskii avait déjà composé son *Grand catéchisme*, qui avait été imprimé à Moscou en 1627, après avoir subi les corrections des théologiens moscovites. Il était très développé et conçu sur le même plan que celui de Moghila. Cf. Th. Ilinskii, *Le grand catéchisme de Laurent Zizanii*, dans les *Travaux de l'Académie de Kiev*, années 1898 et 1899. En 1635, Sylvestre Kossov avait édité un petit catéchisme qui eut de nombreuses éditions et fut approuvé par le synode de Moghilev en 1637. Cf. G. Mirkovitch, *Sur le moment de la transsubstantiation des saints dons*, Vilna, 1886, p. 46-47. Il faut croire que ces premiers essais ne satisfaisaient pas le métropolite de Kiev. Il voulait faire quelque chose de mieux et, dans le courant de l'année 1639, ou au début de 1640, composa le grand catéchisme qui allait devenir si célèbre sous le nom de *Confession orthodoxe*. L'ouvrage était terminé à l'été de 1640. Plusieurs écrivains russes ont contesté à Moghila la paternité de cet écrit et l'ont attribué à Isaïe Trofimovitch Kozlovskii, higoumène du monastère Saint-Nicolas de Kiev. Ainsi Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Église russe*, t. IX, p. 589-591, Pétersbourg, 1882; Philarète Goumilevskii, *Aperçu de la littérature ecclésiastique russe*, t. I, Tchernigov, 1859, p. 271. Déjà en 1641, l'archimandrite uniate Jean Doubovitch affirmait la même chose. Cf. A. V. Gorskii, *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans les *Suppléments à l'édition des œuvres des saints Pères*, t. IV, 1857, p. 62. On sera sans doute dans le vrai en affirmant que, dans la rédaction de ce catéchisme, Moghila a eu des collaborateurs, parmi lesquels Isaïe Kozlovskii tient la première place, mais qu'il a tout revu lui-même, et en a pris toute la responsabilité, un peu comme un pape prend la responsabilité de ses encycliques, même lorsqu'il n'a pas été seul à les composer.

Il est absolument sûr que ce catéchisme, composé peut-être d'abord en polonais ou en ruthène, fut également rédigé sans retard en latin, comme l'atteste l'auteur de la traduction en grec vulgaire, Mélèce Syrigos, dans une note de son autographe, le *cod. 360* de la bibliothèque du Métochion du Saint-Sépulcre, à Constantinople, note reproduite dans une des copies de cet autographe, le *cod. Parisinus 1265*. Ce dernier ms. porte en regard du grec de Syrigos un texte latin qui, sans doute, n'est pas le texte primitif du métropolite de Kiev, puisqu'il traduit les additions et corrections du théologien grec, et manque de certaines données qui étaient sûrement contenues dans la rédaction originale, mais qui conserve pourtant, croyons-nous, la plus grande partie du texte primitif. C'est aussi l'avis des éditeurs de ce texte latin, les Pères Malvy et Viller, *op. cit.*, p. LXXXVIII-XC. Ce latin, littérairement assez médiocre, s'écarte en de nombreux points de détail de la traduction en grec vulgaire de Syrigos. Il garde une saveur de scolastique latine que n'a pas le texte grec, et il y a intérêt pour le théologien à comparer les deux rédactions.

Aussitôt qu'il eut terminé la composition de son œuvre, Pierre Moghila réunit à Sainte-Sophie de Kiev un synode, où parurent les principaux ecclésiastiques et archimandrites de l'Église métropolitaine et des représentants des autres évêques « orthodoxes » de Pologne. L'assemblée tint ses séances du 8 au 15 septembre 1640. Son principal travail fut d'examiner le nouveau catéchisme. Des discussions s'élevèrent sur certaines questions, notamment sur l'origine de l'âme humaine, les séjours d'outre-tombe et l'état des âmes avant le jugement dernier, la forme de l'eucharistie. Cf. la *Relation sur le synode de Kiev*, publiée par Jean Doubovitch en 1641, traduite en polonais et éditée à Varsovie en 1642 par Cassien Sakovvicz, rééditée dans la *Rousskaïa Biblioteca*, t. IV, Pétersbourg, 1878. On décida de soumettre l'ouvrage à l'examen et à l'approbation du patriarche de Constantinople pour lui donner plus d'autorité et trancher les points controversés. Après des démarches assez longues, Kiéviens et Grecs convinrent de se réunir à Iassy en septembre 1642 pour examiner l'œuvre de Moghila. Ce ne fut point un concile, comme on l'a souvent dit, mais une simple conférence théologique entre trois délégués du clergé ruthène : Isaïe Kozlovskii, Ignace Oksenovitch et Joseph Kononovitch, et deux délégués du patriarche de Constantinople : Porphyre, ancien métropolite de Nicée, et Mélèce Syrigos, prédicateur de la Grande-église. Ce fut à ce dernier qu'échut la tâche de traduire le catéchisme en grec vulgaire. Commencé le 15 septembre 1642, le travail était terminé le 27 octobre suivant, et envoyé dès le 30 octobre au patriarche œcuménique, Parthénios Ier. Durant ce temps, Kiéviens et Grecs discutèrent plus d'une fois sur certaines questions de théologie, et n'arrivèrent pas toujours à s'entendre. Les discussions ayant été secrètes, on n'est qu'imparfaitement renseigné sur leur objet. Quelque chose cependant en a transpiré dans un bref rapport de l'agent diplomatique viennois, Jean André Scogardi, qui se trouvait alors à Iassy. Ce personnage nous apprend que le désaccord entre les théologiens de Kiev et les délégués grecs éclata principalement sur deux points : la question du purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'un troisième état et lieu distinct du paradis et de l'enfer, et la forme de l'eucharistie. L. Hurmuzaki, *Documente privitoareta istoria Românilor*, t. IV, part. 1, Bucarest, 1882, p. 668; Malvy-Viller, p. 162-163. Les Petits-Russiens avaient une doctrine identique à celle des catholiques; les Grecs, c'est-à-dire avant tout Syrigos, soutenaient les thèses des anciens polémistes byzantins.

Les amendements et corrections que Mélèce Syrigos fit subir au catéchisme ruthène ne portèrent pas seulement sur les deux points indiqués par Scogardi, mais sur plusieurs autres, que l'on peut deviner en comparant la doctrine exprimée par la *Confession orthodoxe* avec celle que Pierre Moghila et l'École de Kiev continuèrent à enseigner après la conférence de Iassy. Une fois en possession du document : texte latin retouché et version en grec vulgaire de Syrigos, le patriarche Parthénios ne tarda pas à le soumettre à l'approbation de son synode. Cette approbation fut donnée le 11 mars 1643, et porta uniquement sur le texte grec de Syrigos : détail qu'il est important de retenir. Le patriarche de Constantinople ne fut pas le seul à apposer sa signature au bas du décret : Les trois autres patriarches orientaux donnèrent également la leur ainsi que neuf métropolites et plusieurs hauts dignitaires de la Grande-église. Voir ce décret dans les éditions de la *Confession orthodoxe*, par exemple dans celle de Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. I, Iéna, 1850, p. 52-55. Un exemplaire du catéchisme ainsi approuvé fut aussitôt envoyé à Pierre Moghila, comme en fait foi une note insérée dans le *cod. Paris. 1265*, Malvy-Viller, p. LI-LII.

2° *Histoire de la Confession orthodoxe*. — Chose curieuse, ni le patriarche de Constantinople ni le métropolite de Kiev ne se préoccupèrent de publier le nouveau document si solennellement approuvé. Faut-il attribuer cette omission au manque de ressources pour payer les frais d'impression? Cette raison vaut peut-être pour le patriarche œcuménique, à moins qu'il ne faille dire que le clergé grec manifestait peu de sympathie pour un ouvrage dont les Petits-Russiens avaient eu l'initiative. Elle ne vaut

sûrement pas pour Pierre Moghila, qui avait à sa disposition l'imprimerie de la Pechtcherskaïa Lavra. La vraie raison de l'abstention de celui-ci, nous l'avons déjà dite : Plusieurs des corrections et additions doctrinales de Syrigos lui déplurent comme contraires à ses convictions et à celles de son entourage. Les Kiéviens avaient sans doute fait appel au patriarche œcuménique pour trancher certaines questions, qu'ils avaient débattues dans leur synode de Kiev en 1640; mais ils ne croyaient pas à l'infaillibilité doctrinale de l'évêque de la Nouvelle-Rome, et lorsque celui-ci heurta par trop leurs opinions et ce qu'ils considéraient comme l'expression de la foi orthodoxe, par exemple, la croyance à la vertu consécratoire des paroles du Seigneur et à l'existence du purgatoire, ils firent la sourde oreille. Sans se révolter ouvertement contre un enseignement qui n'était pas le leur, pour ne pas compromettre l'orthodoxie orientale en face du catholicisme et du protestantisme, ils n'en gardèrent pas moins leur théologie propre et continuèrent à la propager par la parole et par la plume. C'est pour cela qu'ils oublièrent leur ancien catéchisme, qui n'était devenu la *Confession orthodoxe* qu'en cessant d'être orthodoxe à leurs yeux, et au lieu de l'éditer, Moghila publia son *Petit catéchisme* et son *Trebnik*, dont l'enseignement, nous l'avons vu plus haut, est opposé sur plusieurs points à la théologie de Syrigos. Il fallut attendre qu'un drogman de la Sublime Porte, le célèbre Nicousios Panaghiotis, prît sur lui de faire imprimer la fameuse *Confession* avec le concours bénévole du gouvernement hollandais. Comme l'a établi E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. II, p. 202-216, cette première édition fut faite à Amsterdam, en 1667, dans le texte grec seulement. E. Legrand, *ibid.*, en donne une description détaillée et fort intéressante au point de vue historique, avec les pièces liminaires.

Cette publication venait à point pour alimenter la grande controverse qui avait commencé en France en 1665 entre catholiques et protestants sur la perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie. Quand il en commanda l'impression, Panaghiotis avait-il eu vent de la querelle, et songea-t-il aussitôt que le document pourrait attirer l'attention de l'Occident sur l'Église grecque, et qu'il en résulterait pour elle et pour lui quelque rayon de gloire? C'est fort possible, et même probable, s'il est vrai, comme l'affirme Legrand, *loc. cit.*, p. 204, que le manuscrit ne fut pas envoyé dans les Pays-Bas avant 1665. Si Panaghiotis a pensé cela, il ne s'est pas trompé. Adressée par le marquis de Nointel, ambassadeur de Louis XIV auprès du sultan, aux auteurs de la *Perpétuité de la foi*, dès le milieu de l'année 1671, la *Confession orthodoxe* est déjà utilisée par Antoine Arnauld dans sa *Réponse générale au nouveau livre de M. Claude*, publiée à la fin de la même année. Dès lors, elle revient continuellement dans la controverse. Non seulement Arnauld, mais le P. Anselme Paris, Richard Simon, Eusèbe Renaudot font appel à son témoignage pour établir la croyance de l'Église grecque au dogme de la transsubstantiation et au septénaire sacramentel, tandis que les polémistes protestants, comme Claude, Aymon, T. Smith, cherchent à en diminuer l'autorité, en disant qu'elle est l'œuvre d'un faux grec, d'un grec latinisé. Cf. *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, éd. Migne, t. III et t. IV, *passim;* Malvy-Viller, *op. cit.*, p. LXXVI-LXXXI, et p. XIX-XXI.

Tirée de l'ombre par cette controverse retentissante, la *Confession orthodoxe* eut de nombreuses éditions à partir de la fin du XVIIe siècle et durant tout le XVIIIe, et fut traduite en plusieurs langues. La 2e édition grecque parut à Leipzig en 1695 par les soins du luthérien Laurent Normann. Elle reproduisait le texte de l'édition originale, sauf quelques corrections, dues aux frères Likhoudis, et était accompagnée d'une traduction latine faite par Normann lui-même. Quatre ans plus tard, le hiéromoine Anthime d'Ibérie publiait la 3e édition au monastère de Snagov, en Valachie, avec de nombreuses pièces liminaires dont la principale était une longue préface de Dosithée, patriarche de Jérusalem, importante pour l'histoire de la *Confession*. Voir ces pièces et la description de l'édition dans Legrand, *Bibl. hell., du XVIIe siècle*, t. III, p. 61-75. En 1691, paraissait la première traduction roumaine, œuvre du logothète Radu Grecénoul. En 1696, la première traduction slavonne, préparée dès 1685 sur le texte grec revu par les Likhoudis, fut publiée à Moscou, à la demande du métropolite de Kiev, Varlaam Iasinskii, et avec l'approbation du patriarche russe, Adrien, qui adressa, à cette occasion, une exhortation à tous les fidèles orthodoxes qualifiant le livre de « divinement inspiré ». Voir cette lettre d'Adrien dans la *Lecture chrétienne*, 1843, t. IV, p. 376 sq. J. A. Seiner fit paraître une traduction hollandaise à Haarlem en 1722; Jean Léonard Frisch, une version allemande à Francfort et à Leipzig, en 1727, sous le titre de *Liber symbolicus Russorum*. A cette version allemande le professeur de Wittemberg, C. G. Hofmann joignit le texte grec et la version latine de Normann, et publia le tout à Breslau, en 1751, en donnant comme introduction une *Historia catechismi Russorum*. W. Blackmore est l'auteur d'une traduction anglaise, Aberden, 1845. Sur ces éditions et traductions et celles qui ont suivi, y compris les plus récentes, voir E. Legrand, *op. cit.*, t. IV, p. 148-156; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 540-546; Malvy-Viller, *op. cit.*, p. LV-LIX et 179-180; pour les éditions roumaines en particulier, voir I. Bianu et N. Hodos, *Bibliographie româneascà veche*, t. I et II.

3° *Contenu et particularités doctrinales*. — La *Confession orthodoxe* est un catéchisme rédigé par demandes et réponses, comme tous les catéchismes, et groupant sous une triple division : la foi, l'espérance et la charité, les principales données du dogme et de la morale.

Une courte introduction, composée de trois questions et réponses affirme la nécessité de la foi et des bonnes œuvres pour acquérir la vie éternelle, et vise directement l'erreur protestante du salut par la foi seule. — La première partie, de beaucoup la plus longue (q. IV-CXXVI), traite principalement des vérités à croire et les dispose dans le cadre du symbole nicéno-constantinopolitain, divisé en douze articles. A l'article III est rattachée l'explication de la salutation angélique, telle que la récitent les Byzantins; à l'article VIII, l'explication des sept dons et des fruits du Saint-Esprit; à l'article IX, les commandements de l'Église, au nombre de neuf, bien distincts de la plupart des commandements de l'Église communément énumérés en Occident; à l'article X, la théologie des sept sacrements. — La seconde partie (63 questions) rattache à la vertu d'espérance la doctrine de la nécessité de la grâce et de la prière pour le salut, explique longuement l'oraison dominicale et traite des béatitudes au nombre de neuf, la neuvième étant : *Beati eritis, cum vos maledixerint homines*, etc. Les sept œuvres de miséricorde corporelle et les sept œuvres de miséricorde spirituelle sont mentionnées et expliquées à l'occasion de la cinquième béatitude : *Beati misericordes*. Par le sujet même qu'elle traite, cette seconde partie est de caractère ascétique. — La troisième partie (72 questions), mise sous le patronage de la vertu de charité, est un petit résumé de morale chrétienne. On y parle de plusieurs choses qui

ont déjà été mentionnées dans les deux parties précédentes : bonnes œuvres, prières, jeûne, aumône, etc. La prière, le jeûne, et l'aumône sont présentés comme des vertus découlant des trois vertus théologales. On traite ensuite des quatre vertus cardinales, du péché en général, puis des sept péchés capitaux, des quatre péchés contre le Saint-Esprit, des péchés qui crient vengeance au ciel et des péchés véniels, de la coopération aux péchés d'autrui. Le livre se termine par l'explication du Décalogue. Au premier précepte est rattachée la question dogmatique de l'invocation des saints; au second précepte : *Non facies tibi sculptile*, la question du culte des images. Il faut remarquer que Moghila divise les commandements de Dieu comme Philon et Josèphe : le premier commandement des Latins en fournit deux : 1er, adoration du seul vrai Dieu; 2e, interdiction du culte des idoles; les 9e et 10e sont réunis en un seul.

On voit, par ce rapide aperçu, que la disposition des matières n'est pas toujours très logique, et qu'il y a des répétitions. Le théologien catholique trouvera dans ce catéchisme un certain nombre d'erreurs notoires, dont plusieurs sont le fait non de Pierre Moghila mais du seul Mélèce Syrigos. Signalons les principales : 1° On peut voir une allusion à l'erreur palamite de l'absolue invisibilité de l'essence divine, considérée comme réellement distincte de la lumière qui jaillit d'elle et qui est visible pour les bienheureux, dans ce qui est dit à la dernière question de la première partie : *Après le jugement dernier, Dieu nous donnera une lumière* (le texte latin du *cod. Paris. 1265* dit : *lumen gloriæ) par laquelle nous verrons la lumière de Dieu* : μὲ τὸ ὁποῖον θέλομεν ἰδεῖν τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ; 2° La procession du Saint-Esprit *a Patre solo* est enseignée (q. IX et LXXI) en des termes qui ne seraient pas absolument irréductibles à la doctrine catholique, n'était la citation, à la question LXXI, du texte du pseudo-Athanase : τὸ Πνεῦμα ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς αἰτατὸν καὶ ἐκπορευτόν, διὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ κόσμῳ ἀποστελλόμενον; 3° La primauté romaine d'origine divine est niée (q. LXXXIV). On n'attribue à l'Ancienne et à la Nouvelle Rome que les πρωτεῖα τῆς τιμῆς, concédés par les empereurs. L'Église de Jérusalem est dite la mère de toutes Églises, non qu'elle possède sur les autres un pouvoir quelconque de juridiction, mais par pure préséance historique et par la primauté de d'apostolat, qui est parti de la Ville sainte. Le concile œcuménique est l'autorité souveraine et seule infaillible. Jésus-Christ seul est la tête de l'Église, bien que les évêques, dans leurs diocèses, soient des κεφαλαὶ μερικαί et des τοποτηρηταὶ τοῦ Χριστοῦ (q. LXXXV); 4° Pour la validité du baptême, la foi *orthodoxe* en la Trinité est exigée (q. CII); 5° Le sacrement de confirmation est renouvelé à ceux qui ont renié le Christ (q. CV); 6° La transsubstantiation est opérée par les paroles de l'épiclèse (q. CVII); 7° Tout châtiment temporel après la mort, toute classe de défunts intermédiaire entre la catégorie des justes et la catégorie des damnés est rejetée (q. LXIV, LXV); Cependant les prières de l'Église et les suffrages des vivants peuvent obtenir la délivrance de quelques damnés, dont le sort n'est pas irrévocablement fixé avant le jugement dernier (q. LXV); 8° La béatitude essentielle ne sera accordée aux âmes justes qu'au jugement dernier. En attendant, leur bonheur est imparfait (q. LXVIII et q. CXXVI); 9° Le seul péché de pensée, s'il n'est pas suivi de l'exécution extérieure, ne fait que blesser l'âme et ne lui donne pas complètement la mort (IIIe partie, q. XVIII).

Sur d'autres points, comme sur l'état d'innocence, le péché originel et ses suites, l'origine de l'âme humaine, etc., l'enseignement de la *Confession orthodoxe* est tout à fait dans la ligne de la théologie catholique et s'écarte sensiblement de la doctrine de plusieurs théologiens gréco-russes contemporains.

4° *Sources de la Confession orthodoxe.* — Il est fort difficile de découvrir avec certitude les sources d'un catéchisme quelconque, les auteurs de ces sortes de manuels ne se piquant pas, en général, d'originalité et copiant ou combinant à des doses diverses les ouvrages similaires de leurs devanciers.

Le texte de la *Confession orthodoxe*, surtout dans le latin du *cod. Paris. 1265*, trahit sans nul doute une influence marquée de la théologie latine. Et cela n'est pas étonnant. Depuis longtemps déjà, les Petits-Russiens de Pologne subissaient cette influence. On la retrouve, et à un degré plus fort, chez les prédicateurs et les théologiens contemporains de Moghila ou antérieurs à lui, par exemple, chez un Cyrille Trankvillion et un Laurent Zizanii, dont le *Grand catéchisme*, tant par la division générale que par la méthode et le contenu, se rapproche fort de la *Confession orthodoxe*. Ces théologiens ne sont plus des Byzantins à l'ancienne manière. L'esprit nouveau de l'Occident les a pénétrés. Ils savent la langue latine, lisent couramment les Pères latins et les citent presque autant que les Pères grecs dans leurs sermons et leurs écrits. Ils font leur théologie dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, et n'ignorent pas les grands noms de la théologie catholique au XVIe siècle.

En examinant de près le texte latin de la *Confession orthodoxe*, qu'ils ont publié, les Pères Malvy et Viller ont cru découvrir des emprunts faits au *Catéchisme romain*, à la *Summa doctrinæ christianæ* de saint Canisius, surtout dans l'édition de Busée (*Opus catechisticum*), à l'*Explicatio doctrinæ christianæ* de Bellarmin. Ces ouvrages ont pu être, en effet, entre les mains du ou des rédacteurs du catéchisme kiévien. Il peut se faire aussi que les coïncidences signalées s'expliquent non par une utilisation immédiate des livres en question, mais par des sources intermédiaires qu'on ignore encore.

Malgré l'influence incontestable de la théologie latine et l'incorporation de certains de ses éléments, spécialement dans la partie ascétique et morale, la *Confession orthodoxe* garde une couleur orientale très prononcée. Le cadre a beau être latin : le contenu est presque tout entier oriental. La revision de Mélèce Syrigos a accentué ce caractère. Les nombreux textes patristiques dont le catéchisme est émaillé appartiennent tous aux Pères grecs, sauf un seul, tiré de saint Cyprien, le Père latin le plus sympathique aux dissidents orientaux. Saint Jean Damascène a fourni à lui seul plus de cinquante citations. Cf. les tables dressées par Malvy-Viller, *op. cit.*, p. 173-175, 196.

La *Confession orthodoxe* est avant tout une œuvre didactique et irénique. Le caractère polémique y est à peine visible. Il n'en existe pas moins dans le fond, à certains endroits. Tout en reconnaissant que l'auteur a eu surtout en vue de formuler la doctrine de l'orthodoxie orientale contre les erreurs protestantes, il ne faut pas oublier que les catholiques sont aussi visés à plusieurs reprises, comme en témoigne la liste des doctrines anticatholiques données plus haut, et où ne figurent pas les blâmes plus ou moins voilés de certains usages liturgiques ou disciplinaires.

5° *Autorité de la Confession orthodoxe dans l'Église gréco-russe.* — Dès qu'elle fut connue en Occident, la *Confession orthodoxe* y fut l'objet de jugements divers. Les auteurs de la *Perpétuité de la foi catholique touchant l'eucharistie* furent naturellement portés à en exagérer l'autorité, bien que, sur le point précis du dogme de la transsubstantiation, la preuve du consentement de l'Église gréco-russe tout entière, qu'ils ont tirée de ce document, soit absolument inattaquable.

Les protestants, au début du moins, tombèrent dans un excès contraire et allèrent jusqu'à nier son authenticité. Depuis, quelques-uns d'entre eux, comme Frisch dans la préface à la version allemande signalée plus haut, ont paru en faire un livre symbolique proprement dit, voire même l'unique livre symbolique de l'Église gréco-russe. Plus avisé, E. J. Kimmel, dans ses *Prolegomena* à l'édition des *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, Iéna, 1850, p. I-II, a dit fort justement que l'Église grecque n'avait pas de livres symboliques proprement dits au sens protestant du mot : *Nullus exstat liber symbolicus ab omnibus Græcorum sacerdotibus ita subscriptus, ut ab ejus doctrina se nullo modo recessuros unquam esse, quasi jurejurando se obstrinxissent cuncti.* Le vieux-catholique Michaud est du même avis : « On ne peut considérer la *Confession orthodoxe* ni comme une définition de foi ni comme un recueil d'articles de foi. » *Revue internationale de théologie*, 1906, t. XIV, p. 17. Limité à cette simple affirmation, le jugement de Michaud est historiquement exact, comme nous le montrerons tout à l'heure. Certains auteurs catholiques récents sont cependant d'un sentiment contraire. A. Palmieri, impressionné par les nombreuses et retentissantes approbations que la *Confession orthodoxe* a reçues, depuis son apparition, de la part des patriarches et des prélats orientaux, mais oubliant le cas qu'en ont pratiquement fait ces mêmes prélats, et l'ensemble des théologiens gréco-russes, a écrit : *Ut mea fert sententia, si Confessio Moghilana valore symbolico destitueretur, actum jam foret de cunctis Ecclesiarum orthodoxarum libris symbolicis... Mea igitur sententia ad Confessionem Moghilanam quod spectat, conditiones illæ complentur, quæ necessariæ ducuntur ut cuidam libro character symbolicus vindicetur. Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 562, 563.

Ceux qui ont le droit d'être entendus sur cette question, ce sont avant tout les théologiens gréco-russes eux-mêmes. Mais ceux-là non plus ne sont pas d'accord entre eux. Un certain nombre donnent raison à A. Palmieri et complètement tort à Michaud : ils assimilent la *Confession orthodoxe* (conjointement avec la *Confession de foi de Dosithée*) à un recueil d'articles de foi définis, ayant la même autorité infaillible que les définitions des conciles œcuméniques, et cela en vertu d'un raisonnement conforme aux principes d'une saine théologie, qui peut se formuler ainsi : la *Confession orthodoxe* a successivement été approuvée et reçue par les autorités religieuses des diverses Églises autocéphales comme l'expression authentique de la foi de l'Église orthodoxe. Le magistère ordinaire de cette Église, qui n'a pas moins de valeur que le magistère extraordinaire s'exprimant par la voix du concile œcuménique, s'est donc exercé à l'égard de ce document. Tout fidèle de la même Église doit donc accepter son enseignement comme infaillible et obligatoire. Ainsi raisonnent explicitement ou implicitement des théologiens russes comme l'archiprêtre E. Popov, Serge, évêque de Iambourg, Goussev ; des théologiens grecs, comme Zikos Rhosis, Chrysostome de Drama; des théologiens serbes, comme Nicodème Milasch; des théologiens roumains comme Melchisedec, M. S. Dobrescú. Cf. A. Palmieri, *op. cit.*, p. 560; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 676-678; Malvy-Viller, *op. cit.*, p. LXIV.

Ce raisonnement n'est pas accepté par d'autres théologiens, dont le nombre s'accroît de jour en jour : Pour eux, la seule voix infaillible dans l'Église est celle du concile œcuménique. La valeur dogmatique de la *Confession orthodoxe* et des documents similaires n'est que relative. Leur doctrine n'est recevable que dans la mesure où elle concorde avec les définitions des conciles œcuméniques ou des conciles particuliers approuvés par les conciles œcuméniques. Sur les points non définis par ces conciles — et ils sont nombreux — le théologien « orthodoxe » n'est pas obligé d'être de l'avis de la *Confession orthodoxe*, et peut avoir son sentiment particulier. Cette manière de voir est celle des théologiens russes et grecs les plus en vue. On la trouve chez les auteurs des principaux manuels de théologie dogmatique composés au cours du XIXe siècle et au début du XXe : Antoine Amphitheatrov, Philarète Goumilevskii, Sylvestre Malevanskii, Malinovskii, même chez Macaire Boulgakov, bien qu'il appelle à un endroit la *Confession orthodoxe* une pierre de touche de l'orthodoxie; chez les Grecs, N. M. Damalas, C. Androutsos, D. S. Balanos, Chrysostome, Papadopoulos, même chez I. Mésoloras, qui ne voit dans la *Confession orthodoxe* qu'un livre symbolique de second ordre; ce qui revient à dire que ce n'est pas un livre symbolique proprement dit. A plus forte raison sont-ils de cet avis les théologiens indépendants, ceux qu'on peut appeler les représentants de l'orthodoxie large : tel le groupe des théologiens russes qui, en ces dernières années, étaient partisans de l'union avec les vieux-catholiques comme l'archiprêtre Svietlev, le savant Bolotov, le général Kireev, etc. La même doctrine a été insérée dans le t. XII de l'*Encyclopédie théologique russe*, Saint-Pétersbourg, 1911, col. 4 sq., à l'article *Livres symboliques*, signé de P. Ponomarev et de V. Kerenskii. Voir les citations et les références pour chaque auteur dans notre ouvrage : *Theologia orientalium*, t. I, p. 672-676.

Il faut reconnaître que la pratique constante des théologiens gréco-russes, depuis l'apparition de la *Confession orthodoxe* et sa solennelle approbation par les quatre patriarches orientaux, donne pleine raison aux tenants de cette seconde opinion. Ces théologiens ne se sont jamais fait scrupule de contredire sur certains points cette soi-disant règle de foi. Nous avons tout d'abord l'exemple de Moghila lui-même et des théologiens de la Petite-Russie, et aussi des Moscovites. Moghila, nous l'avons vu, a pratiquement renié la *Confession orthodoxe*, dont il reste pourtant le principal auteur. Sur cinq ou six points importants, il a enseigné, après 1643, c'est-à-dire après l'approbation des patriarches orientaux, et après avoir reçu un exemplaire authentique, une doctrine opposée aux corrections de Mélèce Syrigos. Ceux de son École ont fait de même, et ont propagé leurs opinions en Grande-Russie, si bien que, vers la fin du XVIIe siècle, il y eut à Moscou une longue controverse sur la forme de l'eucharistie. La doctrine de la *Confession orthodoxe* sur ce point particulier n'y triompha que difficilement et après de longues discussions. Sur d'autres questions, la théologie kiévienne maintint ses positions et les a maintenues jusqu'à ce jour, par exemple, sur la validité du baptême des hérétiques, sur la non-itération de la confirmation, même aux apostats, sur la rétribution immédiate aussitôt après la mort.

Qu'on examine, du reste, la manière dont les théologiens grecs du XVIIe siècle restent fidèles à la doctrine de la *Confession orthodoxe*. En 1643, les quatre patriarches orientaux déclarent solennellement que ce document « est tout à fait conforme à la doctrine orthodoxe et ne s'en écarte en rien : εὕρομεν αὐτὸ ἐπακόλουθον τοῖς δόγμασι τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ ὁμόφωνον τοῖς ἱεροῖς κανόσι κατ᾽οὐδὲν ἐναντιούμενον αὐτῇ. Kimmel, *op. cit.*, t. I, p. 53. Or, sur plusieurs points, notamment sur l'existence d'une peine temporelle due au péché pardonné, sur le purgatoire, sur l'époque de la rétribution, la *Confession orthodoxe* représente, non le sentiment commun de la théologie grecque à cette époque, sentiment qui est conforme

à la doctrine catholique, mais l'opinion particulière de Mélèce Syrigos et de quelques autres. Dosithée lui-même, qui donne tant d'éloges à la *Confession orthodoxe* dans le prologue de son synode de Jérusalem (1672), disant que toute l'Église orientale l'a complètement reçue (ce qui est faux, surtout en 1672) : ἐδέξατο δὲ αὐτὴν καί δέχεται ἀπαξαπλῶς πᾶσα ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, Kimmel, *ibid.*, p. 337, Dosithée, dans la Confession de foi qu'il rédige à ce même synode, contredit l'enseignement de Syrigos sur la reconfirmation des apostats, qu'il ignore (art. XVI), sur l'époque de la rétribution essentielle (art. VIII : après la mort, les saints καθαρῶς ἐποπτεύουσι τὴν ἁγίαν Τριάδα), sur l'existence du purgatoire et d'un châtiment temporel pour une certaine catégorie de défunts (art. XVIII). Il est vrai qu'en 1690 le patriarche de Jérusalem s'est rétracté sur ce dernier point; mais on n'y a point fait attention en Grèce et en Russie, et l'on y lit toujours l'article XVIII de la Confession dans la rédaction de 1672.

Voyez encore : En 1643, Parthenios Ier, patriarche de Constantinople, déclare que la *Confession orthodoxe* ne s'écarte en rien de la doctrine de l'Église orientale. En 1654, dans une longue lettre de caractère liturgique rédigée par Mélèce Syrigos, le patriarche œcuménique Païsios Ier répète à peu près la même chose au patriarche moscovite Nicon, qui, lui, partage les opinions des théologiens de Kiev. Or, en 1668, il se trouve un autre patriarche œcuménique, du nom de Méthodios III qui, dans des *Réponses dogmatiques* adressées également aux Russes, contredit ouvertement, au moins sur un point, la *Confession orthodoxe*. Celle-ci enseigne clairement l'existence d'un jugement particulier pour chaque individu, aussitôt après la mort (I. p., q. LXI). Méthodios III répond aux Russes qu'il n'en faut rien croire : il n'existe qu'un seul jugement, le jugement dernier : *Nos vero unum et solum judicium agnoscimus coram Dei tribunali in die resurrectionis.* Texte publié par Malvy-Viller, *op. cit.*, p. 166.

Autre exemple non moins typique de contradiction, cette fois chez les Russes : En 1696, le patriarche de Moscou, Adrien, écrit une encyclique aux fidèles orthodoxes pour leur recommander « le livre divinement inspiré » qui s'appelle la *Confession orthodoxe*, dont on vient de publier une traduction slavonne. *Loc. cit.* En 1699, le même patriarche Adrien, oubliant que « le livre divinement inspiré » nie toute catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les damnés, fait réciter à l'ex-catholique Palladius Rogovskii, passé au schisme, une profession de foi, dans laquelle le converti déclare croire à l'existence de trois catégories de défunts : « les élus, les infidèles et impénitents et ceux qui sont morts repentants, sans avoir eu le temps de satisfaire pour leurs péchés. » Cf. Nikolskii, *Palladius Rogovskii*, dans la revue *Pravoslavnoe Obozrênie*, 1863, t. X, p. 162-172.

Dans le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand, *pars II, De muniis communibus*, § 2, Théophane Procopovitch mentionne la *Confession orthodoxe* pour dire que c'est un livre trop long et trop relevé pour les gens illettrés. Certains voient dans cette mention une marque de singulière estime; cf. Malvy-Viller, *op. cit.*, p. LXIII : c'est bien plutôt de la part du théologien réformateur une manière habile de reléguer dans l'obscurité un ouvrage gênant, qu'il s'apprête à contredire sur plus d'un point, notamment sur le culte des images, dans son *Petit catéchisme, Prima instructio pro pueris*, qu'un oukaze impérial du 31 mai 1722 rendit obligatoire pour toute la Russie. Cf. M. Jugie, *op. cit.*, p. 590-591. On sait aussi que Théophane rejetait la doctrine créatianiste de Pierre Moghila sur l'origine de l'âme et enseignait le traducianisme; qu'il considérait comme non inspirés les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament cités par la *Confession orthodoxe* comme Écriture sainte; qu'il admettait la théorie protestante de la justification par la foi seule, doctrine que combat si ouvertement la même *Confession*.

A une époque toute récente, on pourrait multiplier les exemples du peu de cas que les théologiens gréco-russes font de l'autorité de la *Confession orthodoxe*, même lorsqu'ils lui donnent de grands éloges. On ne peut vraiment pas dire qu'elle soit pour eux un recueil d'articles de foi et de définitions dogmatiques, dont il serait défendu de s'écarter. Quelquefois cependant ces théologiens paraissent accepter son enseignement contre la pratique même de leur Église : ce qui est d'une inconscience rare. Nous ne citerons qu'un cas : celui de la reconfirmation des apostats. La *Confession orthodoxe*, nous l'avons vu, enseigne expressément cette reconfirmation. L'Église russe a officiellement renoncé à cette pratique, contraire au dogme du caractère ineffaçable, en 1757, lorsqu'elle a adopté l'euchologe de Pierre Moghila. Cela n'empêche pas des théologiens russes, comme Philarète Goumilevskii et Macaire Boulgakov, de faire écho, dans leurs manuels de théologie, à la doctrine de la *Confession orthodoxe*, et de dire que la confirmation se renouvelle aux apostats, voire même (Philarète) aux simples hérétiques. Celui-là donc se tromperait grandement et s'exposerait à de lourdes méprises qui considérerait tout ce qui se trouve dans la *Confession orthodoxe* comme doctrine de foi intangible de l'Église gréco-russe prise dans son ensemble. Comme doctrine de foi absolument obligatoire, cette Église en est encore réduite aux définitions explicites des sept premiers conciles œcuméniques. Tout le reste demeure *plus ou moins* du domaine de l'opinion théologique.

Sur la vie et les écrits de Pierre Moghila, le maître ouvrage, malheureusement peu accessible, est celui de C. Goloubiev, *Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila et ses compagnons d'armes*, 2 volumes parus, Kiev, 1883 et 1898 (en russe); le t. I ayant été l'objet de critiques de la part de N. F. Petrov dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, Goloubiev y répondit longuement dans les *Troudy de l'Académie de Kiev*, 1884, t. I, p. 416-484. Les nombreux écrits russes antérieurs au travail de Goloubiev doivent être lus avec circonspection; il s'y rencontre, en effet, beaucoup de dates fausses. Signalons parmi ces écrits celui de A. V. Gorskii, *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans les *Suppléments à l'édition des œuvres des saints Pères*, 1857, t. IV, p. 29-76; celui de Bojovskii, *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans le *Voskresnoe Tchtenie (Lecture dominicale)*, t. XXVII (1863), p. 1147-1160; 1177-1191; 1268-1278; 1298-1306; celui de C. P., *Pierre Moghila, métropolite de Kiev*, dans les *Tchteniia de la Société impériale d'histoire et d'archéologie de l'Université de Moscou*, 1877, t. I, p. 1-159, où l'on trouvera, p. 141-146, une comparaison intéressante entre la doctrine de la *Confession orthodoxe* et celle du *Petit catéchisme* de Moghila publié en 1645. Une étude sur le *Trebnik* de Moghila a été insérée par Kryjanovskii, dans la revue intitulée : *Direction pour les curés de campagne*, 1860, t. II, p. 185-206; 210-231; 272-287; 296-316; 449-462. Autres études : M. Ternovskii : *Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila*, dans la *Kievskaïa Starina*, 1882; Gennade Enaceanu, *Pierre Moghila*, dans la *Biserica orthodoxă română*, t. VII (1883), p. 278-289; 431-453; 618-622; 657-696; 734-772; t. VIII (1884), p. 4-39; 89-121; 185-221; 282-320; E. Picot, *Pierre Movilă*, dans la *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 104-156, d'E. Legrand, qui pour la biographie de Moghila a surtout utilisé le travail de Gennade Enaceanu; à partir de la p. 120, cet auteur donne la *Bibliographie des ouvrages publiés par Pierre Moghila ou qui lui sont dédiés* d'après la description détaillée du Russe Karataiev; on y trouve en particulier la liste des diverses éditions du *Petit catéchisme* et de la *Confession orthodoxe*. Sur la doctrine du *Petit catéchisme* comparée à l'enseignement de la *Confession orthodoxe*, voir l'intéressante étude de Malvy-Viller, *La Confes-*

sion orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646). Texte latin inédit, Paris, 1927, p. CXIV-CXXXIX.

Sur la *Confession orthodoxe*, son histoire, ses sources, ses particularités doctrinales la bibliographie est considérable. Le meilleur ouvrage sur la question est la publication récente des Pères A. Malvy et M. Viller, que nous venons de signaler, où le lecteur trouvera, dans les diverses séries de notes qui encadrent le texte latin du *cod. Paris. 1265*, de nombreux renvois bibliographiques à ce qui s'est écrit un peu partout sur le célèbre catéchisme. Voir aussi A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, p. 540-563, avec nombreuses références aux travaux russes sur la *Confession;* signalons parmi ces derniers celui de Bolkhovskii intitulé : *Examen du livre appelé « Confession de la foi de l'Église synodale apostolique orientale composée par Pierre Moghila, métropolite de Kiev »*, Pétersbourg, 1804. On consultera aussi avec profit les introductions des divers éditeurs du texte grec de la *Confession*, principalement celle de Hoffmann, *Historia catechismi Russorum*, Breslau, 1751 ; celle de Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. I, Iéna, 1850, p. L-LX; celle de J. Michalcescu, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen*, Leipzig, 1904, p. 22-25. Sur la question capitale de l'autorité doctrinale du document nous avons dit le nécessaire dans notre ouvrage, *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 671-679.

M. JUGIE

1. MOLANUS Gerhard Wolter, théologien luthérien mêlé aux pourparlers relatifs à l'union des Églises (1633-1722). — Gerhard Wolter van der Muelen, en latin Molanus, naquit à Hammeln, sur le Wéser, le 1er novembre 1633 (22 oct. vieux style); il fit ses études à Helmstädt où il subit profondément l'influence du théologien Calixtus († 1656) fort porté à la conciliation avec les catholiques. En 1653, il devenait lui-même professeur à l'Université de Rinteln, où il enseigna les mathématiques d'abord, puis à partir de 1664 la théologie. Appelé à Hanovre en 1674, pour prendre la direction du consistoire, il eut ainsi juridiction sur toutes les Églises du duché de Brunswick-Hanovre. Deux ans auparavant il était devenu coadjuteur de l'abbé de Lokkum et, en 1677, il était nommé titulaire de cette ancienne abbaye cistercienne qui, après avoir embrassé vers la fin du XVIe siècle, la confession d'Augsbourg, avait continué partiellement sa vie religieuse de jadis. Bien qu'il n'y résidât pas d'une manière habituelle, retenu qu'il était à Hanovre par les devoirs très absorbants de sa charge, l'abbé de Lokkum ne laissa pas de s'occuper très activement de son couvent. Il mourut à Hanovre le 17 septembre (7 sept. vieux style) 1722, et fut enterré à Lokkum.

Nous ne ferons pas ici la description complète de l'œuvre littéraire de Molanus; on la trouvera dans Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. IV, col. 1911-1913; nous ne mentionnerons que les ouvrages de ce théologien qui ont rapport aux négociations engagées par lui avec les catholiques pour l'union des Églises.

Ces négociations sont passées par deux phases bien distinctes; dans la première, la plus mal connue, le rôle principal du côté des catholiques est tenu par l'évêque franciscain Royas de Spinola; dans la seconde qui commence vers 1691, alors que les premières négociations continuent encore obscurément, c'est Bossuet qui occupe le devant de la scène.

On dira à l'art. SPINOLA quelle fut l'activité de ce personnage qui, d'abord évêque de Tina en Hongrie, puis de Wiener-Neustadt en Autriche, sut entrer en relation au nom du pape et de l'empereur avec un certain nombre de princes protestants d'Allemagne, amener les théologiens désignés par eux à faire aux principes catholiques d'importantes concessions, et obtenir de Rome un certain nombre d'assurances qui permettaient d'espérer la réunion des luthériens avec les catholiques. Dès 1676, Spinola était venu à Hanovre, sous le règne du duc Jean-Frédéric, converti au catholicisme. On l'y avait revu en 1683, car le duc Ernest-Auguste, quoique protestant, était extrêmement favorable à l'idée de la réunion. C'est à ce moment que l'abbé de Lokkum, grand maître des affaires ecclésiastiques de ce qui allait devenir l'électorat de Hanovre, fut mis en rapport par les soins mêmes de son souverain avec l'évêque catholique. Des conférences furent tenues entre Spinola et les principaux théologiens du Hanovre, entre autres Molanus et Barkhaus. Un résumé fut fait et publié des vues échangées. A la foire de Leipzig du mois d'octobre, Albritius put acheter un écrit intitulé : *Methodus reducendæ unionis ecclesiasticæ inter Romanenses ac Protestantes ex speciali mandato ser. principis ac domini domini Ernesti Augusti, Episcopi Osnabrugens.*(quoique luthérien, Ernest-Auguste était titulaire de l'évêché d'Osnabrück) *et Brunsvicens. ac Luneburgens. ducis, domini sui clementissimi, a seren. celsit. suæ theologis conscripta ;* les noms des deux auteurs, Gérard, abbé de Lokkum (c'est-à-dire Molanus) et Hermann Barkhaus se lisaient à la fin. Lettre d'Albritius à Leibniz, dans Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. I, 1859, p. 468. Interrogé à ce sujet, Leibniz qui était au courant de toute la négociation, répondit d'une manière évasive; sans nier l'authenticité de la pièce, il pensait qu'elle avait été indûment publiée. *Ibid.*, p. 43. Il ne nous a pas été possible de retrouver ce factum, mais il doit être identique, sinon pour la forme et le titre, au moins pour les idées, avec les *Regulæ circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem* qui figurent dans les diverses éditions des œuvres complètes de Bossuet (par ex. édit. Gaume, t. VII, Paris, 1846, p. 509-515, trad. française, p. 515-523).

Il est important de fixer dès ce moment la position adoptée par Molanus et ses amis; elle est résumée au mieux dans une lettre de Leibniz à Spinola, qui doit être de février 1683, antérieure donc à l'ouverture des négociations. Foucher de Careil, t. I, p. 33. Leibniz y prend acte des concessions faites antérieurement par l'évêque catholique : « Pour être de l'Église il n'est pas nécessaire d'accepter tous les dogmes définis par elle (si l'on ignore de fait, par exemple, que l'Église a porté telle définition); il suffit d'être disposé à s'en tenir à ses décisions, dès qu'elles seront connues. Or comme les protestants se persuadent avoir des doutes sur la légitimité du concile de Trente, il leur suffit de se soumettre intérieurement aux décrets d'un futur concile tenu légitimement. En attendant ils seront reçus dans l'union de l'Église, recevront les ordres sacrés de l'Église romaine et, en conséquence, reconnaîtront en elle le fondement assuré de la foi et le dépôt de la puissance ordinaire qui de droit divin réside dans les évêques. » Telles sont les concessions faites par les protestants : voici maintenant leurs exigences : « A l'exemple des Grecs unis, ils demandent de garder le mariage des prêtres, avec les restrictions de l'ancienne discipline, la communion sous les deux espèces, le culte divin en langue vulgaire, le droit de différer d'avis d'avec l'Église romaine sur le mode de la présence réelle à la sainte cène, sur le purgatoire et autres questions controversées, jusqu'à ce qu'elles aient été tranchées en concile. Quant aux conditions mêmes de ce concile, il était bon de les fixer à l'avance pour éviter toute surprise. On a toujours réputé concile légitime celui qui est formé par la réunion des évêques seuls; et puisque les catholiques demandent qu'intervienne aussi l'autorité du pape, soit pour la convocation, soit pour la direction, les protestants n'ont pas de raison pour y répugner, car, en toute assemblée humaine, il est besoin d'une autorité dirigeante, mais ils demandent à leur tour le droit pour leurs évêques,

qui seront dès lors considérés comme légitimes, le droit d'y siéger comme juges. Il serait bon aussi de fixer quelle majorité serait nécessaire pour terminer les discussions. »

Tout l'essentiel des projets de Leibniz et de Molanus tient en ce document, et il ne semble pas que ni l'un ni l'autre se soient jamais écartés de ces grandes lignes. Elles reviennent en bref à ceci : Les protestants commencent d'abord par se réunir à l'Église romaine et reconnaissent la juridiction pontificale, mais on ne les oblige pas, du côté catholique, à recevoir le concile de Trente, dont les décrets dogmatiques (et à plus forte raison disciplinaires) sont considérés comme *provisoirement suspendus*. Ces Églises uniates qui conserveront sur des points importants de discipline leurs usages actuels, seront admises à avoir leurs représentants à un futur concile, où l'on terminera, si besoin est, les controverses dogmatiques.

Spinola à qui s'adressaient ces conditions se rendit-il un compte tout à fait exact de la gravité du point essentiel : la suspension provisoire des décrets dogmatiques de Trente? C'est vraisemblable. Qu'il fût disposé à faire sur ce point des concessions, c'est une autre affaire. Ses réponses sur le point capital sont toujours évasives. Voir lettre à Leibniz du 4 juillet 1683. Foucher de Careil, t. I, p. 37-38. Mais ce fin diplomate ne s'expliqua jamais non plus sur le caractère inacceptable de cette proposition ; le mieux, pensait-il, était de commencer par causer. Plus tard les protestants, adoucis par certaines concessions pratiques, consentiraient peut-être, moyennant une exégèse énergique, à se départir de leurs préventions à l'endroit du concile de Trente. A Rome, au dire de Leibniz, on était entré jusqu'à un certain point dans les vues de Spinola. Mais vers les années 1684 la politique vint se mettre en travers de tous ces beaux projets; ce n'est que vers 1690 que les négociations reprirent entre Vienne, Rome et les cours allemandes. En 1691, Spinola, muni cette fois de pouvoirs en bonne forme, venait à Hanovre et reprenait les conversations avec Molanus.

Or c'est à ce moment, et alors même que les négociations continuaient à Rome, que Bossuet fut amené à prendre dans le débat une place importante et à entrer en relations suivies avec Leibniz et l'abbé de Lokkum. Sans doute il avait connu, au moins sommairement, la négociation de 1683, et le 22 août de cette année il écrivait à Spinola : « J'apprends que les affaires dont vous me parliez, ont eu une grande suite et j'ai vu... qu'on avait signé des articles de réconciliation dont le premier était que le pape serait reconnu pour le chef de l'Église (cf. *Regulæ circa reunionem*, VII, édit. Gaume, p. 511). Je vous écrivais par ma précédente... que le Roi louait vos pieux desseins et les apprécierait selon les moyens dont on lui ferait l'ouverture. C'est ce que vous pouvez tenir pour assuré. » *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, n. 284, t. II, p. 391. Pourtant l'évêque de Meaux n'attacha pas sur le moment d'autre importance à cette affaire; il avouera plus tard « avoir laissé échapper ces papiers de dessous ses yeux. » *Corr.*, n. 637, t. IV, p. 298.

Ce furent les rapports de Bossuet avec Pellisson, d'une part, et d'autre part avec le couvent de Maubuisson, dont l'abbesse était sœur de la princesse Sophie, femme du duc Ernest-Auguste, qui amenèrent une correspondance régulière entre Meaux et la cour de Brunswick-Hanovre. A la fin de décembre 1691, Leibniz envoyait à Bossuet en deux fois (17 et 28 décembre) un ouvrage que venait de rédiger Molanus. Il s'agit des *Cogitationes privatæ de Methodo reunionis Ecclesiæ protestantium cum Ecclesia romana catholica a theologo quodam Augustanæ Confessioni sincere addicto, citra cujusvis præjudicium in chartam conjectæ et superiorum suorum consensu privatim communicatæ cum Ill*^mo^ *ac R*^mo^ *D. D. J. Benigno S. R. E. Meldensi episcopo non minus eruditionis quam moderationis laude conspicuo hoc fine ut in timore Dei examinentur publici autem juris nondum fiant;* texte reproduit dans les édit. de Bossuet (édit. Gaume, t. VIII, p. 523-539; traduction française faite par Bossuet lui-même, p. 539-550). Cet écrit n'est certainement pas identique au *Methodus reducendæ unionis*, signalé par Albritius (ci-dessus col. 2082); Molanus, comme il ressort de la correspondance de Leibniz avec Bossuet, *Corr.*, n. 668 et 673, y *éclaircissait* ce qui avait été traité autrefois avec l'évêque de Neustadt. Voir *Corr.*, t. IV, p. 378.

Les *Cogitationes privatæ* s'en tiennent strictement, d'ailleurs, au point de vue signalé plus haut : union préliminaire des protestants et des catholiques moyennant des concessions réciproques, et seulement ensuite étude des controverses doctrinales qui les divisent. Ces controverses doctrinale sont relativement faciles à aplanir, et des conférences régulières entre théologiens des deux Églises en auraient sans doute aisément raison ; l'exposition irénique de la doctrine catholique et de la dogmatique luthérienne sur ces divers points, suffirait à montrer que, dans la plupart des cas, les divergences sont plus verbales que réelles. Application de cette idée était faite à diverses questions. Que si néanmoins il restait encore des articles qu'on ne puisse ajuster, il faudrait en venir au concile. Ce concile serait assemblé par le pape et aussi général que possible : *il ne s'en rapporterait pas aux décrets du concile de Trente*, ou de ceux où les dogmes des protestants auraient été condamnés. Nul n'y aurait voix que les évêques, et il faudrait donc, incontinent après la réunion préliminaire, que le pape reconnût les surintendants pour vrais évêques, afin d'être ensuite appelés au concile général non point comme parties, mais comme *juges compétents*, et y avoir droit de suffrage avec les évêques catholiques romains. Ce concile jugerait, d'après la sainte Écriture, le consentement unanime des cinq premiers siècles, et encore le consentement des sièges patriarcaux actuels; les questions seraient résolues à la pluralité des voix; après la fin du concile et la publication de ses canons, les deux parties seraient tenues d'acquiescer à la décision sous les peines portées par les canons.

Même avant d'avoir reçu les *Cogitationes privatæ*, Bossuet avait exprimé son sentiment sur le point essentiel du débat. Dans une lettre à Mme de Brinon (secrétaire et confidente de l'abbesse de Maubuisson), se référant aux projets offerts à Spinola en 1683, (qu'il avait donc moins oubliés qu'il ne dit), il écrivait dès le 23 septembre 1691 : « Encore que (le projet d'accord) ne soit pas suffisant, c'est quelque chose de fort utile que de faire les premiers pas de la réunion... Mais pour ne pas se tromper dans ces projets d'union, il faut être bien averti qu'en se relâchant selon le temps et l'occasion sur les articles indifférents et de discipline, l'Église romaine ne se relâchera jamais d'aucun point de la doctrine définie, ni en particulier de celle qui l'a été par le concile de Trente. » *Corr.*, n. 637, t. IV, p. 299; cf. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon, dans Foucher de Careil, t. I, p. 178.

Aussi Leibniz à qui cette lettre avait été communiquée ne put être surpris par les réponses que Bossuet lui envoya le 10 janvier et le 26 mars 1692. *Corr.*, n. 680 et 718, t. V, p. 8 et 88. La première rappelait de manière explicite les grands principes qui dominaient toute la question; la seconde était peu encourageante pour le résultat des négociations. « Il ne faut rien oublier pour rapprocher les deux partis, écrivait l'évêque de Meaux; mais aussi ne faut-il pas se flatter ni donner pour facile de notre côté ce qui dans le fond ne le serait pas. » Sans doute la lecture des *Cogitationes privatæ* lui avait montré que, sur le détail des

controverses, l'abbé Molanus pourrait arranger bien des choses, mais sur la question de l'admission du concile de Trente la principale difficulté restait.

Lentement élaborée au cours du printemps de 1692, la réponse de Bossuet ne fut expédiée que le 26 août. *Corr.*, n. 784, t. v, p. 223. C'est un long mémoire latin, qui dans les *Œuvres complètes* de Bossuet porte le titre : *De scripto cui titulus* COGITATIONES PRIVATÆ... *episcopi Meldensis sententia*, édit. citée, p. 550-588; la traduction française est de Bossuet lui-même, p. 588-616; comme Bossuet le fait remarquer dans une lettre à Leibniz du 28 août, *Corr.*, n. 786, t. v, p. 226, cette traduction ne serre pas de près l'original latin : « tout est tourné plus court dans l'écrit français, et j'espère que ceux qui auront lu le latin ne perdront pas tout à fait leur temps à y jeter l'œil. »

La réponse de l'évêque de Meaux à l'abbé de Lokkum distingue très nettement les deux points sur lesquels roule tout le différend. D'une part il y a les controverses de détail sur des questions même importantes de l'enseignement ecclésiastique. La méthode d'*exposition* déjà préconisée à plusieurs reprises par Bossuet peut ici rendre les plus grands services : une exégèse exacte des textes symboliques luthériens et des textes catholiques, peut montrer qu'en nombre de cas la distance est infime qui sépare les deux confessions; l'œuvre de l'abbé de Lokkum a singulièrement avancé ce travail de rapprochement. Mais quant à la demande qui paraît fondamentale à Molanus, la suspension de la force obligatoire des anathèmes dogmatiques du concile de Trente, Bossuet lui oppose une fin de non-recevoir absolument catégorique. Cf. art. VI, *De concilio Tridentino* = c. VII de la trad. française. Aux yeux de l'évêque de Meaux, cette suspension même provisionnelle portait une atteinte des plus graves à l'idée de l'infaillibilité de l'Église, au principe de l'irréformabilité de ses décisions dogmatiques. La fin de l'écrit était même fort dure pour les deux représentants de la théologie luthérienne : « Je soutiens, disait Bossuet, que M. de Leibniz et ceux qui entrent comme lui dans le tempérament de M. l'abbé Molanus ne sont point excusés par là de l'opiniâtreté qui fait l'hérétique. » Et pourtant Bossuet ajoutait pour terminer : « Le docte abbé dont nous avons examiné l'écrit, *si l'on change seulement l'ordre de son projet*, a ouvert aux siens comme il se l'était préparé le chemin à la paix et comme le port du salut. » En d'autres termes Molanus disait : « Unissons-nous d'abord, en oubliant les points de doctrine qui nous divisent; l'union faite, nous réglerons ces points. » Et Bossuet répondait : « Causons d'abord, et les conversations ne pourront manquer de faire voir aux protestants que les décisions dogmatiques dont ils s'effarouchent n'ont rien que de légitime; le jour où ils accepteront le concile de Trente, la réunion est faite. »

Il est de toute évidence que deux doctrines s'affrontaient ici qu'il était impossible de concilier; prise de ce biais la cause de l'union était perdue d'avance. Pourtant chaque partie avait trop le sentiment de la grandeur des intérêts engagés, pour ne pas tenter d'amener l'adversaire à son sentiment. Molanus se décida à répondre à Bossuet, mais visiblement il y mit peu de diligence; à diverses reprises la correspondance de Leibniz avec Bossuet témoigne des délais qu'accumulait l'abbé. Cf. *Corr.*, n. 849, t. v, p. 333; n. 935, t. VI, p. 33; n. 1021, t. VI, p. 218.

Ainsi se passèrent et l'année 1693 et une partie de 1694. En juin 1694 Leibniz écrit à Bossuet :

M. l'abbé de Lokkum travaille fort et ferme à une espèce de liquidation des controverses qu'il y a entre Rome et Augsbourg, et il le fait par ordre de l'empereur. Mais il a affaire à des gens qui demeurent d'accord du grand principe de la réunion, qui est la base de toute la négociation... Voici l'échantillon de quelques articles de cette liquidation que je vous envoie, Monseigneur, de sa part. Il y en a jusqu'à cinquante qui sont déjà prêts. Ce qu'il avait projeté sur votre excellent écrit (= *De scripto cui titulus* Cogitationes privatæ *episcopi Meldensis sententia*) entre maintenant dans sa liquidation, qui lui a fait prendre les choses de plus haut et les traiter plus à fond : ce qui servira aussi à vous donner plus de satisfaction un jour. Cependant je vous envoie aussi la préface de ce qu'il vous destinait dès lors, et des passages où il s'expliquait à l'égard du concile de Trente, et rien ne l'a arrêté que la difficulté qu'il croyait naître chez vous sur ce concile, jugeant que, si l'on voulait s'y attacher, ce serait travailler sans fruit et sans espérance, et même se faire tort de notre côté et s'éloigner des mesures prises dans la convocation (= la réunion de 1683) et du fondement qu'on y a jeté. Il espère toujours de vous une déclaration sur ce grand principe, qui le mette en état de se joindre à vous dans ce grand et pieux dessein de la réunion, avec cette ouverture de cœur qui est nécessaire. Il me presse fort là-dessus, et il est le plus étonné du monde de voir qu'on y fait difficulté; ceux qui ont fait la proposition de votre côté et qui ont fait naître la négociation (Spinola?) ayant débuté par cette condescendance et ayant très bien reconnu que sans cela il n'y aurait pas moyen d'entrer seulement en négociation.

Le grand article qu'on accorde de notre côté est qu'on se soumette aux conciles œcuméniques et à l'unité hiérarchique; et le grand article réciproque qu'on attend de votre côté est que vous ne prétendez pas que, pour venir à la réunion, nous devions reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, ni ses procédures pour légitimes. Sans cela M. Molanus croit qu'il ne faut pas seulement songer à traiter, et que les théologiens de ce pays n'auraient pas donné leur déclaration; et qu'ainsi lui ne peut guère avancer non plus, de peur de s'écarter des principes de cette convocation, où il a eu tant de part. *Corr.*, n. 1070, t. VI, p. 334-335.

Nous avons tenu à donner ce texte au complet; nul n'explique mieux la raison pour laquelle les négociations devaient fatalement échouer. L'écrit de Molanus envoyé par Leibniz s'est retrouvé dans les papiers de Bossuet; une partie seulement a été éditée sous ce titre : *Explicatio ulterior methodi reunionis ecclesiasticæ occasione eorum instituta quæ Illmo et R^mo D. Jacobo Benigno episcopo Meldensi moderate non minus quam erudite ad eadem annotare placuit;* édit. citée, p. 638-645 (trad. fr. p. 646-655). L'étude détaillée de ce texte n'ajouterait rien à ce que Leibniz dit si bien dans sa lettre d'envoi. Les éditeurs du XVIIIe siècle n'ont pas publié les « trois articles de liquidation » mentionnés par Leibniz dans la lettre ci-dessus; ils roulent sur les trois points suivants : 1. *De sacrificio missæ;* la controverse sur ce point, dit Molanus, est purement verbale; 2. *De ratione formali justificationis, sive in quo consistat justificatio hominis peccatoris coram Deo;* on se demande, dit Molanus, comment on a pu, sans aucune nécessité, se battre sur une telle question ; 3. *De absoluta certitudine conversionis, pœnitentiæ, absolutionis, fidei, justificationis, sanctificationis, denique salutis æternæ,* et l'abbé de conclure : Sur ces divers points, ou bien il n'y a aucune controverse avec l'Église romaine, ou bien la discussion est purement verbale et ne touche pas au fond.

Bossuet qui dut avoir la réponse de Molanus peu après le 18 juillet 1694, cf. *Corr.*, n. 1078, t. VI, p. 355, suspendit alors la discussion. Toute correspondance cessa pendant quelques années entre Meaux et Hanovre. Et Leibniz écrira le 2 janvier 1699 à Mme de Brinon : « Il (Bossuet) quitta la partie tout d'un coup sans vouloir dire ni oui, ni non sur des questions où il s'était engagé de nous faire entendre son sentiment... Je vous laisse penser quel mauvais effet cela a fait. » Foucher de Careil, t. II, p. 218. Leibniz veut évidemment parler d'un argument dont il s'était imaginé et qui revient plusieurs fois dans la correspondance : la suspension par le concile de Bâle, en faveur des calixtins de Bohême, des décrets de Constance relatifs

à la communion sous les deux espèces. La plainte de Leibniz n'est pas justifiée; Bossuet avait dit tout l'essentiel sur cette question dans la réponse à Molanus.

Les discussions épistolaires ne reprirent qu'en octobre 1698, *Corr.*, n. 1790, t. x, p. 241, et dureront jusqu'en février 1702; mais, durant cette dernière phase, l'abbé de Lokkum disparaît complètement de la scène, et Leibniz eut même l'impression, inexacte d'ailleurs, que Bossuet tenait à entrer en rapports avec un autre théologien. Voir *Corr.*, n. 2079, t. XIII, p. 89, et la réponse de Bossuet, n. 2085, p. 97 sq. Leibniz en réalité fit tous les frais de la seconde discussion, et la manière dont il la conduisit était bien incapable, avouons-le, de rien faire aboutir. Il déclara bien, il est vrai, rester d'accord avec Molanus; cf. *Corr.*, n. 2112, t. XIII, p. 221. Mais l'on ne sent point, dans sa manière de conduire la discussion, le même souci de la paix ecclésiastique qui se remarque dans les développements de l'abbé de Lokkum. De la méthode d'*exposition*, on revient à la méthode de *controverse*.

Molanus d'ailleurs se sentait de plus en plus tenu à la prudence; on faisait courir en Allemagne le bruit de sa conversion au catholicisme; il dut répondre, en 1698, par une apologie : *Nugæ venales, seu refutatio calumniarum vel nugarum potius cujusdam nugivenduli de adacta ad romanam Ecclesiam apostasia Gerardi Abbatis Luccensis.* Il s'était également occupé de l'union entre luthériens et réformés, sans beaucoup plus de succès d'ailleurs. Peut-être manquait-il à l'abbé de Lokkum, pour réussir en des entreprises iréniques où il était sincère, une conception nette du dogme chrétien et des exigences de la foi.

Sources. — La *Correspondance* de Bossuet, au mieux dans l'édit. Ch. Urbain et E. Levesque de la collection *Les grands écrivains de la France*, 14 vol., Paris, 1909-1923; *Correspondance* de Leibniz, en attendant l'édition entreprise par l'Académie des Sciences de Berlin, utiliser soit Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. I et II, Paris, 1859-1860 (il y a une 2e édit., 1867; Urbain et Levesque se réfèrent tantôt à la 1re, tantôt à la 2e; nous renvoyons uniformément à la 1re), soit l'édition Onno Klopp, *Die Werke von Leibniz*, Ire série, t. VII-IX, Hanovre, 1873 sq.; il y a une édition française de ces 3 volumes sous le titre *Correspond. de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick Lunebourg*, 3 vol., Hanovre, s. d.

Travaux. — Bausset, *Hist. de Bossuet*, l. XIII (dans toutes les éditions de Bossuet); J. Just von Einem, *Das Leben Molani*, Magdebourg, 1734; Dolle, *Lebensbeschreibung aller Professorum Theol. zu Rinteln*, Hanovre, 1752, t. II; Strieder, *Grundlage zu einer hess. Gelehrten-und Schriftsteller-geschichte*, Cassel, 13 vol., 1780-1806, t. IX, p. 103; C. E. Weidemann, *Gesch. des Klosters Loccum*, Gœttingue, 1822. — K. W. Hering, *Gesch. der kirchl. Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit*, 2 vol., Leipzig, 1836-1838.

É. Amann.

2. MOLANUS Jean, théologien de Louvain (1533-1585), dont le nom flamand se trouve orthographié de trois façons différentes : Vander Mœlen, Vermeulen et Vander Meulen.

Il naquit, en 1533, à Lille où sa famille faisait un séjour provisoire, mais fut élevé à Louvain dont il se regarda toujours comme originaire. Étudiant à l'université de cette ville, il fut promu docteur en théologie en 1570, et chanoine de l'église Saint-Pierre; il professa dès lors à la faculté de théologie, et fut élu recteur de l'université en 1578; en 1579 il devint premier président du Collège du roi, fondation destinée à former des sujets au ministère pastoral. Il mourut à Louvain le 18 septembre 1585. L'histoire doit signaler le courage avec lequel il protesta, malgré son loyalisme, contre l'administration tyrannique du duc d'Albe.

L'œuvre de Molanus est surtout d'un érudit : 1° *Usuardi martyrologium*, in-8°, Louvain, 1568, édition du texte avec une préface que l'on peut considérer comme le premier travail tant soit peu complet sur les martyrologes en général; en appendice est publié le *Calendarius ecclesiasticus generalis* de Raoul de Rivo, et aussi la *Censura de quibusdam sanctorum historiis* de Jean Hessels. Ce double appendice disparut dans les éditions suivantes : Louvain, 1568, 1573, 1577; Anvers, 1583. — 2° *Indiculus sanctorum Belgii*, in-8°, Louvain, 1573, notices succinctes des saints de toutes les anciennes provinces belges. — 3° *De picturis et imaginibus sacris liber unus tractans de vitandis circa eas abusibus et de earum significationibus*, in-32, Louvain 1570; ce livre, remanié par l'auteur lui-même, fut réimprimé après sa mort, à Louvain 1594, in-12, sous le titre : *De historia ss. imaginum et picturarum pro vero eorum usu contra abusus, libri IV;* ce n'est pas seulement un traité théologique sur le culte des images, il s'y rencontre nombre de renseignements iconographiques du plus grand intérêt. Paquot en a donné, en 1771, à Louvain, une édition in-4°, enrichie de notes et de suppléments.

Les ouvrages suivants se rapporteraient davantage à la théologie : 4° *De fide hæreticis servanda libri III. De fide rebellibus servanda liber unus. Item unicus de fide et juramento quæ a tyranno exiguntur*, in-8°, Cologne, 1584. — 5° *Liber de piis testamentis et quacumque alia piæ ultimæ voluntatis dispositione*, in-12, Cologne, 1585; dont on a fait une 2e édition à Bruxelles, 1738. — 6° *Theologiæ practicæ compendium per conclusiones in quinque tractatus digestum* (1. *De pænitentia et censuris;* 2. *De decalogo;* 3. *De virtutibus et peccatis;* 4. *De sacramentis;* 5. *De republica christiana*), in-12, Cologne, 1585; réédité en 1590 à Cologne, puis en 1625 à Louvain, en 1626 à Anvers; excellent manuel de théologie pratique, résumant le cours que Molanus faisait aux élèves du Collège du roi. Outre ces travaux, il faut mentionner les prolégomènes que mit l'auteur à l'édition de saint Fulgence publiée à Anvers en 1573, par Jean Vlimmerius; mais on doit insister aussi sur la part qu'il eut dans l'édition des œuvres de saint Augustin publiée par les théologiens de Louvain, à Anvers, 1577. C'est Molanus qui est l'auteur de la préface mise en tête du t. I, où il décrit lui-même le rôle qu'il a joué dans l'exécution de cet énorme travail.

D'autres ouvrages de Molanus ont été publiés après sa mort : 7° *Medicorum ecclesiasticum diarium*, in-8°, Louvain, 1595, vies abrégées des saints médecins. — 8° *Natales sanctorum Belgii*, in-8°, Louvain, 1595; nouv. édit., Douai, 1616. — 9° *Militia sacra ducum et principum Brabantiæ*, in-8°, Anvers, 1592, tableau des expéditions entreprises par les souverains de Brabant dans un but religieux. — 10° *De canonicis libri III*, in-12, Cologne, 1587; Louvain, 1670, destinés à apprendre aux chanoines les droits, mais surtout les devoirs de leur état. — 11° *Bibliotheca materiarum theologica, quæ, a quibus auctoribus cum antiquis, tum recentioribus, sint pertractatæ*, in-4°, Cologne, 1618, répertoire alphabétique de nombreux textes théologiques; la première partie seule s'est conservée. Enfin en 1866 Mgr de Ram, recteur de l'université de Louvain, a publié une histoire volumineuse de Louvain, œuvre de Molanus, sous ce titre : *Historiæ Lovaniensium libri XIV*, Bruxelles, 2 vol. in-4°.

Tout l'essentiel sur la vie et l'œuvre de Molanus se trouve dans la longue préface que Mgr de Ram a mise à cette édition de l'*Histoire de la ville de Louvain;* fait partie de la *Collection des documents inédits* publiée par l'Académie royale de Belgique, t. XXIV et XXV. Voir aussi la notice consacrée à Molanus dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, 1899.

É. Amann.

1. MOLINA (Antoine de), chartreux espagnol, né à Villanueva de los Infantes, au diocèse de Tolède,

dans la Castille, vers 1550. Il étudia à l'université de Salamanque et entra chez les augustins de la même ville, où il fit profession le 17 mars 1575. Son attrait pour la vie contemplative le fit passer, en 1589, chez les chartreux de Miraflorès, près de Burgos, où il termina saintement ses jours le 21 septembre 1617. Dom Antoine de Molina, par ses vertus et ses ouvrages, appartient à ce groupe de personnages célèbres, qui honorent l'Espagne des XVI[e] et XVII[e] siècles. Il figure dignement à côté de saint Thomas de Villeneuve, de sainte Thérèse, du vénérable Louis de Grenade et de tant d'autres saints et maîtres de la vie spirituelle. Sa retraite chez les chartreux de Burgos ne l'empêcha pas de faire un bien immense aux âmes de tous états, et surtout à ses confrères dans le sacerdoce et dans la vie religieuse. On le consultait de toutes parts et sur toutes les matières concernant le bon gouvernement de la vie tant particulière que civile. Le cardinal Zapata, archevêque de Burgos, aimait à faire de fréquentes retraites dans une cellule de Miraflorès pour profiter des entretiens spirituels de dom A. de Molina. Les administrateurs de la ville de Burgos n'entreprenaient rien de grave sans avoir pris son avis. Son influence s'exerçait partout, et Philippe III songea à le proposer au pape pour un évêché. On a publié le jugement qu'il porta sur les œuvres de sainte Thérèse, cf. Vicente de la Fuente, *Documentos relativos à S. T. y sus obras*, t. VI, n. XLIX. Théologien profond et grand mystique lui-même, il put affirmer avec autorité que la vénérable réformatrice du Carmel avait composé ses écrits avec l'assistance du Saint-Esprit, que sa doctrine tenait du miracle, et que non seulement elle était sainte, pieuse et catholique, mais qu'elle avait aussi une efficace toute particulière pour toucher les cœurs et les porter à la dévotion.

Dom A. de Molina a écrit les ouvrages suivants : 1. *Instruccion de Sacerdotes, en que se los da doctrina muy importante para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal, y para exercitarle debidamente, sacada toda de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.* — 2. *Exercicios espirituales de las excelencias, provecho y necessitad de la Oracion mental, reducidos a doctrina, y meditaciones, sacados de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.* — 3. *Exercicios espirituales para personas occupadas descosas de su salvacion*, imprimés à Burgos, en 1613, in-16, avec une *Lettre sur l'état religieux* adressée à sa sœur, et le *Chemin de l'éternité* ou exercices et instructions pour se préparer à la mort. Ces trois opuscules ont été traduits en français, et puis en latin d'après cette version par dom Jean de Blitterswych, chartreux, Liége, 1629, in-16. — 4. Un petit ouvrage sur l'oraison, dont l'approbation par le censeur ecclésiastique est du 20 septembre 1607. — 5. Plusieurs lettres adressées au confesseur de Philippe III, roi d'Espagne, pour obtenir l'exemption de toutes sortes d'impôts, en faveur des églises et des monastères. Une copie de ces lettres se trouve encore aujourd'hui aux archives de la chartreuse de Miraflorès. — 6. Un traité sur les fins dernières, inédit. — 7. Des consultations concernant le gouvernement politique, mss. — 8. Biographie de dom Michel Colmenero, chartreux de Miraflorès, traduite en latin et insérée par dom Le Vasseur dans ses *Ephemerides Ord. Cartus.*, Montreuil-sur-mer, 1891, t. II, p. 486-87.

Le plus célèbre des ouvrages de dom A. de Molina est sans contredit son *Instruction des prêtres*, qui dès sa première édition, fut accueillie avec applaudissement par tout le clergé d'Espagne et même d'Europe. A côté de cet enthousiasme général il y eut des adversaires, dont l'opposition, loin de nuire à son succès, ne fit que l'augmenter. Le P. Rapin, dans ses *Mémoires* sur le jansénisme, t. I, p. 29, raconte comment le fameux Antoine Arnaud, docteur de Sorbonne et chef du parti, conçut et exécuta le plan de son ouvrage, *De la communion fréquente* pour réfuter la doctrine exposée dans l'*Instruction des prêtres*.

L'*Instruction des prêtres* fut d'abord imprimée, en 1608, in-8°, dans l'enclos de la chartreuse de Miraflorès, près de Burgos, et, dans le courant de la même année, on fut obligé d'en faire sept autres éditions. Ce succès inouï obligea les chartreux à renoncer à leur privilège, et à permettre aux autres imprimeurs de rééditer l'ouvrage de leur confrère. Depuis, les réimpressions se multiplièrent presqu'à l'infini. Une traduction latine par l'abbé Thomas Galletti reçut l'approbation et l'*imprimatur* du pape Paul V, en 1614. Il y eut aussi des traductions italienne, anglaise, portugaise, deux françaises : la première de René Gaultier, publiée en 1617 à Paris et bien des fois réimprimée, l'autre de Nicolas Binet, Paris, 1676, souvent rééditée jusqu'à la fin du XIX[e] siècle.

Le deuxième ouvrage de dom Molina intitulé : *Exercicios espirituales de las excelencias... de la oracion mental*, etc., eut un succès d'autant plus remarquable qu'il fut publié à une époque où les ouvrages sur l'oraison de saint Pierre d'Alcantara, de sainte Thérèse, des vénérables Louis de Grenade et Louis du Pont, etc., jouissaient de la faveur très méritée des âmes intérieures. Il fut imprimé après la mort de l'auteur, à Burgos, en 1615, in-4°, et très souvent réédité; il y eut aussi des traductions italienne, anglaise, française, cette dernière également par René Gaultier, Paris, 1621, puis années suivantes. Le *Traité de la prière du cœur par le R. P. Antoine de Molina...* traduit de l'espagnol par R. G. A. (René Gaultier, avocat), Paris, 1695, in-16. C'est un extrait du grand ouvrage et la traduction diffère notablement du texte imprimé en 1637.

M. Tarin y Iuaneda dans son ouvrage, *La real Cartuja de Miraflores*, Burgos, 1897, p. 486-497, a donné la meilleure notice biographique et littéraire de Molina, et cite les principaux auteurs qui ont fait mention de lui. Cf. aussi Aubert le Mire; Morozzo, dans le *Theatrum chronol. S. ord. cart.*, Turin 1681, n. CCXI, p. 140-41; le *Dictionnaire* de Richard et Giraud, où l'on dit que A. de Molina dans son *Instruction des prêtres* avait émis des propositions de morale relâchée; Valenti, *San Bruno y la Orden de los Cartujos*, Valence, 1899.

S. AUTORE.

2. MOLINA Louis, jésuite espagnol du XVI[e] siècle (1536-1600). Issu d'une famille illustre, il naquit à Cuenca (Nouvelle-Castille), en 1536. A l'âge de 18 ans, le 10 août 1553, il entra dans la Compagnie de Jésus à Alcala où il avait étudié et, après son noviciat, fait à Lisbonne, il fut envoyé au collège de Coïmbre, en Portugal, pour y étudier la philosophie et la théologie. Suivit-il, comme on l'a écrit, les leçons de Pierre Fonseca? Toujours est-il que, ses études achevées, il devint lui-même professeur à Coïmbre et y enseigna la philosophie tandis que, dans une chaire voisine, l' « Aristote portugais » développait ses commentaires sur la logique et la métaphysique. Il y resta quatre ans, après quoi il étudia la théologie à Evora et à Coïmbre, où il prit son doctorat. Il fut aussitôt chargé d'enseigner cette science à Evora, où son succès fut éclatant et ne se démentit pas pendant vingt ans. Enfin, Molina quitta le Portugal pour rentrer dans son pays. Les dix dernières années de sa vie se passèrent au collège de Cuenca, dans une retraite laborieuse qu'il consacra à la publication de ses cours. Il y aurait sans doute fini ses jours si, une chaire de théologie morale ayant été fondée à Madrid, il n'y avait été appelé par le visiteur de la province de Tolède. A peine y était-il depuis six mois qu'il mourut, le 14 octobre 1600, âgé de 65 ans.

Molina, petit homme de chétive apparence et de-

vêtements très pauvres, était un esprit curieux, toujours en éveil, que passionnait l'amour de la vérité et que ne rebutait aucun problème; au demeurant, quoique d'humeur un peu âpre dans sa vieillesse, religieux modeste et soumis, qui faisait ses délices de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Sa vie se fût probablement écoulée jusqu'au bout dans le calme et son nom serait resté obscur, parmi tant d'autres de professeurs qui furent jadis célèbres dans leur milieu, s'il n'avait fait qu'exposer devant ses élèves le fruit de ses subtiles méditations; mais la publication de ses idées allait soulever une des controverses les plus retentissantes et les plus durables de toute l'histoire de la théologie.

Ses ouvrages sont au nombre de trois : 1° *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione ad nonnullos primæ partis divi Thomæ articulos*, imprimée à Lisbonne en 1588 et dédiée au cardinal archiduc Albert d'Autriche, gouverneur du Portugal. L'année suivante Molina y ajouta un *Appendix ad Concordiam liberi arbitrii*... qui porte l'imprimatur des 25 et 30 août 1589. La *Concordia* venait à peine d'être livrée au public; l'*Appendix* de 44 pages fut joint sous une même reliure aux exemplaires qui restaient disponibles (c'est le cas de l'exemplaire de la Bibl. nat. de Paris, *D.* 3682). On ne le retrouve pas dans les éditions successives de la *Concordia*. Il a été reproduit par Théodore Eleutherius (Liévin Meyer) à la fin de ses *Historiæ controversiarum de auxiliis*, Anvers, 1705, p. 789-805, et a passé de là dans la *Concordia* publiée par l'éditeur Lethielleux, Paris, 1876, p. 576-606. Une seconde édition de la *Concordia* parut à Cuenca en 1592 et à Lyon en 1593. Une troisième fut imprimée à Venise en 1594 et en 1602. Dans l'édition qu'il publia à Anvers en 1595, celle qui demeure la plus répandue, et qui a été reproduite à Anvers en 1609 et 1715, à Leipzig en 1722, à Paris en 1876, Molina a fait quelques retouches et d'importantes additions sur lesquelles nous reviendrons plus loin, ainsi que sur le contenu de l'ouvrage. Cette édition est intitulée *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione, concordia, altera sui parte auctior*.

2° *Commentaria in primam divi Thomæ partem*, 2 vol., publiés à Cuenca en 1592, avec une dédicace à Philippe II, dont on sait le zèle pour la diffusion de la *Somme théologique*. La 2e édition, celle de Lyon, 1593, est augmentée de dissertations tirées de la *Concordia*, et se rapportant à cette partie de la *Somme*. L'ouvrage fut imprimé encore à Venise en 1594 et en 1602, et à Lyon en 1622. Il contient, dans le premier volume, le commentaire des 26 premières questions, et dans le second celui du reste de la Ia Pars, ainsi qu'un traité *De opere sex dierum* de Molina.

3° *De justitia et jure*, ouvrage considérable en 6 vol. in-fol. Les deux premiers volumes et la première partie du troisième parurent à Cuenca en 1593, 1597 et 1600. Après la mort de Molina, les jésuites du collège de Madrid publièrent à Anvers la deuxième partie du t. III, en 1609, puis successivement les trois volumes suivants. Déjà des éditions partielles avaient paru à Venise en 1601 (t. II) et 1602 (t. I et dissertations tirées du t. II), et à Mayence en 1602 (t. I et II) et 1603 (t. III, 1re partie). Le t. II fut réédité à Mayence en 1614. Des éditions complètes furent publiées à Cologne en 1613, à Venise en 1614 (7 vol., in-fol.), à Anvers en 1615, à Lyon en 1622, à Mayence en 1659 (6 vol.), à Cologne en 1733 et en 1759 (5 vol.). Ces deux dernières éditions contiennent une biographie et un portrait de Molina. — L'objet précis et le plan général de l'ouvrage ressortiront clairement de la distribution des matières dans les 7 volumes de l'édition de Venise : I. *De justitia in genere necnon de ultimis voluntatibus*. II. *De justitia commutativa circa bona externa et alias de contractibus*. III. *De majoritatibus et tributis*. IV. *De delictis et quasi delictis*. V. *De justitia commutativa circa bona corporis, personarumque nobis conjunctarum*. VI. *De justitia circa bona honoris et famæ, itemque circa bona spiritualia*. VII. *De judicio et executione justitiæ per publicas potestates*. — Les éditeurs n'ont pas d'éloges assez grands pour les traités qu'ils présentent au public : ils louent la concision et la science de l'auteur, il lui font gloire d'avoir relevé toutes les questions et difficultés relatives à son sujet, et de les avoir résolues avec un tel soin qu'il ne reste rien à désirer. De fait, Molina est un moraliste très estimé parmi les probabilistes. Cardenas le considère comme *omni exceptione major*, et Gury admire la solidité des raisons sur lesquelles il appuie ses décisions. Il fut plus qu'un casuiste : un théoricien du droit, qui a su jeter des lumières sur la question des rapports de l'Église et de l'État et sur les questions économiques qui se posaient à l'état aigu de son temps déjà; et la multitude d'applications qu'il a faites de ses principes est telle, qu'à l'aide de ses seuls livres on ferait un tableau vaste et précis des conditions sociales de son temps.

A ces ouvrages, il faut ajouter des inédits :

1. *Opusculum Patris Ludovici Molinæ præsentatum Inquisitori generali Lusitaniæ in defensionem suæ Concordiæ, scilicet ne impediretur ejus publicatio*, Rome, Bibl. Victor-Emmanuel, ms. *Gesuitici*, *678-2807*. — 2. *Censura Molinæ contra propositiones P. Dominici Banes*, Rome, Bibl. angélique, *R. 3, 12;* catal. H. Narducci, Rome, 1893, t. I, p. 384, n. 901. — 3. Plusieurs lettres conservées aux bibliothèques ou archives des universités de Grenade et de Salamanque et aux archives centrales de la Compagnie de Jésus. Quatre sont adressées par Molina à son général Claude Aquaviva : Madrid, 18 juin 1594; Cuenca, 17 décembre 1594, 16 janvier 1595 et 1er avril 1595. Une est écrite au pape Clément VIII, Cuenca, 20 septembre 1598. Le P. Raoul de Scorraille les a utilisées dans son *François Suarez*, t. I, Paris, 1912, p. 368, 369, 371, 372, 397, 410.

De Backer, *Bibl. des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. II, Liége, 1854, p. 421-423; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, 1894, col. 1167-1179; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 148-151; Morgott, art. *Molina* du *Kirchenlexicon*, 2e éd., t. VIII, col. 1734-1737; Pelt, art. *Molina und der Molinismus* de la *Protest. Realencyklopädie*, t. III, p. 256-257. Ces auteurs signalent et mettent à profit la bibliographie antérieure, très maigre du reste. On ne trouvera à glaner quelques détails nouveaux que dans l'ouvrage du P. de Scorraille cité plus haut.

Sur le canoniste et le moraliste, voir Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III, Stuttgart, 1880 ; et Döllinger, *Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 337 sq.

E. Vansteenberghe.

1. MOLINARI Dominique-Marie, dominicain italien, professeur dans sa ville natale de Sarzana au début du XVIIIe siècle, a composé, outre un *Scrutinium de opinionibus in praxi deligendis* (1725), un « traité de la pénitence », thomiste, d'une remarquable érudition, *Tractatus de pænitentia speculativus et practicus*, Marsa, 2 vol. in-8°, 1743.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1300.

M.-M. Gorce.

2. MOLINARI Nicolas, capucin de la province de Lucanie ou de Basilicate, naquit le 10 mars 1707, à Lagonegro, petite ville du diocèse de Policastro. dans le royaume de Naples. Après sa profession solennelle le 25 novembre 1730, il fut envoyé à Bologne, pour s'y consacrer entièrement aux études. Retourné dans sa province, il y exerça successivement les charges de maître des novices et de gardien, et parcourut pendant de nombreuses années l'Italie, en donnant des

missions avec le plus grand succès. Il fut nommé ensuite postulateur et chargé de promouvoir les causes de béatification et de canonisation de ses confrères capucins. Menant lui-même une vie austère, il attira l'attention de Pie VI et fut créé évêque de Scala et Rovello. Obligé par ses supérieurs d'accepter cette dignité ecclésiastique, il fut consacré, à Rome, le 7 juin 1778. Dès son arrivée dans son diocèse, malgré son grand âge, il commença à réformer la discipline ecclésiastique d'après les prescriptions du concile de Trente et à étendre le culte divin. Dans le consistoire du 15 décembre 1783, Pie VI le transféra au siège épiscopal de Bovino. A cause des luttes entre le Souverain Pontife et le roi des Deux-Siciles, le P. Molinari ne put quitter son diocèse de Scala. Il ne prit possession de son siège de Bovino que huit ans environ après sa nomination, le 11 juin 1791. Il y mourut le 18 janvier 1792, à l'âge de 85 ans. Le procès de béatification de ce grand serviteur de Dieu a été commencé en 1831, et la cause approuvée par un décret du 24 septembre 1842.

Le P. Molinari a écrit plusieurs ouvrages de théologie morale, dogmatique et ascétique, ainsi qu'un nombre considérable de sermons. La plupart de ses œuvres ont été publiées, en première édition, en six volumes, à Padoue, en 1760. Les traités contenus dans chacun de ces volumes sont les suivants : 1° *Ventisette dialoghi sopra i precetti del decalogo;* 2° *Trentasei dialoghi sopra i precetti della Chiesa, sacramenti e contratti;* 3° *Il Cosmofilo convertito in Teofilo. Meditazioni ed altri devoti esercizi, distincto in tre parti cioe, via purgativa, illuminativa ed unitiva;* 4° *Breve esercizio spirituale per chi desidera avvanzarsi nell'amore e servitu di Maria. La Novena del S. Natale, Tre discorsi sopra la divozione al sacro Cuore di Maria Vergine e l'Itinerario per le meditazioni sopra la Passione di nostro Signore Gesu Christo;* 5° et 6° *Sette dialoghi sopra la dignità e doveri del Sacerdote. Cinque sopra le conversazioni. Tre sopra i doveri dei figli verso dei loro genilori. Il trionfo della Croce. Un discorso sul rispetto a sacri Tempi. Una dissertazione sopra la sanctificazione delle feste. Un ragionamento sopra il vizio dell'osteria ed altre pie operette.* Plusieurs de ces traités ont eu dans la suite des éditions spéciales. Ainsi nous pouvons signaler : 1° *Esercizio spirituale con alcune novene in onore di Maria*, 2e édit., Padoue, 1760, 2 vol., in-32; 3e édit., Rome, 1763; 4e édition, Naples, 1784: 2° *Novena di Maria Vergine addolorata*, Rome, 1763. Il écrivit aussi une *Theologia dogmatica* en trois volumes, qui est restée inédite et qui, en 1852, était encore dans les mains de la Congrégation des Rites.

Bonifatius a Nicea, *Vita di Monsignore Fra Nicola Molininari capucc., vescovo di Scala e Rovello, e di Bovino*, in-8°, Rome, 1796; (Johannes de Ratisbonna, O. M. Cap.), *Appendix ad Bibliothecam scriptorum ordinis capuccinorum*, in-4°, Rome, 1852, p. 33-34; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca Mariana capuccinorum*, Rome, 1910, p. 58; P. Ausserer, *Seraphisches Martyrologium*, Salzbourg, 1889, p. 59; Carlo Felice da Milano, O. M. Cap., *Cenni biografici e ritratti de'Padri illustri dell'Ordine capuccino*, Rome, 1850, t. I, p. 102-106; A. Zawart, O. M. Cap., *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1927). A bio-bibliographical study.* (*Franciscan studies*, n. 7), New-York, 1927, p. 528.

A. Teetaert.

MOLINELLI Jean-Baptiste (1729-1799), né à Gênes, entra dans la congrégation des Écoles pies (scolopes), et commença par enseigner à Gênes, puis à Rome de 1769 à 1777; rentré dans sa patrie, il y professa la théologie avec le titre de théologien du Sénat de Gênes, et fut mêlé aux agitations politiques de l'époque; il mourut en 1799. Il a laissé un traité *Del primato dell' Apostolo S. Pietro e dei rom. pontefici suoi successori in confutazione di varii scritti che hanno per titolo : Il Papa o siano ricerche sul primato*, Rome, in-8°, 1784. La défense que Molinelli y faisait des privilèges pontificaux lui valut un prix de Pie VI.

Michaud, *Biographie universelle;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. va, col. 327.

É. Amann.

MOLINIER Jean-Baptiste (1675-1745) naquit à Arles en 1675 et fit ses études chez les oratoriens de Pézenas; il entra dans la Congrégation de l'Oratoire en 1700 et prêcha avec beaucoup de succès dans quelques villes du Midi d'abord, puis à Paris. Molinier quitta l'Oratoire en 1720, et il se retira dans le diocèse de Sens, puis à Paris; mais l'archevêque de Paris, sur les ordres de la Cour, lui défendit la prédication à cause de ses idées singulières et de ses invectives; alors, il entra en relation avec les convulsionnaires; il mourut le 15 mars 1745.

Molinier publia une traduction des *Psaumes de David, interprétés selon l'hébreu, avec des réflexions morales prises dans le sens littéral*, in-12, Paris, 1717; un peu plus tard, il publia une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ*, in-12, 1725 et 1730. — *Extraits de l'Histoire ecclésiastique de Fleury sur l'arianisme*, in-4°, 1718, avec une préface théologique qui provoqua de vives critiques. — *Instructions et prières propres à soutenir les âmes dans les voies de la pénitence*, avec les paraphrases du *De Profundis* et du *Dilexi*, le *Pater* et le Psautier de la pénitence, in-12, Paris, 1724. Molinier donna ce travail comme une *Suite du directeur des âmes pénitentes*, par le P. Vauge de l'Oratoire; dans le même but, Molinier fit imprimer les *Exercices du pénitent*, les *Prières et pensées chrétiennes*, les *Cantiques spirituels*. Mais son ouvrage capital est son recueil de *Sermons*, 14 vol., in-12, Paris, 1731-1734, dont les huit premiers volumes ont pour objet les mystères, les vérités de la religion et divers sujets de morale chrétienne (*Mémoires de Trévoux* de juillet 1731, p. 1294-1296). Ces sermons sont d'un tour parfois vif et énergique, mais ils sont écrits dans un style bizarre et diffus et encombré de répétitions incessantes. Barbier attribue à Molinier les *Lettres servant de réponse aux Lettres philosophiques de M. de V*** (Voltaire), in-12, Paris, 1735 (*Mémoires de Trévoux* de janvier et février 1735, p. 95-111, 316-338).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 567; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 898-899; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 608-609 et *Supp.*, t. II, p. 143-144; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 428; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 187-188; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, édit. de 1810, t. XII, p. 52-53; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., 7 vol. in-8°, Paris, 1853-1857, t. III, p. 415-416; P. Bougerel, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, in-8°, Paris, 1752; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 130; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 496-497; Ch. Bouche, *Essais sur l'histoire de Provence*, 2 vol. in-4°, Marseille, 1785, t. II, p. 381-382; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. III, p. 197-198.

J. Carreyre.

MOLINISME. — On appelle ainsi, au sens strict, la doctrine exposée par Molina dans sa *Concordia;* au sens large, un système théologique sur les rapports de la grâce et de la volonté libre dont Molina fut le principal théoricien. La position spéciale des molinistes relativement aux divers problèmes théologiques a été, ou sera discutée ailleurs, aux art. Concours divin, Congruisme, Liberté, Grace, Prédestination, Science moyenne, etc. On voudrait présenter ici un exposé d'ensemble du molinisme et, pour le mieux faire comprendre, rappeler les circonstances dans lesquelles il est né, les controverses qu'il a suscitées les modifications qu'il a subies.

I. La question des rapports de la grâce et de la liberté, au XVIe siècle, avant Molina. II. Les théories exposées par Molina dans la *Concordia* (col. 2101). III. L'accueil fait à cet ouvrage et les modifications apportées dans l'édition d'Anvers (col. 2141). IV. Les congrégations *De auxiliis* (col. 2154). V. L'essence et les diverses modalités du molinisme (col. 2166). VI. La défense du molinisme du XVIIe siècle à nos jours (col. 2172).

I. LA QUESTION AVANT MOLINA. — Pour situer exactement l'œuvre de Molina, il faut au préalable montrer comment se posait au XVIe siècle la question des rapports de la grâce et de la liberté. I. Les définitions du concile de Trente. II. La position théologique des jésuites et les origines du molinisme (col. 2095) III. L'école dominicaine de Salamanque et les idées de Bañez (col. 2097). IV. Le procès de Valladolid (col. 2098). V. L'affaire Lessius à Louvain (col. 2099). VI. L'opposition à la parution du livre de Molina (col. 2100).

I. LES DÉFINITIONS DU CONCILE DE TRENTE. — Dans son décret sur la justification, le 13 janvier 1547, le concile avait déclaré que le point de départ de la justification, chez les adultes, doit être cherché dans la grâce prévenante, c'est-à-dire dans la vocation par laquelle Dieu, sans aucun mérite de leur part, les excite et les aide à se convertir; mais il avait ajouté que, si l'homme ne peut sans la grâce se mouvoir vers la justice, il ne reste cependant pas passif en recevant cette inspiration, puisqu'il peut l'écarter et n'est disposé à la justification qu'en l'acceptant et en coopérant avec elle. Sess. VI, c. V, Denzinger-Bannwart, n. 797.

Le concile avait résumé cet enseignement dans les deux définitions suivantes : « Anathème à quiconque dira que l'homme peut croire, espérer, aimer ou se repentir, comme il le faut pour recevoir la grâce de la justification, sans l'inspiration prévenante et le secours du Saint-Esprit. Anathème à qui dira que la volonté libre de l'homme, mue et excitée par Dieu ne coopère aucunement pour se disposer et se préparer à recevoir la justification, en acceptant l'excitation et l'appel de Dieu, et que l'homme ne peut pas, s'il le veut, les rejeter; mais que, comme un être inanimé, il ne fait absolument rien et reste tout à fait passif. » *Ibid.*, n. 813-814.

Ainsi, pour faire un acte salutaire, la grâce est nécessaire; mais la grâce n'anéantit pas la volonté, qui reste parfaitement libre sous son action.

Ces définitions, entourées d'autres affirmations sur le mérite, le péché, la prédestination, renouvelaient les condamnations portées jadis contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme, et rejetaient dans l'ombre les erreurs protestantes. Elles posaient ainsi des jalons sûrs pour la spéculation théologique ultérieure.

De fait, les ouvrages sur la grâce se multiplièrent pendant la seconde moitié du XVIe siècle, et les discussions passionnées qu'ils provoquèrent témoignent d'une singulière fermentation d'idées autour de problèmes nouveaux.

II. LA POSITION THÉOLOGIQUE DES JÉSUITES ET LES ORIGINES DU MOLINISME. — A côté du vieil ordre dominicain, qui avait assisté impuissant à l'invasion protestante, et dont certaines fractions même avaient passé à l'hérésie, une société s'était levée, ardente, combative, qui avait dressé une barrière contre l'hérésie et avait refoulé l'erreur avec succès. Sous l'impulsion de leur fondateur († 1556), les jésuites s'étaient adonnés à l'étude de la théologie et avaient occupé, en face des vieux maîtres, des chaires importantes. Sans doute, saint Ignace leur avait prescrit d'expliquer « la doctrine scolastique de saint Thomas », mais il avait laissé aussi place à la théologie positive et ouvert la perspective de l'adoption d'un manuel « plus approprié à nos temps » (*Constitut.*, c. XII). Le souci de l'actualité, joint au sentiment du progrès possible et désirable de la science théologique, devait leur faire aborder la question de la grâce et leur faire chercher, avec beaucoup de liberté d'esprit, la solution de divers problèmes que saint Thomas ne s'était pas posés expressément. Voir art. IGNACE DE LOYOLA, JÉSUITES

Ces problèmes gravitaient tous autour de ce point central : Quelle est, dans la production de l'acte salutaire, la part de la grâce et celle de la volonté humaine? Comment la grâce de Dieu peut-elle agir infailliblement, si la volonté libre peut ne pas consentir à ses sollicitations? La tradition dominicaine s'attachait à résoudre les difficultés soulevées par la question des rapports de la grâce et de la liberté, en mettant en avant la toute-puissance de la volonté divine. Les jésuites, qui avaient tant affaire avec ces négateurs de la liberté qu'étaient les protestants, cherchaient avant tout, dans leurs essais d'explication, à sauvegarder la liberté humaine, selon la 17e règle d'orthodoxie que leur avait donnée leur fondateur : « N'insistons pas tellement sur l'efficacité de la grâce, que nous fassions naître dans les esprits le poison de l'erreur qui nie la liberté. »

L'idée directrice des théologiens de la Compagnie les rapprochait naturellement des théologiens apologistes de l'université de Louvain : les Driedo, les Sonnius, les Tapper, les Tilet, les Rythove.

Dès 1537, on avait publié à Louvain le *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis divinæ*, et le *De gratia et libero arbitrio* de Jean Driedo. L'auteur y avait déclaré que « quiconque comprend bien la grâce divine et le libre arbitre ne les sépare pas dans l'œuvre bonne »; que « le bon usage du libre arbitre, prévu par Dieu, peut être un motif de l'élection à la grâce de la justification »; que la prédestination est un décret par lequel Dieu décide « d'appeler et d'aider l'homme d'une manière qu'il sait apte à provoquer son obéissance ». Il se référait du reste, sur ces points, à saint Jean Chrysostome et à saint Ambroise.

Son élève, Ruard Tapper, dans sa correspondance avec Pierre Soto, affirme de même, avec saint Augustin, (*Ad Simplicianum*, l. 2), qu'entre les enfants de Dieu et les autres, il y a cette différence que Dieu appelle les premiers seuls, d'une manière qu'il sait, d'après leurs dispositions, devoir être suivie d'effet. Il ajoute que « souvent cette différence provient plutôt de la valeur et des sentiments de ceux qui sont appelés, que de l'appel lui-même ».

Tilet précise que Dieu sait d'avance si l'homme coopérera oui ou non à la grâce, parce qu' « il scrute les cœurs ». Reginald, *De mente Tridentini*, éd. d'Anvers, 1706, p. VI, XII, CIV. Cité par Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881, p. 176-177.

On reconnaîtra là les traits principaux de la doctrine enseignée communément par les jésuites quelques années plus tard, en Flandre avec Lessius, en Espagne avec Jean de Montemayor, en Portugal avec Molina, en Allemagne avec Grégoire de Valentia, à Rome même avec Suarez.

Un autre apologiste, conseiller d'État attaché à François Ier, fournit à un professeur de Coïmbre, le jésuite P. Fonseca, l'occasion de parfaire la doctrine de la Compagnie en la dotant de son élément spécifique : la « science moyenne ». Dans son *De prædestinatione, libero arbitrio et gratia contra Calvinum*, publié à Paris en 1556, Barthélemy Camerarius enseigne, en effet, que les décrets éternels sur la distribution de la grâce sont précédés de la prescience de l'usage que les hommes en feront, s'ils la reçoivent;

mais il ne se fait pas, dans l'application, une idée très claire de cette prescience, qu'il confond souvent avec la science de vision.

Fonseca, vers 1565, définit le caractère propre de la science moyenne, antérieure aux décrets divins, la défend par des arguments empruntés aux Pères et aux théologiens, et l'utilise pour expliquer la Providence et la prédestination. Schneemann, p. 178-179. Ainsi se trouvent rassemblés les éléments du système théologique dont Molina sera le principal metteur en œuvre et auquel restera attaché son nom.

III. L'ÉCOLE DOMINICAINE DE SALAMANQUE ET LES IDÉES DE BANEZ. — Les dominicains avaient eu, à Salamanque, toute une lignée de maîtres illustres. François de Victoria fondateur d'école, y avait enseigné vingt ans († 1546). Ses successeurs, Melchior Cano (1546-1552), puis Dominique Soto (1552-1560), avaient été des thomistes fervents, sans cependant se croire obligés de suivre leur maître pas à pas et en tous points. Avec Pierre de Sotomajor (1560-1563) et avec Barthélemy de Medina s'esquissa un mouvement de retour vers un thomisme plus rigide, qui trouva sa formule définitive chez Dominique Bañez.

La liberté, expliquait Victoria en 1539, consiste à pouvoir ne pas agir, quand on agit, et à pouvoir agir, quand on n'agit pas. La volonté a, vers sa fin, une inclination naturelle qui lui vient de Dieu; mais elle choisit elle-même librement les moyens. Elle est donc mue *ab extrinseco* vers sa fin; mais elle est libre de vouloir ou non cette fin et de poser les actes qui y conduisent. Cela est vrai dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel. Si la volonté agit, Dieu coopère à son acte. La conversion est libre; « l'infusion de la grâce dépend donc de ma liberté; Dieu nous meut librement, puisque nous pouvons résister à cette motion divine ». Cf. textes inédits, cités par Schneemann, *Controv.*, p. 117-123.

L'homme, disait Melchior Cano, est cause de sa propre vie surnaturelle, il est l'auxiliaire de Dieu dans sa génération spirituelle, parce qu'il réalise en lui-même les dispositions qui le préparent à recevoir la grâce sanctifiante. *De locis theol.*, l. XII, c. XIII, éd. de Cologne, 1605, p. 686.

Soto écrivait, dans son *De natura et gratia*, l. I, c. XV, composé pendant le concile de Trente, que la liberté consiste en ce que la volonté n'est pas déterminée; et se demandant pourquoi, en définitive, lorsque Dieu est également prêt à convertir deux hommes, il entraîne l'un (*trahat*) et non l'autre, il répondait : « on n'en peut donner d'autre raison, sinon que l'un donne son consentement, et l'autre pas ». Cette phrase lui ayant valu le reproche d'avoir trop accordé à la liberté, il maintenait que, « si notre consentement n'est pas cause de la prédestination, il est néanmoins d'une certaine façon cause matérielle de la justification. » *In IV Sent.*, *sub fine*, p. 962.

Est-ce par vénération pour saint Thomas, que Pie V proclama docteur de l'Église en 1567 ? Est-ce par réaction contre l'orientation prise par la Compagnie de Jésus? Toujours est-il que les maîtres dominicains de Salamanque craignent, après Soto, d'exagérer le pouvoir de la liberté. Les œuvres naturelles, explique Medina, ne sont pas une préparation positive à la grâce et un mérite *de congruo;* elles ne sont qu'une disposition négative. Encore cette disposition n'est-elle pas nécessaire : il arrive que Dieu accorde son secours, alors qu'elle fait défaut. *In I^{am}-II^{æ}*, q. CIX, a. 6.

Bañez, qui vient ensuite, homme tout d'une pièce, esprit rigoureux, tempérament ardent, ne craint pas de se retourner contre ses prédécesseurs, dont plusieurs ont été ses maîtres, et de les accuser d' « erreurs étonnantes, inintelligibles, inextricables ». Il en trouve la raison dans ce fait que les Victoria, les Cano, les Soto ont voulu concilier saint Thomas et Scot « comme le font communément les modernes ». *Comment. in II^{am}-II^{æ}*, q. XLII, a. 6. Pour lui, il veut faire retour à saint Thomas et pourfendre quiconque trahit sa pensée. Et voici, d'après son commentaire sur la *Somme*, I^{a} q. I-LXIV; II^{a}-II^{æ}, q. I-XLV, paru à Salamanque en 1584, comment il la comprend.

Il part de ce principe que, Dieu étant cause de tout l'être, rien n'arrive sans qu'il en soit lui-même cause. « Dieu, dit-il, détermine toutes choses et n'est déterminé par rien; nulle cause seconde ne peut agir, si elle n'est efficacement déterminée par lui; mais son concours actif ne peut être déterminé *ab extrinseco*. De ce que Dieu veut une chose, on peut conclure que nécessairement elle arrive, dans le temps et de la manière qu'il le veut. Cela est vrai, même de tout acte libre, même du péché considéré dans son être et non dans sa malice. Le secours divin est cause efficace de la grâce et de la conversion; le refus de secours efficace est cause de la non conversion, parce qu'il s'ensuit néçessairement que l'homme ne se convertira pas. Dieu connaît donc les futurs contingents dans leurs causes, en tant que celles-ci sont déterminées par la cause première : il connaît les péchés futurs dans leur cause, en tant que celle-ci n'est pas déterminée par la cause première à bien agir. »

Comment cette doctrine laisse-t-elle place à la liberté humaine? Bañez répond par une distinction entre sens composé et sens divisé. De ce que, au sens composé, l'homme ne peut faire pénitence sans un secours spécial de Dieu, il ne s'ensuit pas que si, Dieu ayant décidé de ne pas lui donner ce secours, il ne fait pas pénitence, cela ne lui sera pas imputé : pouvoir faire pénitence et faire pénitence sont deux dons distincts; le premier suffit pour créer l'obligation. La liberté a sa source dans un jugement; elle consiste dans le choix des moyens par rapport aux fins, objets de la volonté. Les desseins immuables de Dieu ne lient pas notre jugement; ils ne détruisent donc pas la liberté de nos actes.

Quant à la prédestination et à la réprobation, ce sont des actes de la volonté divine, des décrets de Dieu décidant d'accorder à ceux-ci et de refuser à ceux-là les secours efficaces, pour manifester sa miséricorde ou sa justice. Les effets de la réprobation : permission de la faute, abandon du pécheur, exclusion du ciel, n'ont entre eux aucune relation de cause à effet; il ne faut pas leur chercher de raison dans l'homme; tous ensemble, ils sont des moyens en vue de la fin voulue par Dieu : la manifestation de sa justice.

Telles étaient les idées de Bañez, dont il importait de donner ici un résumé pour mieux faire comprendre, par contraste, celles de Molina. Prédétermination et science moyenne s'affronteront en des conflits doctrinaux qu'envenimeront, trop souvent, le sentiment et la passion.

IV. LE PROCÈS DE VALLADOLID. — Depuis 1577, Bañez enseignait à Salamanque. Il venait de succéder depuis un an à Barthélemy de Medina dans la chaire de Prime à la faculté de théologie de l'université, quand eut lieu sa première intervention retentissante.

Ce fut à l'occasion d'un exercice scolaire : une « dispute » publique, tenue le 20 janvier 1582, sous la présidence de son ami, le mercédaire François Zumel. Le jésuite, Prudence de Montemayor, soutint que, si le Christ avait reçu de son Père le précepte de mourir, il ne serait pas mort librement, et que par suite il n'aurait pas mérité. Bañez intervint avec vivacité; et ce fut l'occasion de discuter longuement des questions de la prédestination et de la justification; d'autant qu'un autre maître, l'augustin Louis de Léon, intervint en faveur du jésuite. Trois séances eurent lieu, dont la dernière se tint le 27 janvier. Après quoi,

le 5 février, l'affaire fut portée devant le tribunal de l'Inquisition d'Espagne, à Valladolid, par le hiéronymite Jean de Santa-Cruz.

Le procès dura deux ans. L'Inquisition refusa de condamner les propositions qui lui avaient été soumises par Jean de Santa-Cruz; mais, par sentence du 3 février 1581, elle défendit à Louis de Léon de les enseigner, en public ou en secret. On en trouvera le texte latin à l'art. BANEZ, col. 143. Elles disaient entre autres choses : « Le Christ a pu mériter, en mourant, à cause du motif qu'il a pu avoir. — Ce n'est pas parce que Dieu a voulu que je parle que je parle, c'est au contraire parce que je parle que Dieu a voulu que je parle. — Dieu n'est pas cause de l'acte libre, mais seulement de sa cause. — La Providence s'applique aux œuvres bonnes en général, non en particulier, elle ne détermine pas la volonté à bien agir, mais c'est plutôt la cause particulière qui détermine l'acte de la Providence. Dire le contraire, est faux et luthérien. — Si Dieu donne un secours égal à deux hommes, l'un pourra se convertir, l'autre le rejeter. De fait, Pierre se convertira avec le seul secours suffisant de Dieu, sans aucun autre secours prévenant. — Dans la justification, l'impie détermine, par sa volonté, le secours suffisant de Dieu à son emploi actuel; Dieu et la volonté de l'impie se déterminent mutuellement et simultanément. »

V. L'AFFAIRE LESSIUS A LOUVAIN. — Depuis le concile de Trente, l'université de Louvain avait été troublée longtemps par les erreurs d'un de ses maîtres : Baïus (voir ce mot). Apologiste, il avait à ce point subi l'influence de ceux qu'il combattait, qu'il avait pour ainsi dire anéanti le pouvoir de la liberté pour le bien. Les condamnations portées par Pie V, en 1567, et Grégoire XIII, en 1579, (Denz.-Bannw., n. 1001 sq.) n'avaient pu faire taire complètement le chancelier. Quand l'occasion s'offrit à lui de prendre l'offensive contre ses adversaires, il ne manqua pas de la saisir et de la pousser très activement. Voir art. BAIUS, col. 49-57.

Un jésuite, Lessius, venu de Douai en 1585 pour enseigner la théologie au scolasticat de Louvain, publiait l'année suivante, avec son collègue Hamel, des *Theses theologicæ*, où il réfutait Baïus et énonçait, sur la grâce et la prédestination, des idées qui ne pouvaient que sonner étrangement aux oreilles du chancelier et de ses partisans. Aidé de son neveu et de son disciple Janson, celui-ci en tira diverses propositions qui furent déférées à la Faculté de Louvain. Lessius répliqua par la présentation de 34 conclusions résumant plus fidèlement sa pensée, et se réclama de la tradition des anciens lovanistes : Driedo, Ruard Tapper, Martin Rythove, etc. La faculté n'en censura pas moins, le 9 septembre 1587, trente et une propositions, comme contraires à la doctrine de saint Thomas et comme semi-pélagiennes. L'université de Douai renouvela cette censure, en des termes à peu près identiques.

Lessius répondit par une *Apologia contra censuras* (publiée par L. de Meyer, p. 755-785) et c'est ainsi que, pour la première fois, le Saint-Siège fut mêlé directement aux controverses sur la grâce. Sixte-Quint nomma une commission de cardinaux, qu'il chargea d'examiner les propositions incriminées, avec les explications que Lessius y avait jointes.

Un mémoire écrit à cette occasion par Bellarmin, pour le cardinal Madrucci, publié par L. de Meyer, p. 785-789, et par le P. Le Bachelet, dans *Auctarium Bellarminianum*, p. 94-100, expose le fond de l'affaire, de façon assez objective et assez claire. « Les discussions de Louvain, dit-il, découlent toutes d'une controverse relative à la coopération de Dieu avec le libre arbitre; de là, des controverses sur la Providence, les grâces suffisantes et efficaces, la prédestination et la persévérance. » Voici, présentées par nous en tableau, pour plus de commodité, les oppositions qu'il signale :

La Faculté.	Lessius
1° *Coopération.* — Dans tous les actes, naturels ou surnaturels, Dieu détermine la volonté libre, avant (d'une priorité de nature) qu'elle se détermine elle-même; d'où	Dans tous ces actes, Dieu coopère avec la volonté libre; mais elle se détermine elle-même, avec le concours et la coopération de Dieu; d'où
2° *Providence.* — La Providence a préordonné efficacement toutes choses, avant d'avoir prévu la détermination des causes secondes; d'où	La Providence n'a préordonné efficacement les actes libres et contingents qu'après avoir prévu la détermination des causes secondes; d'où
3° *Grâces suffisantes.* — Pas de secours vraiment suffisant qui ne soit efficace; et les hommes ne reçoivent pas tous un secours suffisant pour le salut; d'où	Le secours suffisant est distinct du secours efficace; et tous les hommes reçoivent un secours suffisant pour le salut; d'où
4° *Grâces efficaces.* — Le secours efficace est celui qui détermine activement la volonté; et la grâce efficace ne peut être rejetée; d'où	Le secours efficace est celui par lequel Dieu prévient l'homme en prévoyant que son appel sera suivi; il peut donc être rejeté, mais ne l'est jamais; tandis que le secours suffisant le peut et l'est souvent; d'où
5° *Prédestination.* — La prédestination est une préordination de moyens par lesquels les élus sont infailliblement sauvés, indépendamment de la prescience de ce que feraient les hommes s'ils recevaient telles ou telles grâces prévenantes; d'où	La prédestination est une préordination de moyens par lesquels les élus sont infailliblement sauvés, mais qui présuppose la prescience des futurs conditionnels; d'où
6° *Persévérance.* — Il n'y a pas d'autre don de persévérance que celui par lequel persévèrent en fait ceux qui persévèrent.	Tous les justes reçoivent un don de persévérance par lequel ils peuvent persévérer s'ils le veulent; seuls les élus reçoivent un don par lequel ils persévèrent en fait.
7° *Élection.* — L'élection à la gloire est tout à fait gratuite et ne dépend pas de la prescience des œuvres bonnes.	L'élection à la gloire dépend de la prescience des mérites.

Ce dernier point est secondaire, explique Bellarmin, et sans connexion avec les précédents; d'ailleurs, Lessius n'en ramène pas moins l'élection à une pure grâce de Dieu, et son opinion ne saurait se confondre avec celle de Pighius et de Catharin.

En définitive, les partisans de Baïus accusaient Lessius de pélagianisme; tandis que ceux de Lessius accusaient Baïus de calvinisme. La commission cardinalice déclara les propositions de Lessius très défendables, et le pape envoya à Louvain le nonce Frangipani, avec mission d'arranger l'affaire. Celui-ci arriva au mois de juin 1588, se fit remettre un exemplaire de tout ce qui avait été écrit de part et d'autre, et déclara que c'était au pape seul de prendre une décision. A force de démarches, il finit par obtenir que les deux parties cesseraient, en attendant, de se censurer mutuellement.

VI. L'OPPOSITION A LA PARUTION DU LIVRE DE MOLINA. — Au même moment s'imprimait à Lisbonne la *Concordia* de Molina. L'ouvrage, présenté à l'examen de l'Inquisition portugaise, avait été approuvé par le censeur délégué, le dominicain Barthélemy Ferreira, en termes très flatteurs. Mais déjà certaines phrases du livre, communiquées par Ferreira à ses confrères de Lisbonne, avaient provoqué de l'émoi; ils croyaient y reconnaître plusieurs des propositions soutenues naguère à Salamanque par Prudence de Montemayor; ils critiquaient de plus la manière dont l'examen avait eu lieu, et racontaient que Molina

n'avait voulu livrer de son ouvrage qu'un cahier à la fois, en reprenant chaque fois le précédent. Sollicité par eux, le P. Jean de las Cuevas, confesseur du grand Inquisiteur, le cardinal archiduc Albert d'Autriche, finit par être pris de scrupules; et peu après la parution de la *Concordia*, il avertit Albert du scandale provoqué par le livre. Le cardinal fit une enquête sommaire et ordonna de surseoir, jusqu'à nouvel ordre, à la vente de l'ouvrage. Lettre de Jean de las Cuevas, 11 mai 1594, dans del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, doc. III, p. 579-581.

Trois mois s'écoulèrent, au cours desquels Molina reçut des Conseils de Castille et d'Aragon l'autorisation, sollicitée antérieurement, de publier son livre dans les deux royaumes. L'accusation prit enfin corps. Bañez, consulté par le cardinal, avait cru découvrir dans la *Concordia* neuf ou dix propositions que l'Inquisition avait interdit d'enseigner. Il les groupa en trois objections qui furent communiquées à Molina et réfutées par lui. Après quoi, l'interdiction ayant été levée, le volume parut, au début de juillet 1589, précédé de cette chaleureuse approbation de Ferreira : *In quo opere nihil a me est animadversum, quod nostræ religioni adversetur. Imo si quid est in sanctis conciliis, quod prima fronte videatur obscurum et scrupulosum, idipsum dilucidatur, et quamplurimi loci sacræ Scripturæ, tam Veteris quam Novi Testamenti, disertissimo stylo expenduntur et explanantur. Quapropter valde dignas arbitror has lucubrationes quæ in publicam totius Ecclesiæ utilitatem excudantur.*

L'auteur publia aussitôt, et ajouta sous forme d'appendice à la *Concordia*, la longue défense qu'il avait écrite contre les objections de Bañez, ainsi que de brèves répliques aux reproches tacites d'un « autre papier » contenant, sous le titre de « remarques » *animadversiones*, une série d'extraits de son livre. On en trouvera l'analyse plus loin, col. 2136 sq.

II. LES THÉORIES EXPOSÉES PAR MOLINA DANS LA « CONCORDIA ». — Les œuvres polémiques abondent pour ou contre Molina. Elles ne réussissent guère à le faire connaître. Les exposés d'ensemble de sa pensée restent rares. Plus rares encore, ceux qui sont écrits d'un point de vue purement objectif. Il ne sera sans doute pas inutile, en un sujet qui a suscité tant de passions, de prendre ici, en dehors des apologistes ou des détracteurs, le rôle d'un informateur impartial. Lire un ouvrage comme la *Concordia* en dehors de tout parti pris, et même en refoulant à mesure qu'elles se présentent les objections qui surgissent, peut être un travail difficile; c'est en tout cas un travail nécessaire. Longuement méditée, la pensée de Molina forme un tout. Il serait peu sage de la morceler et d'en prétendre bien saisir un aspect sans l'avoir étudiée dans son ensemble. Aussi l'auteur lui-même, à plusieurs reprises, *Præf.*, p. IV; q. XIV, a. 13, disput. XXXVI, *in fine*, p. 208, prie-t-il le lecteur de ne pas précipiter son jugement, mais de le suspendre jusqu'à l'achèvement de sa lecture, pour pouvoir comparer les diverses parties du volume et en saisir la cohérence. Quand donc le souci de la bonne méthode ne le commanderait pas, celui de la justice nous ferait un devoir de nous rendre à sa requête.

Dessein de Molina. — Chargé par ses supérieurs de commenter la Ire partie de la *Somme théologique* de saint Thomas, il s'est attaché surtout à expliquer, à la lumière de la foi, comment la liberté humaine s'accorde avec la prescience divine, la providence et la prédestination, dont il devait traiter. C'est ainsi qu'il a été amené indirectement à s'occuper de la grâce et de l'œuvre entière de la justification. Son ambition, en cette difficile question, serait « d'envisager d'un point de vue unique et de relier, en les rattachant à leur fondement, les choses que Dieu même a unies en les prévoyant, les réalisant et les promouvant selon ses fins » (*Præf.*, p. III), c'est-à-dire de montrer l'accord qui existe entre le libre arbitre d'une part, la grâce, la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation d'autre part.

Ce dessein lui-même est d'ailleurs dicté par une préoccupation apologétique, ainsi qu'il ressort de la préface au grand inquisiteur du Portugal, le cardinal Albert d'Autriche (p. II). Les *Perditi quidam atque infeliciter nati homines*, contre lesquels on s'élève, sont évidemment les protestants dont on expose les erreurs q. XIV, a. 13, disp. I, p. 9-10 : Luther, qui après avoir nié l'efficience de la liberté dans nos bons vouloirs, en vint à attribuer à Dieu tous nos actes, y compris les péchés; et Calvin, qui prétend avoir avec lui saint Augustin.

Division de l'ouvrage. — L'origine de la *Concordia* en explique la division selon les articles de la *Somme* qui y sont commentés. Elle comprend quatre parties, de très inégale longueur, et traite successivement de la science de Dieu (q. XIV), de la volonté de Dieu (q. XIX), de la providence (q. XXII) et de la prédestination (q. XXIII). Encore, dans ces questions, Molina fait-il un choix, pour ne considérer que les articles se rapportant plus directement au grand problème qui l'intéresse. De la question XIV, il ne retient que les articles 8 et 13; de la question XIX, l'art. 6; de la question XXIII, les cinq premiers articles; seule, la question XXII est étudiée en entier.

C'est dans le cadre de cette division par questions que nous étudierons la pensée de Molina sur la science divine, sur la volonté de Dieu (col. 2120) sur la providence (col. 2120) et sur la prédestination (col. 2122) Nous aurons soin de relever au passage les principales indications données par Molina lui-même sur la position qu'il prend, ou croit prendre par rapport aux autres théologiens, et en particulier de saint Thomas, qui reste pour lui « le prince de la théologie scolastique », *scholasticæ theologiæ solem et principem*, *Præf.*, p. III. Nous indiquerons ensuite le contenu de l'*Appendix ad concordiam* (col. 2136). Enfin une rapide synthèse des théories de Molina suivra logiquement cet exposé analytique (col. 2139). Sauf indication contraire, toutes nos références se rapporteront à la réimpression parisienne de l'édition d'Anvers (Paris, 1876), qui est, de beaucoup, la plus accessible.

I. LA SCIENCE DIVINE. — Deux problèmes se posent à son propos : est-elle cause des créatures? Porte-t-elle sur les futurs contingents?

1° *La science divine est-elle cause des créatures?* — Saint Thomas, q. XIV, a. 8, a répondu : Oui. Dieu agit par son intelligence, comme l'artisan, sa science propose et dirige ses actes; mais elle ne produit rien, et donc n'est pas cause en fait, si sa volonté ne décide que telle chose sera. — Molina apporte ici une première et très importante distinction, qu'il faudra retenir, dit-il, et avoir toujours « devant les yeux ». La science divine considérée par rapport aux créatures, peut être dite *naturelle* ou *libre*, selon qu'elle précède ou suit la détermination volontaire. Porte-t-elle sur ce que Dieu peut faire, sa science est *naturelle* et non libre; porte-t-elle au contraire sur l'existence future de certaines créatures, elle est *libre*, car c'est parce qu'il a voulu librement cette existence qu'il la connaît. Si donc il est vrai de dire que la science *naturelle* de Dieu est cause des choses, il est faux que sa science *libre*, celle qui porte sur les futurs contingents, le soit. (Ad 8 art., quæst. XIV, p. 1-2.)

2° *La science divine porte-t-elle sur les futurs contingents?* (*Sum. theol.*, q. XIV, a. 13). — La prescience divine, la liberté humaine, la contingence des choses ont fait l'objet d'erreurs multiples, depuis celles des philosophes et des hérétiques mentionnés par saint Augus-

tin (*De civ. Dei*, l. V, c. I, IV, IX; *De hæres.*, 35, 46, 70, etc) : Cicéron, Bardesane, Priscillien, les manichéens, les pélagiens, jusqu'à celles de Luther et de Calvin, en passant par celles d'Abélard et de Wicleff. Pour résoudre la question, toujours actuelle, de leur accord, Molina étudie au préalable : 1° la nature, l'étendue et l'existence du libre arbitre; 2° le concours divin et l'existence de la contingence (col. 2109).

Deux principes domineront toute cette étude : Étant donné l'existence de la prescience divine, de la providence et de la prédestination, il ne faudra accorder à la liberté que ce qui ne porte préjudice à aucune de ces réalités. — Il est non moins évident, de par la foi et l'Écriture, que la liberté humaine existe, sans que la prescience, la providence, la prédestination, la réprobation, la grâce, en entravent l'exercice. (Ad art. 13, q. XIV, disp. I, p. 3.)

I. LA LIBERTÉ HUMAINE. — 1° *Sa nature.* — Les luthériens confondent liberté et spontanéité; mais à cette *libertas a coactione* qui convient même aux actes des déments, des enfants et des animaux, il faut opposer la *libertas a necessitate*, faculté d'agir et de ne pas agir alors que toutes les conditions de l'action sont posées, ou de faire une chose alors qu'on pourrait faire le contraire. Pareille faculté suppose un choix, c'est pourquoi on l'appelle libre arbitre.

Le libre arbitre peut donc se définir *voluntas in qua formatiter sit libertas explicata, prævio judicio rationis;* et l'agent *libre* se distingue de l'agent *naturel* en ce que celui-ci agit nécessairement, lorsque toutes les conditions requises pour l'action sont réalisées. (Q. XIV, a. 13, disp. II, p. 10-11.)

2° *Son domaine.* — Pour la clarté de l'exposition, il faut considérer ici les quatre états dans lesquels peut se trouver la nature humaine : l'état de nature pure, l'état d'innocence, l'état de péché, l'état de grâce.

En fait, l'homme n'a jamais été et ne sera jamais dans l'état de nature pure; mais cela, seule la révélation nous l'apprend. Dans cet état, il serait doué de raison et de sensibilité; c'est dire que lui seraient naturels les défauts qui résultent nécessairement de la constitution du corps : faim, soif, fatigue, maladies, mort; et les mouvements sensibles qui sollicitent la volonté à l'encontre de la raison.

Dieu a créé l'homme dans l'état d' « innocence ». L'ayant destiné à une fin surnaturelle et ayant voulu qu'il parvînt à cette fin *per propria merita eidem fini congruentia*, il lui a donné, non seulement des principes par lesquels il pourrait mériter la vie éternelle : les vertus surnaturelles, mais la justice originelle, soustrayant son corps à la fatigue, à la maladie, etc., et contenant ses puissances sensibles. Ainsi, l'homme pouvait suivre avec promptitude et facilité les commandements et mériter la vie éternelle.

Le péché d'Adam eut ce double effet, de dépouiller l'homme des dons surnaturels, et de priver les forces naturelles de la vigueur qu'elles tenaient de la justice originelle; il a laissé ces forces dans l'état où elles eussent été si l'homme avait été créé *in puris naturalibus*, ainsi que l'enseigne saint Thomas, I^a^, q. XCV, a. 1. Si donc on peut dire que le péché a blessé l'homme *in naturalibus*, c'est en considérant comme naturelles la justice originelle et la vigueur qui résultait de sa présence, quoique ce soient là des dons surnaturels. Par conséquent, non seulement le péché n'a pas détruit la liberté; mais s'il l'a atténuée et inclinée selon l'expression du concile de Trente, sess. VI, c. I, Denz., n. 793, c'est par comparaison avec l'état « d'innocence », non avec l'état de nature pure.

La volonté reste libre, non seulement par rapport aux actes qui lui sont connaturels, mais encore par rapport aux actes surnaturels, qui supposent le secours de la grâce et sont accommodés à la fin surnaturelle. Elle peut coopérer ou non avec le secours divin, ou même poser des actes qui lui sont opposés. Les actes surnaturels dépendent donc à la fois de la grâce et du concours de la volonté, comme le définit le concile de Trente, sess. VI, can. 4 sq., Denz., n° 814 sq. (Q. XIV, a. 13, disp. III, p. 15-19.)

3° *Son pouvoir.* — 1. *Dans l'état d'innocence*, en raison de la justice originelle, nos premiers parents pouvaient, avec le seul concours général de Dieu, éviter tout péché, même véniel, en accomplissant toute la loi naturelle; c'est l'opinion commune des docteurs et celle de saint Thomas, I^a^-II^æ^, q. CIX, a. 2, 3, 4, 8, 10 ad 3um. Ils pouvaient de même, en raison des dons surnaturels de foi, d'espérance, de charité et de la grâce, opérer leur salut et mériter la vie éternelle, sans autres secours spéciaux, et avec le seul concours général de Dieu; c'est encore l'opinion commune. Ils avaient donc la liberté la plus entière, soit pour écarter ce qui pouvait les détourner de leur fin naturelle ou surnaturelle, soit pour faire tout ce qui était nécessaire pour atteindre ces fins. (Q. XIV, a. 13, disp. IV, p. 19-20.)

2. *Hors de l'état d'innocence*, avec le seul concours général de Dieu, l'homme peut vouloir et faire des actes moraux accommodés à sa fin naturelle, qui soient vraiment bons et vertueux par rapport à cette fin, puisqu'il est bâti pour cela, avec son intelligence et sa liberté. (Q. XIV, a. 13, disp. V, p. 24.) Mais il est incapable de rien faire qui conduise à sa fin surnaturelle, sans un secours d'ordre surnaturel. Ceci est vrai, même de tout acte qui serait, de la part de la volonté ou de l'intelligence, une préparation lointaine à la grâce, et s'explique, contrairement à l'erreur de Pélage, par le fait que la nature est sans commune mesure avec la félicité éternelle et avec l'ordre surnaturel. (Q. XIV, a. 13, disp. VI, p. 26-27).

Une fois posés ces principes, dont le premier est d'opinion commune chez les scolastiques, à l'exception de Grégoire de Rimini, de Capréolus et de quelques autres, et dont le second est un article de foi, on peut étudier la coopération du concours général de Dieu, de la grâce et de la liberté dans les principaux actes surnaturels.

a) *L'acte de foi.* — On peut le considérer d'abord dans sa substance, en tant qu'il est purement naturel. Il a toujours semblé à Molina, comme à Miranda, Cajétan, Scot, etc., que, de ce point de vue, l'acte de foi est à la portée de la volonté libre aidée du seul concours général de Dieu; que, si l'on propose à quelqu'un des vérités en les lui expliquant, en lui démontrant qu'elles sont révélées et imposées à la foi, il peut, avec le seul concours général de Dieu, y adhérer par un acte purement naturel, insuffisant pour la justification. N'est-ce pas un fait d'expérience, et saint Thomas n'admet-t-il pas que l'hérétique errant sur un point de foi donne aux autres vérités révélées un assentiment purement naturel? II^a^-II^æ^, q. V, a. 3. Mais pour n'être pas *simpliciter necessarium*, le secours de la grâce intervient très souvent ici, en raison des difficultés de la foi naturelle. (Q. XIV, a. 13, disp. VII, p. 30-35.)

Quant à l'acte de foi nécessaire pour la justification, il suppose un secours particulier de grâce prévenante et excitante, s'adressant à l'intelligence et à la volonté. C'est la vocation interne à la foi. Ces grâces d'illumination et de motion sont suivies d'un acte libre de volonté commandant l'assentiment intellectuel, et de cet assentiment lui-même. On dit que, par ces deux actes, l'adulte arrive librement à la foi.

Vient enfin, de la part de Dieu, l'infusion dans l'intelligence d'un *habitus fidei supernaturalis*, par lequel le fidèle fera désormais à volonté l'acte de foi surnaturel, avec le seul concours général de Dieu. Cet *habitus*,

ainsi que les autres vertus surnaturelles, sont d'ailleurs puissamment aidés par des illuminations ou des motions particulières provenant des dons du Saint-Esprit, qui font produire des actes plus fervents et plus importants. On comprend, dès lors, pourquoi l'*habitus fidei supernaturalis* est nécessaire : ce n'est ni pour faciliter l'adhésion de l'intelligence, comme l'ont dit Durand (*In II*um, dist. XXVIII, q. I), et beaucoup d'autres, ni pour la rendre plus sûre et plus ferme, comme l'a voulu Soto (II. *De natura et gratia*, c. VIII), mais parce qu'un secours surnaturel est nécessaire pour l'acte salutaire, et qu'il convient que celui qui a été amené à la foi, à l'aide de secours spéciaux, puisse désormais en multiplier facilement les actes, avec le seul concours naturel de Dieu. (Q. XIV, a. 13, disp. VIII, p. 35-39.)

On voit dans quelle mesure le commencement même de la foi et des autres actes relatifs à la justification vient de Dieu. Quoi que l'homme fasse avec ses seules forces naturelles, pour produire l'acte de foi *quoad substantiam*, pour désirer adhérer surnaturellement aux vérités révélées, pour demander le secours nécessaire ou se préparer à le recevoir, tout cela ne saurait lui mériter la grâce prévenante, qui est toute gratuite et obtenue par les seuls mérites de Jésus-Christ. Saint Augustin a eu raison de se rétracter, après avoir professé que l'*initium fidei* dépend de la volonté libre aidée du seul concours général de Dieu (*De præd. sanct.*, c. III, et *Retract.*, l. I, c. XXIII). Cependant, le rôle de la volonté n'est pas nul; en conduisant ses créatures à leur fin surnaturelle, Dieu a laissé place à la liberté individuelle et à l'action de l'Église : il ne donne ordinairement la grâce prévenante et excitante qu'à ceux qui ont eu connaissance de la foi par la prédication : *fides ex auditu;* et l'expérience prouve que les conversions dépendent beaucoup, d'une part du talent et de la valeur morale des ministres de l'Évangile, d'autre part des dispositions et de la bonne volonté des infidèles ou des pécheurs. (Q. XIV, a. 13, disp. IX, p. 39-43.)

Il est vrai, suivant l'adage connu : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, que Dieu donne toujours, à celui qui emploie tous les moyens à sa portée pour adhérer aux vérités de la foi et renoncer au péché, les secours nécessaires pour la foi et la justification; mais ce n'est pas que l'effort humain les mérite, c'est parce que le Christ en a ainsi décidé, d'accord avec le Père éternel. En vertu de cette convention, notre salut est toujours entre nos mains; et de même que le concours général de Dieu est à notre disposition pour la production des actes naturels, de même un secours suffisant de grâce est à la disposition de nos forces naturelles pour la réalisation d'actes salutaires. Cette doctrine résulte de la volonté salvifique universelle de Dieu, affirmée par saint Paul, I Tim., II, 4; et elle explique parfaitement le *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, de saint Jean, I, 12. Mais Dieu fait souvent davantage: non seulement il se tient à la porte de l'âme, mais il frappe, en excitant la volonté engourdie. (Q. XIV, a. 13, disp. X, p. 43-45.)

Si donc certains se convertissent et d'autres pas, cela ne provient pas précisément de ce que les premiers ont reçu la grâce prévenante et la vocation interne, et les autres non; car la grâce, n'est pas seule en cause ici : le concile de Trente a défini que l'homme, appelé à la foi et prévenu par la grâce, reste libre de ne pas se convertir (sess. VI, c. V, can. 4). La foi dépend *principalement* des secours gratuits par lesquels le Père attire suavement l'âme vers le Christ, en sauvegardant sa liberté; elle dépend en seconde ligne, *minus præcipue*, de la volonté de croire. Lorsque, par conséquent, le Père donne quelqu'un au Christ, c'est par des secours de grâce que, dans sa volonté éternelle, il décide de lui octroyer, en prévoyant l'adhésion qui, avec eux, sera donnée librement au Christ; mais s'il ne prévoyait pas la libre coopération de l'homme, sa volonté de conférer ces secours et leur octroi actuel n'auraient pas raison de don; et malgré cette volonté et cet octroi, il est au pouvoir de l'homme de ne pas arriver au Christ. En d'autres termes, si quelqu'un est *donné* au Christ, cela ne dépend pas seulement de la quantité ou de la qualité des secours qu'il reçoit, mais encore de sa libre coopération. (Q. XIV, a. 13, disp. XII, p. 51-57.)

En quoi consiste cette coopération à l'acte surnaturel? Elle n'est pas autre chose, elle n'a pas une autre raison formelle que l'acte lui-même. L'acte surnaturel, en tant qu'il émane de notre volonté libre, est coopération avec la grâce; en tant qu'il émane de Dieu, il est coopération avec la volonté libre. Mais, en réalité, nul effet, nulle action ne relève du libre arbitre, qui ne relève en même temps et principalement de Dieu. Bien plus, l'effet total provient de Dieu et de notre volonté libre, comme des deux parties d'une cause intégrale unique. Ainsi en est-il, lorsque deux agents d'influence inégale meuvent un mobile, alors que l'énergie déployée par chacun n'y suffirait pas sans la coopération de l'autre : tout le mouvement provient de chacun des moteurs qui en sont causes partielles, mais avec la coopération de l'autre; l'influence du moteur principal n'est pas autre chose que le mouvement considéré en tant qu'il émane de lui avec une force plus grande, l'influence du moteur secondaire n'est pas autre chose que le même mouvement considéré en tant qu'il émane de lui avec une force moindre. Voilà pourquoi, dire avec le concile de Trente que notre volonté consent librement à la motion divine ou coopère aux actes surnaturels, loin d'exclure le secours divin ou la coopération divine, le suppose. Telle est l'explication de la coopération simultanée à laquelle Molina veut qu'on se réfère toujours lorsque, dans la suite, il sera obligé, pour ne pas se répéter, à en parler avec moins de nuances. (Q. XIV, a. 13, disp. XII, p. 57-59.)

b) L'espérance. — Après ce qui a été dit de la foi, on admettra facilement que, lorsque l'intelligence adhère aux vérités révélées, notre volonté libre peut, avec le seul concours général de Dieu, espérer ce que Dieu nous a promis. Ce ne sera pas là un acte surnaturel, tel qu'il est exigé pour le salut, mais un acte purement naturel. Ce ne sera pas l'espérance chrétienne, mais la substance de l'acte d'espérance. (Q. XIV, a. 13, disp. XIII, p. 59-60.)

c) La charité. — Elle est comprise dans la contrition, déclare Molina; inutile donc d'en traiter à part (*ibid.*, p. 60).

d) L'acte de contrition et d'attrition. — Peut-il être posé, dans sa substance, par notre volonté libre aidée du seul concours général de Dieu?

Deux opinions sont en présence. La plupart des scolastiques : saint Thomas, saint Bonaventure, Scot, Occam et son école, Victoria, Soto, Cajétan, etc., répondent affirmativement, bien que plusieurs exagèrent la portée de la douleur purement naturelle du péché, en la considérant comme une disposition suffisante pour l'infusion de la grâce, contrairement à la définition du concile de Trente (sess. VI, c. V et can. 3, Denz., n. 797 et 813).

Mais, à l'époque de Molina, « il ne manque pas d'auteurs » qui jugent cette opinion dangereuse et même proche de l'erreur. C'est qu'ils distinguent entre résolution efficace et résolution inefficace, et soulignent la difficulté de celle-là. Dans l'état de déchéance, disent-ils, l'homme ne peut rien faire de difficile sans un secours spécial de Dieu; donc, quoique le concours général suffise pour la résolution

inefficace, un secours particulier est indispensable pour la résolution efficace. Pareille distinction se retrouve dans Barthélemy de Medina, à propos de la charité. (*In I*^{am}-*II*^{æ}, q. CIX, a. 3). Discutant le passage où saint Thomas enseigne que l'homme, avant le péché, n'avait pas besoin d'un secours particulier pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, mais qu'il en a besoin dans l'état de déchéance : « il s'agit là, dit-il avec raison, d'un amour qui inclut l'observation de tous les commandements relatifs à la loi naturelle et à la fin naturelle, pendant la vie entière. » Puis, se croyant d'accord avec saint Thomas, il distingue deux actes d'amour naturel de Dieu : l'un, par lequel on veut lui plaire en tout et par-dessus tout, d'une volonté inefficace et faible, qu'il appelle velléité; l'autre par lequel on le veut d'une volonté absolue et efficace, à laquelle est lié par conséquent l'accomplissement réel de tous les commandements. « Le premier, dit-il, ne suppose que le concours général de Dieu; le second exige un concours spécial. » (Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 2, p. 63-66.)

Molina veut pousser plus loin cette analyse : il estime qu'il faut admettre, entre l'amour absolu et efficace de Dieu d'une part, et la velléité d'autre part, un amour absolu inefficace. En effet, l'amour efficace de Dieu n'est pas un acte simple; son efficacité ne dépend pas seulement de la décision prise de servir Dieu, mais de l'observation actuelle des commandements. Elle exige deux conditions : que la volonté décidée à les observer ait reçu les forces suffisantes pour cela, et qu'elle en use librement. Or, l'homme déchu, même s'il est en état de grâce, n'a plus la force d'observer longtemps toute la loi, naturelle ou surnaturelle, sans un secours spécial de Dieu. Ce secours, qui se répartit sur la série de ses actes quotidiens, est très différent de celui par lequel il est justifié; voilà pourquoi la persévérance dans le bien, même dans l'ordre purement naturel, dépend de la libre coopération de l'homme au secours « quotidien » de Dieu. Un seul et même acte d'amour absolu peut donc être efficace ou non, selon que l'exécution suivra ou fera défaut. Cette remarque permet d'interpréter dans le sens de l'opinion commune des scolastiques le passage de saint Thomas étudié par Medina; elle permet aussi d'affirmer que, si dans l'état actuel l'homme ne peut plus avoir avec le seul concours général de Dieu, un amour naturel qui inclue l'accomplissement de toute la loi naturelle, comme il le pou ait avant le péché, il lui reste néanmoins possible, quoique plus difficile, de faire un acte absolu d'amour inclinant la volonté à observer toute la loi naturelle. (Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 3, p. 65-71.)

Quel amour la contrition inclut-elle? Il est clair que le contrition naturelle ou même surnaturelle n'inclut ni n'exige l'amour efficace; l'amour absolu suffit, qu'il doive ou non être efficace : quand le concile de Trente (sess. VI, can. 22) dit que le juste ne peut persévérer dans la justice sans un secours spécial de Dieu, il suppose une justification réelle, et donc une réelle contrition, indépendante de la persévérance.

En définitive, Molina soutient que l'opinion des scolastiques anciens sur le pouvoir de la volonté dans l'acte de contrition est probable : 1. parce qu'en l'absence d'objets ou d'occasions de péché, il est facile à l'homme de se décider à éviter le péché à l'avenir, sa nature le portant à choisir de deux maux le moindre; 2. parce que pareille décision est un acte purement naturel et propre à la volonté libre; 3. parce qu'il n'est pas moins difficile d'adhérer aux mystères révélés que de décider d'éviter le péché à l'avenir; 4. enfin, parce qu'il se rencontre souvent des hommes qui se confessent avec la volonté d'éviter tous les péchés mortels sauf un et que cette résolution, en raison de la restriction qu'elle inclut, ne peut évidemment être prise avec le secours particulier de Dieu. Mais il ne se prononce pas sur l'opinion contraire, adoptée communément dans les écoles de tous les pays, devant y revenir à propos des tentations. (Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 4, p. 71- 74.) Il s'attache seulement à montrer qu'elle ne s'impose pas du fait que le concile de Trente (sess. XIV, c. IV) a défini que l'attrition est un don de Dieu et un mouvement produit par l'Esprit-Saint. (Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 5, p. 74-79.)

La conclusion de tout cela est que : 1. dans la production de tous les actes surnaturels nécessaires à la justification nous sommes libres, et que celle-ci dépend de nous; 2. après la justification nous sommes libres de faire, à l'aide des vertus surnaturelles reçues et des autres secours divins, des actes qui nous mériteront une augmentation de grâce et de gloire, et nous pouvons librement, soit persévérer dans la justification, soit la perdre par le péché mortel. (Q. XIV, a. 13, disp. XV, p. 84-85.)

e) Pouvoir de la volonté libre par rapport à l'accomplissement de la loi. — Le concile de Trente a défini (sess. VI, c. XI, can. 23) que personne, même en état de grâce et avec les secours qu'ont eus les saints, ne peut sans un privilège spécial, comme celui qu'eut Marie, éviter toute sa vie tout péché *véniel*. L'opinion commune admet cependant que l'homme peut éviter chaque péché véniel en particulier, puisqu'il n'y a péché que s'il y a liberté. (Q. XIV, a. 13, disp. XVI, p. 85-86.)

Quant à la loi qui oblige *sub gravi*, la foi enseigne que l'homme en état de grâce peut l'observer longtemps, et même toute sa vie, avec les secours quotidiens que Dieu est toujours prêt à lui donner (C. Trid., sess. VI, c. XI), mais qu'une longue persévérance dans l'accomplissement de toute la loi n'est pas possible sans un secours spécial de Dieu (*ibid.*, c. XIII et can. 22). Il faut ajouter qu'un secours spécial peut devenir nécessaire en raison de la fréquence ou d'une notable difficulté de l'obligation. Les mêmes conclusions s'imposent a *fortiori* pour l'homme privé de la grâce habituelle. (Q. XIV, a. 13, disp. XVII, p. 87-91.)

La question du pouvoir de la volonté libre, aidée du seul concours général de Dieu, en face des tentations graves et des difficultés parfois considérables que présente l'accomplissement de la loi naturelle, est plus obscure et mérite examen. André de Vega (*De justificatione et gratia*, q. XII, sq.) la résout par la négative : « dans l'état de nature déchue, dit-il, la volonté libre est incapable, avec le seul concours général de Dieu, de surmonter les tentations fortes et même de faire un acte moralement bon qui soit difficile, comme de faire profession religieuse, de donner une très large aumône». Ce fut aussi, semble-t-il, l'opinion de Medina (*In II*^{am}-*II*^{æ}, q. CIX, a. 3) et peut-être de Grégoire de Rimini (*In I*^{am}, dist. I, q. III, a. 2, ad 3um); mais à la connaissance de Molina, elle n'a pas d'autres partisans, quoique Vega la déclare commune et l'attribue à Pierre Lombard, saint Thomas, Durand, Scot, Biel. (Q. XIV, a. 13, disp. XIX, memb. 1, p. 93-96.)

Au contraire, saint Thomas, Cajétan, saint Anselme, Durand, Scot, Biel, sont au fond d'accord avec Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. XXII, conclus. 2) et Ruard Tapper (art. *De libero arbitrio*, fol. 316), qui affirment expressément qu'il n'est aucune œuvre bonne purement naturelle que l'homme ne puisse faire avec le seul concours général de Dieu. (Disp. cit., memb. 2, p. 96-101.)

Après avoir développé les arguments allégués de part et d'autre (disp. cit., memb. 3, 4, 5, p. 101-109), Molina se refuse à conclure : la seconde opinion lui paraît probable et vers elle vont manifestement ses

préférences intimes; il estime néanmoins qu'il faut provisoirement, pour des raisons d'opportunité, ne pas s'écarter de la première, « parce qu'elle est censée commune dans les écoles en diverses régions, et qu'il passe pour peu sûr d'affirmer que l'homme peut, sans secours spécial de Dieu, vaincre toute tentation, faire des actes bons naturels assez difficiles, ou faire quant à la substance, l'acte de contrition ou d'attrition qui sont des actes difficiles ». (Disp. cit., memb. 6, p. 109).

Un dernier problème se pose à propos du pouvoir de la volonté : comment ce pouvoir d'éviter chaque péché, mortel ou véniel, s'accorde-t-il avec son impuissance à les éviter tous? Les docteurs répondent généralement que le malade ne peut faire tout ce que fait l'homme sain; cette comparaison ne saurait plaire à Molina : le malade ne peut faire tout ce que fait l'homme sain, parce que l'action épuise plus vite ses forces; l'homme déchu ne peut faire tout ce que ferait l'homme dans l'état de nature intègre, non parce que l'action l'épuise : elle fortifie au contraire sa vertu, mais parce que la nature humaine est si faible, le bien si difficile, les tentations si fortes, qu'il lui est impossible de ne pas succomber l'une ou l'autre fois, tout en pouvant éviter cette chute, s'il le voulait. La comparaison adéquate est celle que donne Aristote (*De Cœlo*, II, XII), pour expliquer l'impossibilité où nous sommes d'agir toujours bien, selon la raison : la difficulté de lancer un trait au but ne varie pas, mais il est d'autant plus difficile d'atteindre toujours le but que le nombre de jets est plus grand. (Q. XIV, a. 13, disp. XX, p. 113-119.)

4° *Existence de la liberté*. — Elle est un fait d'expérience, postulé du reste par l'existence du péché, et confirmé par les témoignages de l'Évangile et des Pères, et par les décisions conciliaires. Molina la démontre longuement, à cause des négations de Luther, tout en soulignant la contradiction des luthériens qui se plaignent de ceux qui refusent d'embrasser leurs erreurs. (Q. XIV, a. 13, disp. XIX, p. 125-144.)

Sans aller jusqu'à nier la liberté, Guillaume d'Occam, Gabriel Biel et d'autres « nominaux » ont soutenu qu'elle n'existe plus au moment même de la volition ou de la nolition, parce qu'il serait contradictoire que la volonté ne veuille pas, à l'instant où elle veut. Erreur dangereuse; car, si la liberté n'existe qu'avant ou après la volition ou la nolition, où est la liberté de l'acte créateur voulu de toute éternité, et où la malice de la décision contraire à la loi de Dieu? Scot l'a bien vu (*In Ium Sent.*, dist. XXXIX) : la volonté, à quelque moment qu'on la considère, est antérieure à son acte, comme toute cause l'est à son effet; étant libre par nature, elle peut donc à tout instant vouloir ou ne pas vouloir. Quant à l'argument d'Occam, il repose sur une confusion entre sens composé et sens divisé : il est vrai que la volonté, au moment où elle veut une chose, ne peut pas en même temps ne pas la vouloir (sens composé); il n'est pas vrai que, pour cela, sa volition ne soit pas libre (sens divisé). (Q. XIV, a. 13, disp. XXIV, p. 144-147.)

II. LE CONCOURS DIVIN. — Il y a lieu de considérer séparément le *concours général*, par lequel Dieu concourt avec toutes les causes secondes, y compris la volonté libre, et le *concours particulier*, par lequel il aide la volonté dans l'accomplissement des œuvres surnaturelles, car ces deux genres de concours sont très différents et ne se rapportent pas de la même manière à notre volonté libre.

1° *Le concours général de Dieu*. — On l'étudiera successivement dans son rapport avec les causes secondes quelles qu'elles soient, et dans son rapport avec la liberté d'agir dans l'ordre naturel.

1. *Concours divin avec les causes secondes quelles qu'elles soient*. — C'est l'un des points essentiels sur lesquels Molina a une théorie à lui. Pour bien comprendre la théorie de Molina sur ce point, il importe de la situer par rapport aux théories de Biel, de Durand et de saint Thomas d'Aquin.

Gabriel Biel (*In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 1 et 3, dub. II et III), suivant en cela Pierre d'Ailly et certains théologiens auxquels fait allusion saint Thomas, (*Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 5; *In IIum Sent.*, dist. I, q. IX, a. 4; *De pot.*, q. III, a. 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. LXIX), insiste à ce point sur la toute puissance divine, qu'il lui attribue proprement et entièrement tous les effets. Prenant à la lettre les textes de saint Paul, I Cor., XII, *Qui operatur omnia in omnibus*, et II Cor., III, *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, il affirme que le feu ne réchauffe pas et que le soleil n'éclaire pas, mais que Dieu réchauffe et éclaire en eux et en leur présence. La cause première est donc seule efficiente; les autres ne sont que des causes *sine quibus non*, en ce sens que Dieu a décidé de ne produire qu'en leur présence les effets que nous leur attribuons.

A l'extrême opposé, Durand déclare (*In IIum Sent.*, dist. I, q. V), que les causes secondes agissent et produisent leurs effets, sans que Dieu y concoure autrement que par la conservation de leurs natures et des forces qu'il leur a données. Le feu réchauffe par sa propre vertu spécifique; mais il ne peut le faire que parce que Dieu le conserve lui-même et lui conserve son pouvoir calorifique. L'action de la cause seconde sur l'effet est immédiate, celle de Dieu n'est que médiate.

De ces deux théories, la première, abandonnée du temps de Molina, est rejetée par lui comme contraire à l'évidence, et sotte, suivant l'expression de saint Thomas; la seconde, jugée erronée par la plupart de ses contemporains, est qualifiée par lui de « peu sûre ». Saint Paul, Act., XVII, n'insinue-t-il pas que Dieu coopère immédiatement à tous nos actes, lorsqu'il dit *in ipso movemur;* et si le concours divin est nécessaire pour la conservation des êtres, ne l'est-il pas *a fortiori* pour la production des effets? Dire que Dieu ne coopère pas immédiatement à la production et à la conservation des effets, entraînerait d'ailleurs une grave dérogation à sa toute puissance, puisque Dieu ne pourrait plus supprimer les actions sans supprimer les substances. (Q. XIV, a. 13, disp. XXV, p. 147-152.)

Reste la solution plus nuancée de saint Thomas (Ia, q. CV, a. 5), d'après laquelle Dieu coopère de deux façons avec les causes secondes : il leur donne et leur conserve le pouvoir d'agir, comme le disait Durand; il les meut en outre, en appliquant pour ainsi dire leurs formes et leurs vertus à l'action, comme l'ouvrier utilise la hache pour couper. Dieu et la cause seconde sont deux agents coordonnés entre eux; donc, comme il arrive toujours en pareil cas, le second agit par la vertu du premier, en ce sens qu'il est mû par lui à agir.

A cette doctrine, Molina voit une double difficulté : 1. il avoue ingénument ne comprendre guère ce que peut être, dans les causes secondes, le mouvement et l'application à l'action qui seraient le fait de Dieu. L'exemple de la hache est trompeur, dit-il, car il y a des instruments qui ont le « pouvoir intégral d'agir », comme la semence, ou qui sont ce pouvoir même, comme la chaleur du feu. Des instruments de ce genre n'ont nul besoin d'être mus et appliqués par des causes principales; ils produisent leurs effets par eux-mêmes; 2. il estime que, d'après cette doctrine, Dieu ne concourt en réalité que de façon médiate aux actes et aux effets des causes secondes, puisque le terme de son action conservatrice ou motrice est dans ces causes mêmes.

Molina soutient au contraire que Dieu concourt immédiatement, *immediatione suppositi*, avec les causes secondes pour produire leurs actions et leurs effets. « De même, dit-il, que la cause seconde produit immédiatement son opération et réalise par elle son effet; de même Dieu, par son concours général, influe immédiatement avec cette cause sur la même opération et produit par elle son effet. » C'est ce qu'on a appelé le concours simultané, par opposition à la prémotion.

Que ni l'influx de Dieu, ni celui de la cause seconde ne soient superflus, on le comprend, si l'on considère que Dieu agit comme une cause universelle et indifférente, déterminée par le concours particulier qui résulte de la nature ou du libre choix de la cause seconde. Ainsi le soleil et telle semence engendrent telle plante. Sans leur double influx, l'effet ne serait pas produit. Ces deux influx par conséquent, n'existent pas en réalité l'un sans l'autre. Bien plus, il n'y a pas deux actions, mais une seule, par exemple la caléfaction, qui est dite concours général de Dieu, en tant qu'elle émane de Dieu, et concours particulier de la cause seconde, en tant qu'elle émane du feu.

Pour bien concevoir le concours général de Dieu, il faut le rattacher, comme à son principe immédiat, à la volonté divine éternelle. C'est d'elle que, sans entraîner aucun changement en Dieu, dérive toute l'action divine *ad extra*. Librement, Dieu a décidé que, sous son influence, des êtres divers seraient créés dans le temps et doués de forces variées pour agir; mais voyant qu'ils ne pourraient absolument rien faire s'il n'influait avec eux sur leurs opérations et leurs effets, il a voulu suppléer à leur faiblesse, tout en respectant leur causalité propre. Il a donc décidé de toute éternité que son concours général serait à la disposition des causes secondes et que, chaque fois qu'elles s'exerceraient naturellement ou librement, il coopérerait avec elles comme si son concours était une loi naturelle.

De tout cela il résulte que, par rapport à l'effet produit, la cause première et la cause seconde sont causes partielles ou causes intégrales, selon le point de vue auquel on se place. Si l'on entend par cause intégrale, celle qui comprend tout ce qui est nécessaire pour produire l'effet, Dieu et les causes secondes forment une seule cause intégrale, composée de deux causes partielles. Ce n'est pas à dire cependant que chacune ne produise qu'une partie de l'effet : tout l'effet est de chacune, comme d'une cause partielle qui exige le concours simultané de l'autre. Ainsi, lorsque deux moteurs tirent un navire que chacun serait impuissant à mouvoir seul, chacun est cause partielle du mouvement tout entier. Si l'on entend, au contraire, par cause intégrale, celle qui est seule dans son degré, Dieu est cause intégrale, parce qu'il est seule cause universelle; et les causes secondes peuvent être intégrales elles aussi chacune dans son degré.

Autre conséquence de ces explications : la subordination, même essentielle, des causes selon leur degré d'universalité, n'entraîne pas nécessairement l'action de la supérieure sur l'inférieure : il suffit, pour qu'elles dépendent l'une de l'autre dans la production de l'effet, qu'elles influent chacune immédiatement sur ce dernier. (Q. xiv, a. 13, disp. XXVI, p. 152-158.)

2. *Le concours divin avec la volonté libre dans la production des actes naturels.* — Que l'action de la cause seconde soit immanente, comme celle de l'intelligence ou de la volonté, ou qu'elle soit transitive, comme celle du feu, le concours général de Dieu s'exerce de même : non *in causam*, mais *cum causa*. On oublie trop souvent de le remarquer, le concours général pour la production des actes naturels est en cela bien différent du concours particulier pour la production des actes surnaturels, puisque celui-ci est une motion *in ipsam causam*, pour rendre la volonté capable de faire des œuvres salutaires. (Q. xiv, a. 13, disp. XXIX, p. 171-172.)

Il faut donc rejeter, à propos du concours général, l'exemple parfois proposé, du précepteur qui saisit la main de l'élève et écrit avec la collaboration de ce dernier. L'influx de Dieu n'est pas antérieur dans le temps à celui de la volonté, parce qu'il ne s'exerce pas sur elle, mais avec elle immédiatement sur l'acte à produire; il n'a sur elle qu'une antériorité de nature, en ce sens que, de l'existence de l'acte volontaire, on peut conclure à l'existence du concours divin. (Q. xiv, a. 13, disp. XXX, p. 175-178.)

On s'explique, dès lors, pourquoi la volonté est seule cause du péché, quoique l'acte mauvais soit tout entier de Dieu et tout entier de la volonté libre. La plupart des anciens théologiens croient résoudre la difficulté en disant que le péché, consistant formellement dans un défaut de conformité avec la loi, n'a qu'une cause déficiente, et en ajoutant que l'acte, en tant qu'il vient de Dieu, est toujours bon, puisqu'il tient de lui son être, tandis que son défaut de conformité à la règle, c'est-à-dire sa malice, vient de la liberté. Mais il faut expliquer pourquoi il n'est pas opposé à la loi éternelle, et donc pas mauvais en soi, que Dieu concoure immédiatement avec la cause seconde à l'acte peccamineux, alors qu'il serait mauvais en soi qu'il le prescrive ou y meuve.

Les théologiens de Salamanque, Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. xviii) et Cano (*De locis theologicis*, c. iv, ad 8um), tirent argument de ce que Dieu coopère à la manière d'une cause naturelle et en quelque sorte nécessairement, pour conclure que les actes mauvais doivent lui être attribués quant à leur être naturel, non quant à leur malice. Mais Dieu n'a-t-il pas établi librement la loi de sa coopération? La vérité est que le concours divin, ne s'exerçant pas sur la cause seconde et étant par lui-même indifférent, ne détermine pas l'action de cette cause, mais est déterminé par elle *ad speciem actionis*. Si les actes libres sont tels ou tels, et par conséquent bons ou mauvais, ils ne le doivent donc pas à Dieu, mais à la volonté libre. Nul ne rend responsable d'un crime l'artisan qui a fabriqué le glaive dont s'est servi le meurtrier. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXII, p. 182-188.)

Ainsi, nos actes mauvais sont en dehors de la fin pour laquelle Dieu nous a donné la liberté et son concours général. Il ne les veut, ni comme auteur de la nature, ni comme législateur, puisqu'il les défend et cherche à en détourner; il voudrait qu'ils ne soient pas, si nous le voulions nous-mêmes, mais il les permet en vue d'un plus grand bien : l'exercice normal de notre volonté libre. Quant à nos œuvres bonnes, il les veut d'abord d'une volonté conditionnelle, si nous les voulons nous-mêmes librement: c'est ainsi qu'il veut le salut de tous les hommes; mais prévoyant celles qui émaneront de notre volonté libre, il les approuve et les veut d'une volonté absolue.

En résumé, la bonté naturelle, qui appartient à tout acte comme tel, doit être rapportée à l'auteur de la nature et à la cause première; la moralité, être de raison, qui résulte d'un rapport de l'acte avec la loi divine, doit être rapportée à la volonté, comme à sa cause particulière et libre. (Q. xiv, a. 13, disp. XXXIII, p. 188-197.)

3. *Source de la contingence des choses.* — Scot la cherche uniquement dans la liberté divine (*In Ium Sent.*, dist. II, q. ii; dist. VIII, q. v; dist. XXXIX; et *In IIum*, dist. I, q. iii): « Si l'action de Dieu était nécessaire, dit-il, tout arriverait nécessairement et il n'y aurait pas d'effet contingent. »

Cette théorie, incompatible avec l'existence et

l'exercice de la liberté humaine, paraît reposer sur une fausse conception du concours divin, qui le fait s'exercer *sur* la cause seconde. Puisque ce concours agit *avec* la cause seconde, dit Molina, et qu'il suffit pour qu'un effet soit libre, qu'une partie de sa cause intégrale le soit, il faut admettre que, si le concours général de Dieu était nécessaire, il ne supprimerait pas pour cela la contingence des choses; pas plus que la grâce prévenante ou coopérante, si elle était donnée nécessairement au lieu de l'être librement, ne supprimerait notre liberté. (Q. XIV, a. 13, disp. XXXV, p. 203-206.)

2° *Le concours particulier de Dieu avec la volonté libre pour la production des actes surnaturels.* — Outre le concours général, Dieu donne à l'homme des secours particuliers ou « quotidiens », qui tous peuvent être appelés des grâces, en ce sens qu'ils sont gratuits. Ce sont, par exemple, des prédications, des exhortations, des lectures, de pieuses inspirations de la part des anges, etc. Mais on réserve d'ordinaire le nom d'*auxilia gratiæ* à ceux qui donnent aux œuvres un caractère surnaturel, et qui se rapportent au salut en ce qu'ils disposent à la grâce sanctifiante et au mérite. C'est en ce sens qu'on les entend ici. (Q. XIV, a. 13, disp. XXXVI, p. 206-208.)

1. *Nature de ce concours.* — On l'a vu, quand Dieu touche et excite l'âme par la grâce prévenante, celle-ci reste libre de consentir ou non et donc de faire ou de ne pas faire l'acte de foi, d'espérance ou de contrition. Il est évident, par conséquent, que la grâce prévenante et la liberté sont deux parties d'une cause intégrale unique, et que ces actes salutaires dépendent de leur influx à chacune. Ils tiennent de la volonté libre leur substance, et de la grâce leur caractère surnaturel et salutaire; ils peuvent être dits tout entiers de la volonté et tout entiers de la grâce prévenante ou de Dieu agissant par elle, et pourtant ils ne sont de chacune que comme d'une partie de leur cause intégrale.

Il va de soi, par conséquent, qu'on ne saurait confondre la grâce prévenante avec les actes auxquels elle porte la volonté.

Enfin, le libre arbitre et la grâce prévenante sont causes secondes des actes salutaires. Ils ne suffisent pas à leur production, car une cause seconde, même surnaturelle, ne peut agir que moyennant un concours simultané et immédiat de Dieu sur l'effet. L'acte salutaire émane donc tout entier, quoique diversement, de trois parties d'une cause intégrale unique : le concours général de Dieu, la volonté libre, la grâce prévenante. Celle-ci n'est d'ailleurs pas nécessaire absolument, en ce sens que Dieu aurait le pouvoir absolu, parce que cela n'implique pas contradiction, de compenser l'influx de la grâce prévenante par un influx immédiat et simultané, analogue à celui du concours général mais beaucoup plus puissant, qui rendrait les actes tels qu'ils seraient si la grâce prévenante les précédait. (Q. XIV, a. 13, disp. XXXVII, p. 208-210.)

Dominique de Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. XVI) et André de Vega (*In concil. Trid.*, l. VI, c. VI-XI) exigent, outre la grâce prévenante, un autre secours particulier, par lequel Dieu concourt immédiatement avec la volonté libre pour la mouvoir à l'acte salutaire. Ils font même dépendre de l'intensité de cette grâce « coadjuvante », le degré de ferveur de l'acte, parce que « mouvoir et être mû sont corrélatifs ». Molina a bien des raisons de ne pas partager leur opinion : il ne voit pas la nécessité de cet autre secours particulier; il proteste contre le nom qui lui est donné, puisque dans le langage des Pères et du concile de Trente (sess. VI, c. V et can. 4), la grâce prévenante devient coopérante par le fait que la volonté y consent; il affirme que l'intensité de l'acte ne dépend pas exclusivement du secours de Dieu, mais de l'influx de la volonté libre, puisqu'à des secours égaux correspondent des actes inégaux. (*Conc. Trid.*, sess. VI, can. 7.)

Peut-être Soto et Vega ont-ils simplement pensé qu'il faut, pour les actes surnaturels, un concours d'une autre espèce que pour les actes purement naturels. Tel n'est pas l'avis de Molina : chaque fois qu'à côté d'une cause seconde naturelle il voit une cause seconde apte à produire un effet surnaturel, il attribue à celle-ci le caractère surnaturel de l'acte, et ne croit pas que l'influx immédiat de Dieu avec elle soit d'une autre espèce, que celui par lequel il concourt à l'action des causes naturelles pour produire des effets naturels. Ainsi, la volonté libre, une fois douée des *habitus* surnaturels de foi, d'espérance, etc. peut, avec le seul concours général de Dieu, produire des actes surnaturels de foi, d'espérance, etc. Ainsi encore, l'intelligence, quand elle est pénétrée de la lumière de gloire, peut, avec le seul concours général de Dieu, produire la vision béatifique. De même, la volonté libre aidée de la grâce prévenante peut, avec le seul concours général de Dieu, produire un effet surnaturel. (Q. XIV a. 13, disp. XXXIX, p. 222-226.)

De tout ceci ressortent clairement deux différences entre le concours général pour les actes naturels et le secours de la grâce prévenante pour les actes surnaturels : 1. Le concours général ne s'exerce pas *sur* le libre arbitre comme cause des actes naturels, mais *avec* le libre arbitre sur ces mêmes actes. — La grâce prévenante meut le libre arbitre et le rend capable de produire avec elle des actes surnaturels. 2. Par suite, le concours général ne précède, ni dans le temps, ni par nature, l'action du libre arbitre : les deux influx qui dépendent l'un de l'autre sont simultanés, unis pour produire l'effet unique. — La grâce prévenante, au contraire, précède d'ordinaire, dans le temps ou par nature, l'influx de la volonté libre et peut ne pas aboutir, lorsque la volonté se refuse à coopérer avec elle,

Mais la grâce prévenante a raison de grâce coopérante quand la volonté libre agit avec elle. A ce titre, son influx ne précède ni dans le temps, ni par nature celui de la volonté. Bien plus, ces deux influx sont simultanés avec le concours général et dépendent l'un de l'autre. Tous trois constituent la cause intégrale unique de l'acte surnaturel.

Les mêmes conclusions valent pour les *habitus* surnaturels de foi, d'espérance, de charité et pour les dons du Saint Esprit, qui ont raison de grâce prévenante et coopérante par rapport aux actes qui en émanent. (Q. XIV, a. 13, disp. XL, p. 239-241.)

Reste à se demander comment naissent les mouvements de la grâce prévenante et si nos facultés : intelligence et volonté, y concourent efficacement. Vega juge plus probable que leur unique cause efficiente est Dieu et que nos facultés les reçoivent passivement (*In Concil. Trid.*, l. VI, c. VIII). Soto pense au contraire que ces mouvements sont produits simultanément avec Dieu par l'intelligence et la volonté (*De natura et gratia*, l. I, c. XVI). Molina ne doute pas que cette dernière opinion ne soit la vraie. L'illumination surnaturelle de l'intelligence ne consiste pas, selon lui, dans l'infusion de nouvelles « espèces », mais dans l'octroi d'un secours pour aider à comprendre autrement des pensées proposées ou suggérées par ailleurs. De même, la motion surnaturelle de la volonté n'est pas une impulsion nouvelle, mais un secours pour donner valeur surnaturelle à des mouvements consécutifs à la connaissance. Pensée et tendance étant des actions vitales, il faut bien qu'elles émanent en partie de l'intelligence et de la volonté.

Ainsi, par la grâce, Dieu ne remplace pas, mais

perfectionne la nature pour que ses actes soient salutaires. De là ce corollaire très important : pour discerner les mouvements de la grâce et les expliquer, il faut tenir compte de l'ordre que suivraient la nature ou les facultés si elles produisaient seules, dans leur substance, les actes salutaires.

2. *Son rôle dans la justification.* — Voici donc comment il faut décrire la série des grâces qui conduisent à la justification.

La foi. — Tandis que l'homme, instruit par la prédication ou autrement des vérités révélées, y réfléchit, Dieu l'aide à les mieux comprendre ou élève sa pensée aux limites de la connaissance surnaturelle. Cet influx divin est un mouvement de grâce prévenante, une illumination; et la connaissance ainsi rendue surnaturelle est une grâce prévenante de foi *ex parte intellectus.*

Quand l'homme considère combien les vérités ainsi connues sont dignes d'assentiment, un mouvement naît naturellement dans sa volonté, qui l'invite en quelque sorte à commander à l'intelligence l'assentiment. Dieu insère, pour ainsi dire, son secours dans ce mouvement, pour le rendre à la fois plus pressant et surnaturel. Cet influx divin est encore un secours de grâce prévenante; et le mouvement ainsi devenu surnaturel est une grâce prévenante de foi *ex parte voluntatis.* Cette double grâce constitue la vocation à la foi. Elle laisse à l'homme la liberté de croire ou de ne pas croire. S'il veut croire, sa volonté aidée du mouvement de la grâce prévenante commande l'assentiment; et en même temps son intelligence, mue par ce commandement et aidée de l'illumination divine, produit l'acte surnaturel d'adhésion aux vérités révélées.

Enfin, l'homme bien disposé par ces actes surnaturels d'intelligence et de volonté reçoit l'*habitus fidei* qui lui est infusé par Dieu seul, et grâce auquel il peut ensuite produire lui-même des actes surnaturels de foi. Cet *habitus* comprend deux parties, dont l'une réside dans la volonté pour mouvoir l'intelligence, l'autre dans l'intelligence pour produire les actes commandés par la volonté. La dernière seule est appelée proprement *habitus fidei supernaturalis.*

L'espérance. — Quand l'intelligence éclairée par la foi pense à l'excellence de la béatitude et à la bonté de Dieu, un mouvement spontané de la volonté la porte à aimer la béatitude, d'un amour de concupiscence, et à l'espérer de Dieu. Dieu s'ingère en quelque sorte dans ce mouvement, pour l'intensifier et le surnaturaliser. C'est la grâce prévenante, qui excite la volonté à espérer. Si, à l'aide de cette grâce, elle pose librement le premier acte surnaturel d'espérance, elle reçoit de Dieu l'*habitus spei supernaturalis* qui lui permettra de multiplier à son gré les actes semblables.

La contrition. — Lorsque, pourvu de la foi et de l'espérance, l'homme considère la perfection de Dieu et ses bienfaits, il est naturellement porté à l'aimer. Dans ce mouvement aussi, Dieu insère un secours de grâce qui l'excite et le rend surnaturel; en tant qu'il vient de Dieu, ce mouvement s'appelle grâce prévenante de charité. Prévenue par elle, la volonté peut faire l'acte surnaturel de contrition qui est l'ultime disposition à la grâce sanctifiante.

Si la pensée du péché évoquait celle de la félicité perdue ou de la damnation méritée, elle engendrerait naturellement dans la volonté un mouvement de crainte de Dieu qui, lui aussi, serait ordinairement excité et surnaturalisé par un influx divin. La volonté pourrait alors, sous l'empire de cette crainte surnaturelle, faire un acte d'attrition qui, avec le sacrement de baptême ou de pénitence, suffirait pour obtenir la grâce de la justification. (Q. xiv, a. 13, disp. XLVI, p. 253-259.)

La justification. — Saint Thomas (Iª-IIæ, q. cxiii, a. 7, ad 4um ; a. 8, ad 2um), Cajétan Medina, Soto, Cano pensent que l'ultime disposition de l'adulte à la grâce sanctifiante est produite par la grâce même, au moment où elle est infusée. Molina avoue n'avoir jamais compris comment la grâce sanctifiante peut concourir à un acte libre, qui est la dernière disposition requise pour cette grâce. C'est l'occasion pour lui de s'expliquer sur la nature de la justification, qui se définit : *translatio ab statu lethalis culpæ in statum gloriæ et adoptionis filiorum Dei per Jesum Christum Salvatorem nostrum.* Le mot *justificatio*, remarque Molina, peut signifier, soit l'acte par lequel Dieu justifie l'âme : l'infusion de la charité et de la grâce habituelle, soit la transformation qui en résulte : l'expulsion du péché et le passage à l'état de justice. En ce sens, on dit que la grâce et la charité justifient et que Dieu justifie par elles, comme par leur cause formelle, quoiqu'il soit lui-même cause efficiente de leur infusion dans l'âme. Mais il importe de ne pas confondre la justification et les actes qui y disposent : celui qui coopère avec Dieu se dispose toujours à être justifié, il ne se justifie pas lui-même. (Q. xiv, a. 13, disp. XLVI, p. 259-273.)

3° *La prescience de Dieu.* — Molina a montré qu'il y a de la contingence, tant dans les œuvres de la nature que dans celles de la grâce. Il revient maintenant au texte de saint Thomas pour discuter la source de cette contingence; il pourra ensuite montrer comment Dieu connaît les futurs contingents et comment la prescience divine s'accorde, soit avec la liberté de notre volonté, soit avec la contingence des choses.

1. *Racine de la contingence.* — On l'a dit, contre Scot, la contingence ne provient pas de la seule liberté de Dieu (cf. *supra*, col. 2112). Quelle est donc sa source? La réponse à cette question ne peut être simple, car il y a lieu de distinguer parmi les choses : 1° celles dont la production et la conservation dépendent à ce point de Dieu qu'aucun agent naturel ne peut les détruire, par ex. les anges, le ciel, l'âme humaine, la matière première; 2° celles dont la conservation ne dépend pas de Dieu seul; 3° celles qui se rapportent à l'ordre de la nature; 4° celles qui se rapportent à l'ordre de la grâce.

La racine de la contingence de toutes les créatures est dans la seule liberté divine; car, par rapport à Dieu, rien n'est nécessaire. — Mais le monde une fois établi, à supposer que Dieu ne fasse rien qui sorte du concours commun et de l'ordre naturel, la contingence disparaîtrait de tous les effets des causes secondes, si l'on supprimait la liberté dans les créatures. La racine éloignée de la contingence de ces effets est donc la volonté de Dieu, qui a créé libres les anges et les hommes, et doté les animaux de l'appétit sensible, sorte de vestige de liberté; mais sa racine prochaine et immédiate est cette liberté même. — Enfin, pour les effets qui se rapportent à l'ordre de la grâce, la racine prochaine et immédiate de leur contingence est la volonté divine ou la volonté humaine, selon qu'ils émanent de la seule volonté de Dieu, comme par ex. l'incarnation, ou d'une volonté créée aidée d'un secours spécial de Dieu. (Q. xiv, a. 13, disp. XLVII, p. 274-280.)

2. *Comment Dieu connaît les futurs contingents.* — *a) Dans leur existence propre.* — Saint Thomas admet que tous les êtres qui ont été, sont, ou seront présents dans le temps, sont présents à Dieu de toute éternité, et selon leur existence propre. L'éternité est une sorte de durée indivisible qui contient en son unité toute l'étendue de la durée, et qui correspond à la fois au temps tout entier et à chacune de ses parties, comme l'âme humaine est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Telle est du moins

l'interprétation de Cajétan, de Capréolus, de Sylvestre de Ferrare, etc. Saint Thomas explique, par cette présence en Dieu selon leur existence, la connaissance divine des futurs contingents; et la prescience s'accorde, croit-il, avec la contingence, parce que le futur, présent au regard divin, n'en est pas moins contingent par rapport à ses causes.

Mais, remarque Molina : 1° Dieu connaît des futurs contingents qui n'ont jamais été et ne seront jamais réalisés, qui n'existent donc pas non plus dans l'éternité; 2° Il se connaît naturellement lui-même, et il connaît en lui tout ce qu'il contient éminemment; donc, avant toute détermination de sa volonté, du fait de sa science naturelle, il sait ce que la volonté libre de chaque créature fera librement dans telles et telles circonstances, s'il la crée; 3° Il ne reçoit pas des choses la connaissance qu'il en a; leur existence, soit dans le temps, soit dans l'éternité, n'est donc pour rien dans sa connaissance certaine de ce qui sera et de ce qui ne sera pas; 4° la providence et la prédestination supposent une prescience certaine, antérieure à l'existence de quoi que ce soit.

Pour toutes ces raisons, il faut admettre que Dieu ne connaît pas seulement avec certitude les futurs contingents, parce que les choses existent hors de leurs causes dans l'éternité, mais qu'avant d'avoir réalisé quoi que ce soit (avant, selon notre façon de parler), il connaît en lui-même tous les futurs que toutes les causes secondes réaliseraient, librement ou non, avec son concours, s'il établissait tel ordre de choses et de circonstances. Donc, par le fait même qu'il a décidé de créer le monde comme il l'a fait, il a su en lui-même et par son décret tout ce qui sera ou ne sera pas réalisé par les causes secondes.

D'autre part : 1° puisque la science que Dieu a des choses ne dépend en rien de leur existence, inutile de penser que les choses existent dans l'éternité avant de se succéder dans le temps, ce qui paraît difficilement conciliable avec la contingence et la liberté; 2° puisque les futurs contingents ne sont dans l'éternité que par l'être qu'ils auront dans le temps, il faut avouer qu'ils sont contingents dans l'éternité, jusqu'à ce qu'ils soient réalisés dans le temps. L'éternité est au temps ce qu'est le centre à la circonférence; mais la ligne du temps est inachevée, elle s'arrête au présent, et le rapport du centre avec la partie non tracée est contingent; 3° si tous les futurs étaient présents à Dieu selon leur existence propre, il y aurait en lui en ce moment une infinité de choses réalisées, ce qui paraît absurde et contradictoire.

Ces remarques permettent d'affirmer que la présence de toutes choses en Dieu ne suffit ni à expliquer la certitude de la prescience des futurs contingents, ni à concilier la contingence avec la prescience. En définitive, la science que Dieu a des futurs contingents n'est pas une science de vision, aussi longtemps qu'ils n'existent pas réellement dans le temps, mais seulement une science de simple intelligence; si on peut l'appeler science de vision, c'est parce qu'elle est éternelle et qu'il arrivera un moment où elle coexistera avec les futurs réalisés dans le temps. (Q. XIV, a. 13, disp. XLIX, p. 286-296.)

b) Par les idées. — Saint Bonaventure *In Ium* (dist. XXXIX, a. 2, q. III) affirme que Dieu connaît avec certitude les futurs contingents par les idées de toutes choses qu'il a en lui; opinion que Cajétan et d'autres prêtent aussi à saint Thomas. Scot, par contre, soutient que Dieu ne peut connaître dans les idées que des possibles, et que les futurs contingents ne lui sont connus avec certitude que dans la libre détermination de sa volonté; théorie plus que dangereuse, qui supprime la liberté, et qu'un disciple de saint Thomas a attribuée à son maître.

Selon Molina, avant toute détermination de sa volonté, Dieu connaît par ses idées ou son essence toutes les natures contingentes, non seulement comme possibles mais encore comme futures, quoique cette dernière connaissance soit conditionnelle, liée qu'elle est à l'hypothèse de la création de tel ou tel ordre de choses et de causes, dans telles ou telles circonstances. Lorsque survient la détermination de sa volonté, sa connaissance des futurs devient absolue. Mais cette détermination volontaire n'est pas, comme pour Scot, celle par laquelle il inclinerait et déterminerait la volonté créée à agir dans tel ou tel sens, c'est celle par laquelle il décide de créer la volonté libre dans tel ou tel ordre de choses et de circonstances. La volonté créée agira librement; mais Dieu la connaît si bien, qu'il sait avec certitude ce qu'elle fera dans les circonstances où il voit qu'elle se trouvera. En ce sens, les idées ou l'essence divine sont l'objet primaire dans lequel Dieu connaît avec certitude les futurs contingents. Il les connaît aussi secondairement dans leurs causes secondes. (Q. XIV, a. 13, disp. L, p. 297-304.)

3. *Conciliation de la liberté et de la contingence avec la prescience.*— La plupart des théologiens : Guillaume d'Auxerre, Gilbert de la Porrée, saint Bonaventure, Scot, Occam, etc., s'appuient sur ce fait que la réalisation des futurs contingents dépend de la volonté libre, pour affirmer que l'accord de la liberté et de la prescience provient de ce que la science divine se modèle, pour ainsi dire, sur les décisions futures de la volonté libre. Dieu, disent-ils, sait de science nécessaire ce qui arrivera nécessairement, et de science libre ce qui arrivera librement. Les propositions : « ce que Dieu prévoit se réalisera », « ce qui arrivera, Dieu l'a prévu comme il arrivera », sont nécessaires au sens composé, non au sens divisé; comme la proposition : « ce qui courra sera nécessairement en mouvement ». Leurs deux termes sont nécessairement liés, mais la contingence de l'un entraîne celle de l'autre. La prescience divine s'accorde avec les futurs contingents parce que, quoique fasse la volonté libre, Dieu fera en sorte de n'avoir pas prévu autre chose.

Ces théologiens prétendent concilier de même la liberté avec la prédestination et la réprobation. Il est vrai, au sens composé, disent-ils, que « le prédestiné sera nécessairement sauvé » et que « le réprouvé sera nécessairement damné »; mais malgré cela, au sens divisé, le prédestiné peut être damné et le réprouvé peut être sauvé, parce que si, comme ils sont libres de le faire, le prédestiné refusait de prendre les moyens nécessaires pour être sauvé et le réprouvé prenait les moyens nécessaires pour obtenir la vie éternelle, Dieu ferait en sorte que le premier n'ait pas été prédestiné ni le second réprouvé.

Pour justifier cette explication, les uns accordent à Dieu un pouvoir actuel sur le passé, même par rapport aux effets déjà réalisés dans le temps. D'autres, avec Occam, Biel, Antoine de Cordoue et les « nominaux », placent ce pouvoir sur le passé dans l'acte éternel de Dieu, c'est-à-dire dans la science et la volonté divines, en tant qu'elles ont pour objet les futurs contingents comme objets connus, voulus ou permis : ce n'est pas, disent-ils, parce que Dieu prévoit ces futurs qu'ils arriveront; mais c'est parce qu'ils seront librement réalisés par les créatures qu'il les prévoit. Saint Bonaventure et Scot, suivis par beaucoup d'autres, allèguent une idée toute différente et qui paraît plus probable : l'acte de libre volonté divine, disent-ils, et par conséquent la science libre de Dieu relativement aux futurs contingents, ne porte pas sur le passé ; elle se réalise dans le présent indivisible de l'éternité, lequel correspond tout entier à l'ensemble du temps, passé, présent et futur.

C'est ainsi que la science et la volonté immuables et éternelles de Dieu atteignent indifféremment tout ce qui se réalise librement dans le temps, à quelque moment que ce soit.

Solutions de désespoir, pense Molina, et qui répugnent à la perfection de la science divine, car elles lui enlèvent toute certitude en la faisant dépendre du cours incertain des événements. Il est vrai que le libre choix de la créature ne dépend pas de la prescience divine; il est vrai aussi que Dieu a prévu de toute éternité ce choix; mais, s'il l'a prévu, ce n'est pas en raison de ce choix lui-même, tel qu'il se réalise dans le temps. La connaissance que Dieu a des futurs contingents est dès maintenant certaine et immuable, comme le dit saint Thomas, Ia, q. XIV, a. 13, ad 1um: elle ne provient donc pas de l'objet, qui reste contingent jusqu'à sa réalisation, mais de ce que son intelligence parfaite, connaissant à fond les causes secondes sait à quoi elles se décideront librement. (Q. XIV, a. 13, disp. LI, p. 304-315.)

Conclusions. — 1. *La triple science de Dieu.* — Il y a donc, en Dieu, une science par laquelle il voit, dans son essence ce que feraient librement les causes secondes dans toutes les circonstances où elles pourraient être placées. Cette science n'est pas purement *libre*, comme celle qui suit la libre détermination de sa volonté; elle n'est pas non plus purement *naturelle*, comme celle qui est coextensive à sa puissance; il faut l'appeler mixte ou *moyenne*. Elle se rapproche en effet de la science naturelle, en ce qu'elle prévient l'acte libre de la volonté divine, et de la science libre, en ce qu'elle se rapporte à ce que ferait la volonté libre, si Dieu créait tel ou tel ordre de choses.

Cette affirmation, postulée par l'existence de la liberté, qui est de foi aussi bien que la prescience et la prédestination, peut paraître troublante, au premier abord. On l'admettra néanmoins, estime Molina, si on se rappelle le parfait accord et la cohésion des vérités suivantes : rien n'est au pouvoir des créatures, qui ne soit aussi au pouvoir de Dieu: Dieu, par sa toute-puissance, peut incliner le libre arbitre où il veut, sauf au péché; tout ce que Dieu fera par l'intermédiaire d'une cause seconde, il peut le faire par lui seul, à moins qu'il ne soit impliqué dans l'effet qu'il émane d'une cause seconde; Dieu peut permettre le péché, non le commander, y exciter ou y incliner ; qu'un être libre s'oriente de tel côté ou de tel autre, s'il est placé dans un certain ordre de choses et de circonstances, cela ne provient pas de ce que Dieu le prévoit, ni de ce qu'il le veut, mais de ce que cet être le veut lui-même librement.

Il suit manifestement de tout cela que la science par laquelle Dieu, avant de décider la création de cet être, prévoit ce qu'il ferait dans l'hypothèse où il serait placé dans tel ordre de choses, dépend de ce que ferait librement cet être; tandis que la science par laquelle Dieu sait absolument ce que la créature libre fera en réalité, est toujours libre en Dieu et dépend de la détermination volontaire, par laquelle il a librement décidé de créer tel être libre dans tel ordre de choses.

2. *Comment Dieu est cause des choses.* — *a*) Par sa seule science purement naturelle, à laquelle vient se joindre son acte de volonté libre, Dieu est cause de tout ce qui dérive de lui immédiatement ou par l'intermédiaire des causes secondes nécessaires, agissant indépendamment de toute liberté créée.

b) Par sa science purement naturelle et par sa science moyenne, il est cause éloignée de tout ce qui émane ou dépend à un degré quelconque d'une volonté libre créée; il est cause prochaine de ces mêmes choses par la détermination de sa volonté.

c) La science libre de Dieu n'est pas cause des choses, puisqu'elle suit la détermination de sa volonté.

3. *Comment Dieu connaît les futurs contingents.* — Quoique la science de Dieu ne soit en aucune façon tirée des choses, ce n'est pas parce que Dieu connaît un futur que celui-ci existera, c'est au contraire parce que ce futur sera produit que Dieu sait qu'il le sera. En effet :

a) Il connaît les futurs dont il est cause totale et immédiate, dans la détermination de sa volonté créatrice. — *b*) Il connaît ceux qui seront produits par les causes secondes nécessaires, dans la détermination de sa volonté décidant de créer ces causes. — *c*) Il connaît enfin ceux qui émaneront des causes secondes libres, dans la détermination de sa volonté de les créer telles et dans telles circonstances.

4. *Accord de la liberté et de la prescience.* — Puisque les futurs contingents ne dépendent pas de la prescience, mais inversement; puisque les causes secondes produisent leurs effets naturellement ou librement comme si la prescience n'existait pas, il est clair que celle-ci ne porte nul préjudice à la liberté et à la contingence des choses. Cette conclusion générale s'applique à l'ordre surnaturel comme à l'ordre naturel. Il en résulte que l'homme doit travailler à son salut, comme l'agriculteur à sa moisson, le malade à sa guérison et le soldat à sa victoire, sans s'inquiéter de la prescience divine. (Q. XIV, a. 13, disp. LII, p. 315-333.)

II. La volonté divine. — *La volonté divine se réalise-t-elle toujours?* Pour répondre à cette question il y a lieu de distinguer en Dieu, avec saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. II, c. XXIX, la volonté absolue et la volonté conditionnelle.

1° Tout ce que Dieu veut *de volonté absolue* se réalise toujours. La volonté divine peut être absolue de deux manières, selon qu'elle porte sur un objet indépendant de toute liberté créée; ou sur un bien qui en dépend; car Dieu veut d'une volonté absolue tous les biens que nous produirons librement. Dans le premier cas, sa volonté se réalise sans qu'aucune créature puisse lui résister; c'est proprement la volonté efficace. Dans le second cas aussi elle se réalise toujours, parce qu'elle suit la prescience, qui est infaillible.

2° Ce que Dieu veut d'une *volonté conditionnelle* ne se réalise pas toujours, parce que la réalisation de cette volonté dépend du libre jeu de l'activité créée. Ainsi, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, mais ils ne le sont pas tous; il veut que l'on observe ses préceptes et ses conseils, mais tous ne sont pas observés. Néanmoins, le pécheur qui s'écarte de la volonté de Dieu n'y échappe pas par ailleurs, car la volonté absolue par laquelle Dieu veut punir ceux qu'il prévoit devoir mourir en état de péché se réalise toujours.

3° On peut se demander si Dieu ne veut pas de volonté absolue tout ce qui arrive, car il est cause de tout être, et il l'est par sa volonté. Il faut cependant apporter ici des distinctions Dieu ne veut pas absolument l'existence des actes peccamineux posés par la volonté créée; mais il a la volonté absolue de les permettre, et de concourir par son influx général à leur production. Il ne les veut pas absolument, cela est de foi; il veut absolument les permettre et y concourir, sinon ils ne seraient pas produits. (Q. XIX, a. 6, disp. II, p. 392-395.)

III. La providence. — 1° *Ce qu'elle est.* — La providence divine est l'idée de l'ordonnance des choses par rapport à leurs fins, telle que Dieu la connaît et se propose de la réaliser, par lui-même ou par l'intermédiaire des causes secondes. Elle est un acte de l'intelligence pratique, complété par un acte de volonté. (Q. XXII, a. 1, disp. I, p. 403-404.)

Pour qu'il y ait providence, il n'est pas nécessaire, contrairement à ce que pensait Cajétan, que les fins providentielles soient toujours atteintes. Malgré la simplicité du décret providentiel, on peut, en effet, y distinguer une intention absolue et une intention conditionnelle, une intention primaire et une intention secondaire. La providence dirige les anges et les hommes vers leur fin, en ce sens qu'elle veut réaliser un ordre de moyens par lequel ils atteindront cette fin, s'ils le veulent. Cette providence n'inclut pas une volonté absolue, mais conditionnelle; voilà pourquoi l'ordre providentiel est souvent frustré.

Toutefois, si le péché est opposé aux fins providentielles, il rentre cependant dans le plan de la providence de le permettre, puisque la liberté est directement voulue par Dieu; la providence peut même avoir l'intention secondaire d'utiliser le péché au profit du coupable ou de tiers, ou d'en prendre pour ainsi dire occasion de manifester davantage sa bonté, sa puissance ou sa justice, par l'incarnation, la rédemption ou le châtiment.

2° *Providence et prescience.* — Pour être parfaite, la providence implique la connaissance préalable de ce qui résultera des moyens établis par elle.

En raison de cette prescience, on dit que la providence de Dieu est infaillible, parce que ce qu'elle prévoit se réalise toujours. La prescience n'est cependant pas essentielle à la providence; car autre chose est l'ordre des choses, des causes et des moyens établis par Dieu, autre chose la connaissance de ce que, étant donné cet ordre, les créatures feront librement. On comprend facilement, dès lors, que la providence n'est pas nécessairement liée aux événements, tandis qu'il y a lien nécessaire entre la prescience et eux : la providence étant ce qu'elle est, les effets pourraient être le contraire de ce qu'ils seront; tandis que, s'ils devaient être différents, la prescience ne serait pas ce qu'elle est. (Q. XXII, a. 1, disp. II, p. 405-414.)

3° *Son universalité.* — Bien que l'ordre providentiel ne soit pas toujours observé, tout est soumis à la providence, car tout arrive par sa volonté ou sa permission. Elle atteint le péché, soit qu'elle l'empêche d'être commis, soit qu'elle coopère par le concours général à l'exercice de la volonté libre qui le commet, encore que l'acte peccamineux comme tel doive être attribué à sa cause particulière seule. Elle atteint les effets dits « fortuits », qui tous lui sont soumis, comme le dit saint Thomas (q. XXII, a. 2, ad 1um), encore que cette « soumission » puisse ne consister que dans une simple permission. Elle atteint les effets naturellement nécessaires, puisque Dieu est l'auteur de la nature. A côté de cette providence générale, il y a d'ailleurs une providence spéciale : à elle se rapportent les secours qui orientent l'homme vers sa fin surnaturelle, et les grâces de choix dont Dieu entoure certains justes. (Q. XXII, a. 2, p. 414-416.)

4° *Conciliation de la providence et de la liberté.* — Cajétan se donne beaucoup de peine pour concilier la providence et la liberté. Il n'admet pas l'opinion commune d'après laquelle, si les effets des causes secondes sont les uns contingents, les autres nécessaires par rapport à leurs causes, ils n'en sont pas moins tous inévitables, parce que tous se réaliseront selon les desseins éternels de la providence. « Dieu, dit-il, dépasse toutes les causes nécessaires ou contingentes, dont il possède éminemment en lui les effets; voilà pourquoi tous les effets sont librement produits par lui, tout en étant nécessaires ou contingents par rapport à leurs causes. De même, sa providence n'entraîne pour les événements, ni qu'ils soient évitables, ni qu'ils soient inévitables; elle dirige les uns et les autres d'une manière plus haute, qui échappe à notre intelligence. »

Ces explications sont, pour Molina, l'occasion de préciser ses propres idées sur la question. Il refuse d'abord absolument d'admettre que tous les événements aient été voulus par Dieu, d'une volonté efficace ou absolue; que Dieu ait préparé et disposé les causes pour qu'ils se produisent comme ils le font : les abus de la liberté, les péchés, nous l'avons vu, ne sont ni voulus, ni préparés par Dieu, mais seulement permis pour des fins supérieures. Il nie que la providence implique la réalisation des fins pour lesquelles elle a disposé les moyens : la volonté salvifique universelle ne se réalise pas parfaitement, quoique Dieu pourvoie au salut de tous. Il dénonce, enfin, la confusion fréquente entre la certitude et le caractère inévitable des événements : un effet est dit inévitable par rapport à sa cause; il est dit certain par rapport à l'intelligence; de ce qu'un effet est prévu infailliblement par Dieu, on peut conclure qu'il arrivera, non qu'il sera produit inévitablement.

En somme, conclut-il, il n'est pas plus difficile de concilier la liberté et le caractère évitable des événements avec la providence, que de les concilier avec la prescience divine; le problème est le même; la solution aussi. Ce n'est pas parce que Dieu prévoit les effets contingents et y pourvoit qu'ils arriveront, mais c'est parce qu'ils seront librement produits qu'il les prévoit et y pourvoit. S'ils devaient être autres, comme ils le peuvent, Dieu aurait prévu le contraire et y aurait pourvu. (Q. XXII, a. 4, p. 416-423.)

IV. La Prédestination et la réprobation. — Après une analyse générale, on étudiera successivement la cause de la prédestination (col. 2124) et celle de la réprobation (col. 2135).

I. Analyse générale. — 1° *La prédestination.* — 1. *Sa notion.* — La prédestination rentre pour une part dans le domaine général de la providence : elle est l'ordre ou l'ensemble des moyens par lesquels Dieu prévoit que la créature raisonnable doit être conduite à la vie éternelle, en se proposant de le réaliser. Elle est donc formellement en Dieu et par conséquent éternelle; mais son exécution ou ses effets, comme la vocation, la justification, les miracles, etc., sont temporels et se réalisent dans les prédestinés ou dans d'autres créatures. (Q. XXIII, a. 1 et 2, disp. I, p. 424-427).

2. *Son siège.* — La prédestination divine nécessite un acte d'intelligence, par lequel Dieu prévoit les moyens qui permettent au prédestiné d'atteindre la vie éternelle, et un acte de volonté, par lequel il choisit et décide de les lui donner; tous les docteurs en conviennent. Ils se divisent quand il s'agit de dire si la prédestination signifie ces deux actes ou un seul et, dans le premier cas, lequel elle signifie principalement. Scot affirme que le mot prédestination signifie seulement l'acte de volonté (*In Ium*, dist. XL) et saint Bonaventure, qu'elle le signifie principalement (*In Ium*, dist. XL, a. 1, q. II). Molina déclare au contraire qu'elle signifie à la fois les deux actes, parce que sa définition les implique l'un et l'autre; et principalement l'acte d'intelligence, parce qu'elle tire son nom d'un acte d'intelligence (*prædestinare, prærordinare*) et qu'elle relève de la providence qui se rapporte principalement à l'intelligence.

Plusieurs estiment qu'avant cet acte d'intelligence et l'acte de volonté qui le complète, Dieu, par un acte de volonté absolue, a choisi ceux qu'il voulait sauver; c'est ensuite seulement qu'il les aurait prédestinés, au sens où nous entendons ce mot, car on veut la fin avant de prévoir et de vouloir les moyens. Molina rejette sans hésitation cette élection antérieure à la prédestination : il a montré déjà que la prévision des moyens de salut pour chacun, dans l'hypothèse où

il sera placé dans tel ou tel ordre de choses, ne relève pas de la science libre, mais de la science moyenne qui précède tout acte de volonté libre; il en conclut que l'ordre des moyens qui conduiront chaque prédestiné à sa fin n'est pas postérieur à l'élection qui, de la part de Dieu, est tout à fait libre. En réalité, Dieu a choisi les prédestinés par le fait même qu'il s'est complu dans les moyens et la fin qu'il prévoyait pour eux. Soutenir la nécessité d'un choix antérieur, c'est transporter en Dieu une imperfection de notre intelligence, pour laquelle le choix des moyens n'est possible qu'en vue d'une fin préalablement voulue.

D'autres affirment que l'acte d'intelligence inclus dans la prédestination, n'est pas une vue ou un jugement, mais un ordre analogue à une loi ou à un précepte. Pareil ordre, déclare Molina, est parfaitement inutile : il suffit que l'intelligence connaisse les moyens, pour que la volonté choisisse entre eux et meuve à l'opération. (Q. xxiii, a. 1 et 2, disp. II, p. 427-431.)

3. *Ses effets.* — Sont compris parmi les effets de la prédestination, d'abord la vie éternelle et tout ce qui touche à l'ordre de la grâce, puis en général tout ce qui contribue de quelque façon à la vie éternelle ou à son accroissement, par exemple le tempérament, la bonne éducation, les prières du prochain, la mort survenant à tel moment plutôt qu'à tel autre. Mais pour qu'une chose soit effet de la prédestination, deux conditions sont requises : 1. qu'elle vienne de Dieu; 2. qu'elle se rapporte à la béatitude.

On voit par là que le péché ne peut être effet de la prédestination, mais que sa permission le peut, et qu'un bienfait de Dieu, tel que la grâce sanctifiante, peut n'être qu'un effet de providence, si celui qui la reçoit n'arrive pas à la vie éternelle. (Q. xxiii, a. 1 et 2, disp. III, p. 431-432.)

2° *La réprobation.* — 1. *Notion.* — La réprobation est opposée directement, non à la prédestination, mais à l'approbation qui est un acte d'intelligence. On peut la définir : « Un jugement éternel par lequel Dieu juge la créature raisonnable indigne de la vie éternelle et digne du châtiment, accompagné du dessein de l'exclure pour toujours du royaume céleste et de la punir selon ses péchés ». A notre point de vue, l'approbation est postérieure à la prédestination, car la prédestination ne suppose pas que le prédestiné soit digne du salut, c'est au contraire par elle que Dieu décide de lui donner les moyens de devenir digne de la vie éternelle. Par le fait même qu'il le prédestine ainsi, Dieu prévoit absolument que le prédestiné sera digne du salut et il l'approuve comme tel, c'est-à-dire qu'il le juge éternellement digne de la vie éternelle, et pour cette raison se propose absolument de le récompenser. Il y a donc lieu de considérer en Dieu une double élection : 1. il nous a élus avant la création *pour que nous soyons saints*, c'est la prédestination dans le Christ; 2. il nous élit *parce que nous sommes saints*, c'est l'approbation qui sera exprimée au jour du jugement. A l'approbation est opposée la réprobation; mais à la prédestination aucun acte n'est opposé parce que, si Dieu est cause du salut par les moyens qu'il donne pour y arriver, il n'est pas cause de la damnation qui relève de la seule volonté du pécheur.

2. *Effets.* — C'est d'abord l'exclusion actuelle du royaume céleste, effet commun à tous les réprouvés, puis les peines du sens, punition des péchés actuels; mais les péchés pour lesquels on est réprouvé ne sont pas des effets de la réprobation, parce qu'ils n'ont pas Dieu pour cause.

Il est vrai que le péché n'est produit et que le pécheur ne s'endurcit qu'avec la permission de Dieu; mais ce n'est pas une raison pour affirmer, avec saint Thomas (q. xxiii, a. 3) et Driedo (*Concordia*, c. i), que la réprobation inclut la volonté de permettre le péché et l'endurcissement, comme la prédestination inclut celle de donner la vie éternelle et les moyens pour y arriver; la réprobation, on l'a vu, n'est pas opposée à la prédestination, mais à l'approbation, elle signifie un jugement excluant l'indigne de la récompense proposée, et il est évident qu'aucune indignité ne précède, chez l'homme en état de grâce, la permission du premier péché. La volonté éternelle de permettre les péchés qui entraîneront la réprobation ne fait donc pas partie de celle-ci, elle n'en est qu'une condition *sine qua non.* Peut-être saint Thomas n'a-t-il pas voulu dire autre chose.

La permission même du péché est-elle un effet de la réprobation? Oui, en un sens, parce qu'elle fait partie d'un plan général de manifestation de la justice divine; mais elle a d'autres fins, et plus importantes : le respect de la liberté créée, et la possibilité du mérite, comme le dit saint Thomas; l'occasion fournie à l'incarnation et à la rédemption; les luttes et les victoires des justes; toutes choses où se manifestent magnifiquement la bonté, la puissance, la sagesse, la justice de Dieu. Sauf dans le sens indiqué plus haut, la permission du péché, l'endurcissement et la damnation sont donc tout simplement des effets de la providence, et non de la réprobation : Dieu n'a créé personne pour la damnation; il ne la veut que d'une volonté conséquente; ce n'est pas pour elle qu'il permet le péché et l'endurcissement.

Il faut par suite, rejeter aussi l'opinion de ceux qui se représentent Dieu comme ayant décidé, pour ainsi dire, d'abord de créer tous les hommes et les anges, puis de donner la béatitude aux uns (les élus) et non aux autres (les réprouvés), enfin de fournir aux premiers les moyens de salut (prédestination) et de permettre aux autres le péché et l'endurcissement. La réprobation n'est pas cet acte arbitraire, antérieur à toute considération de mérite et de démérite : beaucoup d'hommes sont exclus de la vie éternelle et punis pour leurs péchés; Dieu en a décidé ainsi, non dans le temps, mais dans l'éternité; voilà en quel sens, il y a de sa part une réprobation éternelle. (Q. xxiii, a. 3, p. 433-439.)

II. CAUSE DE LA PRÉDESTINATION. — A ce sujet on se posera les questions suivantes : 1. La prédestination a-t-elle une cause dans les prédestinés? 2. Le Christ a-t-il été, par ses mérites, cause de notre prédestination? (col. 2134).

1° *La prédestination a-t-elle une cause dans les prédestinés?* — En elle-même, la prédestination n'a d'autre cause que la volonté divine; mais on peut se demander pourquoi Dieu prédestine celui-ci plutôt que celui-là, et si le prédestiné est pour quelque chose dans les faveurs dont il est l'objet.

1. *Réponses rejetées par Molina.* — Il faut évidemment écarter les erreurs de Luther qui nie la liberté et le mérite, de Pélage qui attribue au seul mérite de l'homme tout l'effet de la prédestination, et de saint Augustin qui croyait avant son épiscopat à la possibilité d'un acte de foi salutaire, sans la grâce. On se trouve alors en présence de plusieurs opinions chez les catholiques. (Q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, memb. 1 et 2, p. 439-442.)

Dans son opuscule sur la prédestination adressé au concile de Trente, le seul que Molina ait lu, Ambroise Catharin soutient que Dieu, tout en donnant à tous les hommes les moyens de se sauver s'ils le veulent, en a choisi quelques-uns, les prédestinés, qu'il a aimés d'un amour de prédilection et auxquels, sans supprimer leur liberté, il a donné tant de grâces qu'il est presque impossible qu'ils ne soient pas sauvés. Cette opinion déplaît à Molina, parce qu'elle ne range pas au nombre des prédestinés tous ceux qui seront élus, et que ceux

qu'elle appelle prédestinés ne seront pas sûrement sauvés. (*Ibid.*, memb. 3, p. 442-444.)

D'autres affirment que la raison de la prédestination est la prévision du bon usage de la liberté qui précède, au moins par nature, la première grâce justifiante. C'est, malgré des divergences parfois profondes, l'opinion commune d'Henri de Gand, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, de Gabriel Biel, de Javellus, de Thomas de Strasbourg, d'Albert Pighius, de Barthélemy Camerarius. Sans aller, avec Soto, jusqu'à la taxer de pélagianisme, Molina la juge fausse et peu sûre, si on la comprend en ce sens que Dieu réglerait éternellement la dispensation de ses dons sur la prévision de l'usage qu'en fera la volonté libre; parce qu'alors celle-ci serait, en fait, la source de la prédestination. (*Ibid.*, memb. 4, p. 446-453.)

La même raison suffit à faire rejeter l'opinion, signalée par saint Thomas, d'après laquelle les prédestinés le sont parce que Dieu prévoit qu'ils feront bon usage de la première grâce reçue. (*Ibid.*, memb. 5, p. 453-455.)

L'opinion de saint Thomas, la plus commune parmi les scolastiques, tient en deux propositions : 1. Rien n'empêche les effets particuliers de la prédestination de se commander les uns les autres comme causes finales ou méritoires. Nous disons, par exemple, que Dieu a préétabli qu'il donnerait à quelqu'un la gloire en raison de ses mérites (les dispositions de l'homme sont cause méritoire de la gloire), et qu'il lui donnerait la grâce pour qu'il méritât la gloire (la gloire est cause finale des mérites et de la grâce); 2. La prédestination, dans son effet intégral, n'a pas de cause dans le prédestiné, mais seulement en Dieu. De toute éternité, Dieu a élu et prédestiné les uns pour manifester sa bonté, et réprouvé les autres pour manifester sa miséricorde. Mais s'il prédestine ou réprouve précisément tels ou tels individus, il n'y a pas de raison à cela, sinon qu'il l'a librement voulu et qu'il est maître de ses dons.

Tout ceci, Molina l'admet, encore qu'il rejette plusieurs des explications qu'on a cherché à en donner. 1. Certains distinguent un double secours divin, l'un efficace, l'autre suffisant mais inefficace, en attribuant à la seule volonté divine ce caractère d'efficacité ou d'inefficacité. Dieu, disent-ils, a voulu prédestiner tels ou tels, parce qu'il a voulu leur donner des grâces efficaces de vocation et de persévérance, tandis qu'aux autres il a donné des grâces suffisantes, mais inefficaces. Que deviennent dans ce cas, se demande Molina la liberté et la responsabilité? (*Ibid.*, memb. 6, p. 455-469.) 2. Plusieurs font précéder la prédestination et la réprobation de la prévision du péché, ou du moins du péché originel. Dieu, disent-ils, avec saint Augustin, voyant tout le genre humain infesté par le péché d'origine et voué en bloc à la perdition, a voulu de toute éternité donner à certains, par le Christ, des moyens efficaces de salut. Il l'a fait gratuitement, sans qu'il y ait à cela aucune raison de la part des hommes. Quant aux autres, il n'a pas voulu user à leur égard des mêmes bienfaits, mais les a laissés dans la masse de perdition et par suite a voulu les punir. Solution insuffisante, affirme Molina, car Dieu n'a pas seulement voulu le salut de tous dans l'état d'innocence; il veut sauver, par le Christ, tous les hommes déchus.

2. *Principes de solution.* — La question du rapport nécessaire de la prescience et de la prédestination mérite d'ailleurs examen. Saint Thomas (III[a], q. I, a. 3, ad 4[um]) affirme que la prédestination présuppose en Dieu la connaissance des futurs. Cette proposition, si on l'applique à tous les futurs et dans le sens d'une prescience absolue, non hypothétique, est évidemment fausse; aussi Cajétan l'entend-il seulement des futurs contingents de l'ordre surnaturel. En réalité, avant la prédestination des hommes et du Christ comme homme, donc avant d'avoir décidé l'incarnation, Dieu a connu tous les futurs contingents, non comme absolus, mais comme hypothétiques : il a su, partie par sa science purement naturelle, partie par sa science moyenne, ce qui se produirait s'il voulait établir l'ordre de choses naturel et surnaturel qu'il a établi en fait, et ce qu'auraient fait librement, dans tous les ordres possibles, les anges et les hommes. Il faut donc se le représenter, avant tout acte de sa volonté libre, prévoyant que, sans le Christ, certains anges et tout le genre humain se perdraient, et qu'il pourrait donner à l'homme un Christ rédempteur. Alors, d'un même acte de volonté, il a choisi l'ordre de choses qui a été et sera réalisé, et qui comprend la nature, la grâce et l'union hypostatique.

Ce choix (*electio*) impliquait l'intention de créer les anges et les hommes dans l'état d'innocence pour que, par leur volonté aidée de la grâce, ils arrivassent à la béatitude; l'intention aussi de leur donner à tous cette béatitude, s'ils n'y mettaient pas d'obstacle. Le choix de cet ordre de choses était donc prédestination, pour les anges que Dieu prévoyait devoir parvenir à la vie éternelle. Pour les autres anges et pour les hommes, il était seulement providence, jointe à la volonté de permettre le péché. Il devint réprobation pour les premiers, en raison de la prévision de leur chute, et de la volonté de les exclure du royaume céleste. Quant aux hommes, dont Dieu prévoyait la chute générale en raison du péché originel, ce même choix impliquait la volonté de leur donner un rédempteur et de leur procurer à tous les moyens de salut. A ce point de vue, cet acte unique de volonté divine fut à la fois élection et prédestination du Christ, et providence pour tous les hommes, jointe à la volonté de permettre le péché actuel. En raison de la prévision de salut, il fut aussi élection dans le Christ et par le Christ de tous ceux qui, par sa grâce et ses mérites, arriveraient à la vie éternelle. (Q. XXIII, a. 4 et 5, disp. 1, memb. 8, p. 477-490.)

Dans quelle mesure l'effet intégral de la prédestination dépend-il de la volonté libre? Laissons de côté les enfants qui meurent avant d'avoir l'usage de la raison : leur prédestination est liée uniquement à la réception de dons gratuits, c'est-à-dire du baptême. Les adultes, évidemment, ne sont pas prédestinés *à cause de* leurs mérites; ils le sont néanmoins *par* leurs mérites. Leur salut dépend, en effet, de l'usage qu'ils font librement des dons de Dieu; et le bon usage de leur volonté libre, qu'il s'agisse de la disposition à la foi, à l'espérance, à la charité et à la première grâce habituelle, ou des œuvres surnaturelles auxquelles sont promises une augmentation de grâce et la vie éternelle, ou encore de l'abstention du péché, de la résistance aux tentations, de la victoire sur les difficultés, dépend à la fois de deux causes libres : Dieu et la volonté, agissant chacune comme partie d'une cause intégrale unique. Si donc on considère le bon usage de la volonté libre en tant qu'œuvre de Dieu, il est inclus dans l'effet intégral de la prédestination de l'adulte, comme une de ses parties. Si, au contraire, on le considère en tant qu'œuvre de la volonté libre, il est ce que Dieu exige pour coopérer au salut et ce qui rend l'homme digne de récompense éternelle par ses propres mérites, qui sont aussi des dons de Dieu.

De même donc que, dans l'envoi d'une flèche vers le but, il faut distinguer la flèche qui est envoyée, et le mouvement imprimé par le sagittaire qui la destine au but; de même, dans la destination d'un adulte à la vie éternelle, il faut distinguer l'adulte doué de liberté et de responsabilité, et les moyens par lesquels Dieu

le destine et décide de l'aider à atteindre librement la vie éternelle. Dans le bon usage de la liberté, qui mène au but, rien ne vient de Dieu qui ne vienne en même temps de la volonté créée, et réciproquement; tout l'effet est de chacune de ces causes partielles qui en constituent ensemble la cause intégrale. Le bon usage de la liberté n'est effet de la prédestination que par rapport à Dieu, en raison de la prédestination éternelle; il dépend cependant de la volonté libre que l'effet intégral de la prédestination soit réalisé, et par suite qu'il soit un effet de la prédestination. (Q. XXIII, a. 4 et 5, disp. 1, memb. 9, p. 494-501.)

3. *Conclusions de Molina sur la prédestination éternelle.* — *a) Ce qu'elle est.* — La prédestination d'une créature est « la raison (l'idée) de l'ordre et des moyens par lesquels Dieu a prévu, par sa science naturelle et sa science moyenne, que cette créature arriverait à la vie éternelle, jointe au dessein ou à la détermination de la volonté divine de la réaliser pour sa part ».

b) Source de sa certitude. — L'adulte ainsi prédestiné obtiendra certainement la vie éternelle, mais cette certitude résulte de la prescience divine, non des moyens ou des effets de la prédestination. En elle-même, la libre coopération du prédestiné avec les secours divins pour produire l'effet total de la prédestination est incertaine; mais Dieu, de la hauteur de son intelligence et avant tout acte de sa volonté, connaît de façon certaine ce que fera librement cet homme placé dans telles conditions. L'acte de la volonté divine décidant de réaliser ces conditions, achève la prédestination.

On comprend, dès lors, qu'*au sens divisé*, l'adulte prédestiné puisse ne pas obtenir la vie éternelle, puisque ni la prédestination antécédente, ni les dons ou la coopération de Dieu ne l'empêchent d'agir librement, de manière à encourir la damnation, comme s'il n'avait pas été prédestiné; mais on comprend aussi qu'*au sens composé*, il ne puisse pas ne pas être sauvé, parce que la prédestination et la perte de la vie éternelle sont incompatibles en fait, et que, si cet homme allait abuser de sa liberté pour perdre la vie éternelle, Dieu n'aurait pas prévu qu'il y arriverait par les moyens qu'il lui destinait, et n'aurait pas eu la volonté de le conduire par eux au salut.

On voit enfin comment la prédestination de quelqu'un s'accorde avec la liberté qu'il a de se sauver ou de se damner, puisque la certitude inhérente à la prédestination n'est autre que celle de la prescience divine, dont on a expliqué plus haut l'accord avec la liberté et la contingence.

De même, les enfants prédestinés seront sauvés, s'ils naissent, sont baptisés et meurent avant d'avoir atteint l'âge de raison. En soi, rien de tout cela n'est certain. Mais Dieu prévoit que cela arrivera par le jeu des causes naturelles ou libres; de là la certitude du salut de ces enfants.

c) Cause de son effet intégral. — La prédestination de l'adulte, considérée dans son effet intégral, c'est-à-dire non seulement dans ses effets surnaturels, mais dans tout ce qui est moyen par rapport à la vie éternelle : vocation externe, temps et lieu de naissance, tempérament, etc., n'a pas de cause du côté du prédestiné; elle est due uniquement à la volonté miséricordieuse de Dieu. Rien, en effet, dans le prédestiné, qui précède ce résultat intégral; l'usage de la volonté libre, auquel on serait tenté de penser, est postérieur à une foule de circonstances qui entrent dans l'effet intégral de la prédestination; bien plus, il en fait partie lui-même. Rien qui l'accompagne, car Dieu distribue ses grâces et ses secours où, quand et comme il le veut. Rien qui le suive, car le bon usage de la volonté libre n'est pas cause des décisions divines relatives à la création, à l'octroi des dons naturels ou surnaturels, à la prédestination.

Cette conclusion reste vraie, si on entend par effets de la prédestination ceux qui se rapportent à l'ordre surnaturel : leur ensemble dépend de la seule volonté de Dieu. S'il avait une cause du côté du prédestiné, ce serait la prévision du bon usage de la liberté; mais les secours de la grâce prévenante et excitante précèdent l'usage qui en sera fait, et l'importance des grâces ultérieures ne dépend nullement de leur emploi : on voit des justes finir par être damnés, et un larron être sauvé.

Tout cela n'empêche pas, d'ailleurs, la volonté libre d'être une partie de la cause libre de laquelle dépend une partie de l'effet total de la prédestination; car, comme on l'a dit plus haut, si cette réalité est effet de la prédestination, elle ne l'est pas en tant qu'elle émane de la volonté créée, mais en tant qu'elle émane de Dieu par la prédestination éternelle.

A fortiori, la prédestination des enfants, considérée dans son effet intégral, n'a-t-elle pas de cause ou de raison de leur côté, mais seulement dans la volonté de Dieu.

Etant donné, en Dieu, l'idée de divers ordres possibles de choses, de secours et de circonstances, et la prévision de ce que feraient librement les créatures dans chacun d'eux, dans l'hypothèse où il voudrait le choisir : le choix, de la part de Dieu, de tel ordre de choses plutôt que de tel autre et la décision de le réaliser pour ce qui le concerne; l'élection dans le Christ, pour la vie éternelle, de tels ou tels hommes; la décision de leur donner par le Christ les moyens par lesquels il prévoit qu'ils parviendront librement à la vie éternelle; tout cela n'a pas de cause, de raison ou de condition, même de condition *sine qua non*, dans l'usage prévu de la liberté, de la part des prédestinés ou de tiers. Dieu n'a pas décidé de donner à tels hommes les moyens qu'il leur donne et par lesquels il les prédestine, parce qu'il a prévu leur libre coopération; il l'a fait parce qu'il lui a plu de le vouloir : *pro suo beneplacito id ita voluit.*

d) Rôle de la prescience. — Mais, tandis que cette volonté n'a pas de raison ou de condition de la part du prédestiné, la prescience en a une, ce que beaucoup ne remarquent pas. La réalisation effective de la prédestination de l'adulte dépend, non seulement de Dieu, mais de la coopération libre du prédestiné; et ce n'est pas parce que Dieu l'a prévu que le prédestiné donnera cette coopération, c'est au contraire parce qu'il la donnera que Dieu l'a prévu. Si, comme il le peut, le prédestiné faisait le contraire, Dieu aurait prévu le contraire.

Puisque la libre coopération de l'adulte est condition *sine qua non* de la prescience, il s'ensuit que tout ce qu'inclut sa prédestination prend le caractère de prédestination, ou garde seulement celui de providence, selon que cette coopération se produit ou non. On comprend dès lors que, la providence offrant à chacun des moyens au moins suffisants de salut, le sort de tous, prédestinés ou réprouvés, est entre leurs mains : s'ils font bon usage de leur liberté et arrivent au salut, Dieu l'a prévu et sa volonté de leur donner la vie éternelle est prédestination; si au contraire, comme Judas, ils ne coopèrent pas avec les secours providentiels, Dieu a prévu qu'ils n'arriveront pas à la la vie éternelle et sa volonté de la leur donner n'est pas prédestination. Ainsi le décret éternel de Dieu relativement à chaque individu, qu'il s'agisse des anges, d'Adam, de l'homme après la chute, est un décret de providence; mais la prescience du bon usage que certains feront de leur liberté aidée des secours providentiels en fait pour eux un décret de prédestination.

Ce n'est pas à dire pour cela que la prédestination dépende de l'individu, puisqu'elle consiste dans le choix fait par Dieu d'un ordre de choses dans lequel il prévoit que cet individu arrivera au salut. Là est précisément le point délicat, « l'abîme insondable des desseins de Dieu » : Dieu connaissait une infinité d'ordres providentiels dans lesquels les non prédestinés seraient librement arrivés à la vie éternelle, et donc auraient été prédestinés; il connaissait de même une infinité d'ordres providentiels dans lesquels les prédestinés auraient librement perdu la béatitude et auraient été réprouvés; et cependant il a choisi pour les uns et les autres l'ordre de providence, dans lequel il prévoyait que les uns seraient sauvés et les autres non. Il l'a fait par sa seule volonté et sans tenir compte de leurs actes, mais sans injustice, puisqu'il les a pourvus tous de moyens d'arriver à la vie éternelle.

Notons enfin que si, dans la science moyenne, antérieure à l'acte libre de la volonté divine, la certitude que le prédestiné parviendra à la vie éternelle est hypothétique, puisqu'elle est subordonnée à la volonté de Dieu d'accorder tels moyens et de telle manière; dans sa science libre, au contraire, par laquelle après l'acte de sa volonté il prévoit simplement que le prédestiné parviendra à la vie éternelle, la certitude est absolue et sans hypothèse.

Pour ce qui regarde les enfants, il dépend de toutes les causes libres qui interviennent dans leur naissance, leur conservation, leur baptême, que l'ordre de providence qui les concerne et la volonté de Dieu de leur donner les moyens de salut aient raison de prédestination. (Q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, memb. 11, p. 505-523 et 528.)

e) Accord de la prédestination avec la prescience. — La prédestination s'est-elle faite selon la prescience? Non, en ce sens que Dieu aurait décidé de distribuer de telle ou telle manière ses secours ou de prédestiner tels ou tels en raison ou à cause de l'usage qu'il prévoyait devoir en être fait (cf. *supra*, memb. 4). Oui, en ce sens qu'il dépendait du libre usage que ferait l'adulte du secours divin qu'il parvienne ou non à la vie éternelle; et de la prescience de cet usage que ces secours aient raison de prédestination ou seulement de providence. De ce deuxième sens, les Pères et les scolastiques n'ont guère parlé; c'est de lui cependant (prescience moyenne) que dépend la légitime conciliation de la prescience, de la providence et de la prédestination avec notre volonté libre, et la légitime intelligence des textes scripturaires. Rom. VIII, I Petr., I; II Petr., I, etc.

Dieu, d'ailleurs, tout en n'étant pas lié par l'emploi de la volonté libre et les autres circonstances qu'il prévoyait du côté de l'adulte, pouvait néanmoins en tenir compte, et il était convenable et parfaitement raisonnable qu'il le fît. On en trouve bien des exemples dans la Bible. Les secours et les dons que Dieu accorde ainsi, dans le temps, à la suite de quelque bon usage de la liberté, les péchés qu'il permet ou les autres peines qu'il inflige à la suite de quelque mauvais usage de la liberté, il a décidé de toute éternité de les accorder, de les permettre ou de les infliger en raison (*propter*) de ce bon ou ce mauvais usage qu'il prévoyait devoir exister, dans l'hypothèse où il voulait créer tel ou tel ordre de choses. Molina estime même très vraisemblable, pour la louange et l'honneur du Christ et de sa sainte mère, que non seulement Dieu a décrété de donner à leurs âmes des dons plus excellents, mais qu'il a prévu qu'elles useraient mieux que les autres de leur liberté, et que c'est la raison pour laquelle elles ont été choisies, de préférence à d'autres, pour une si grande dignité.

D'après ces explications, on comprend à la fois l'énorme différence et la ressemblance qui existent entre la prédestination du Christ à être fils de Dieu par l'union hypostatique, et celle des autres hommes dans le Christ et par le Christ : elles diffèrent en ce que, dans la prédestination du Christ en tant qu'homme à être en même temps fils de Dieu, il ne fut tenu aucun compte de l'usage prévu de sa liberté, puisque la nature humaine ne devait pas être conduite à l'union hypostatique par cet usage; tandis, que dans la prédestination des adultes dans le Christ et par le Christ, il devait en être tenu compte, dans le sens expliqué plus haut, puisque les hommes ont été prédestinés à la vie éternelle pour y parvenir, s'ils le voulaient, par leur volonté soutenue par la grâce, les secours et les mérites du Christ. Elles se ressemblent en ce que, comme celle du Christ, la prédestination des autres hommes, quant à son effet intégral, fut purement gratuite, puisque les secours et tous les moyens surnaturels par lesquels Dieu les a prédestinés dérivent, comme de leur source, de la prédestination et des mérites du Christ. (*Ibid.*, p. 523-528.)

f) Accord de la prédestination avec la liberté. — En résumé, Dieu, avant tout acte libre de sa volonté, prévoyait à l'aide de sa science purement naturelle et de sa science moyenne, par la compréhension de son essence, tout ce qui était en son pouvoir, entre autres choses : les innombrables créatures raisonnables qu'il pouvait créer, ainsi que les innombrables ordres de choses, de secours et de circonstances dans lesquels il pouvait placer toutes ces créatures et celles qu'il a décidé de créer; il prévoyait en outre ce qui, dans ces divers ordres de choses arriverait par la volonté de chaque créature raisonnable, dans l'hypothèse où il voudrait établir tel ou tel ordre de choses, avec tels ou tels secours de sa part et telles ou telles circonstances.

Par un acte unique et simple de sa volonté, il a établi tout l'ordre de choses et d'êtres qui se déroulerait depuis la création jusqu'à la fin des temps, avec les secours et les dons qu'il a décidé d'octroyer aux anges et aux hommes, de sorte que chacun fût libre de parvenir à la vie éternelle ou de s'en écarter.

Par cet acte de volonté divine et de choix d'un ordre de choses et de secours plutôt que d'un autre, les anges et les hommes que Dieu prévoyait devoir mourir en état de grâce ont été prédestinés: les autres ne l'ont pas été, quoique par ce même acte, Dieu ait suffisamment pour sa part pourvu à ce qu'ils arrivassent à la vie éternelle, et que même sa providence ait été plus large pour certains d'entre eux que pour beaucoup de prédestinés.

Si Dieu a choisi un ordre de choses, de circonstances et de secours dans lequel certains seulement ont été prédestinés; si par conséquent il a voulu donner à ceux-ci des secours par lesquels il prévoyait qu'ils seraient sauvés, tandis qu'aux autres il n'a voulu donner que des secours par lesquels ils auraient pu se sauver, tout en prévoyant que par leur faute ou celle de nos premiers parents ils mourraient en état de péché, il n'y a à cela aucune cause ou raison du côté des prédestinés ou des non-prédestinés. Tout cela est dû à la libre volonté de Dieu et demeure incompréhensible pour nous. A ce point de vue, l'Écriture a raison de dire que Dieu a choisi ceux qu'il a voulu pour les prédestiner, et que les élus et les prédestinés l'ont été en quelque sorte par hasard.

Il n'en est pas moins vrai que, étant donné le choix éternel de tel ordre de choses plutôt que de tel autre, si les uns ont été prédestinés par ce choix et par la providence, tandis que les autres ne l'ont pas été, la raison ou la condition en fut que tous n'utiliseraient pas cet ordre de choses pour mourir en état de grâce et que Dieu, de la hauteur de son intelligence, a prévu que ceux-ci le feraient et ceux-là non.

Si, par impossible, Dieu, en choisissant tel ordre de choses et de secours, n'avait pas eu la science moyenne par laquelle il pénétrait la détermination du libre arbitre créé et les réalités contingentes qui en dépendent, ce choix aurait eu raison de providence, mais non de prédestination, car l'incertitude inhérente à l'utilisation future du libre arbitre n'aurait pas été levée pour Dieu. Ce n'est donc pas au choix de l'ordre de choses et à la providence divine qu'il faut rapporter la prédestination et la certitude du salut du prédestiné, mais à la prescience seule.

On voit dès lors comment notre libre arbitre et celui des anges s'accordent avec la prédestination divine, comment chacun des anges a pu et chaque adulte peut encore parvenir ou non à la vie éternelle, comme si l'élection de l'ordre de choses que Dieu a choisi de toute éternité n'avait pas eu raison de prédestination. Sans la science moyenne, en effet, cette élection, qui est seulement providence, laisse l'attitude future du libre arbitre dans l'incertitude pour Dieu comme elle l'est en elle-même. D'autre part, la science que la prédestination ajoute à cette élection et à la providence n'enlève absolument rien à la liberté, puisque nous n'arrivons pas à la vie éternelle parce que Dieu l'a prévu, mais qu'inversement Dieu a prévu ce que nous ferions librement et aurait prévu le contraire si, comme nous le pouvons, nous le faisions. Sans doute, il est impossible que nous soyons prédestinés et ne parvenions pas à la vie éternelle, ou que Dieu prévoie notre coopération et que nous ne la donnions pas; mais il n'en est pas moins vrai, que, si nous ne coopérions pas à notre salut, la prédestination et la prescience de ce salut n'auraient pas existé en Dieu. Donc, au sens composé, il est absolument nécessaire que le prédestiné arrive à la vie éternelle; mais, au sens divisé, nous restons libres, et il est possible que le prédestiné ne soit pas sauvé, tout comme si la prédestination n'existait pas.

Molina ne se représente donc pas la prédestination comme un choix purement arbitraire par lequel Dieu, sans tenir aucun compte de la liberté de chacun et pour avoir l'occasion de manifester à la fois sa miséricorde et sa justice, aurait décidé de conduire les uns à la vie éternelle et de repousser les autres à cause des péchés dont il savait qu'ils se rendraient coupables, par le fait même qu'ils n'étaient pas prédestinés. Il se refuse à se représenter Dieu rusant en quelque sorte avec le libre arbitre de tous, pour réaliser son dessein, afin qu'en tous cas les prédestinés arrivent à la vie éternelle et les autres finissent par être damnés. Il ne pense pas que le bon usage du libre arbitre dépende de la seule prédestination et de ses effets, de sorte que le prédestiné et le réprouvé ne puissent s'orienter dans un autre sens, comme si le premier n'était pas prédestiné et si le second l'était. Tout cela lui paraît indigne de la majesté et de la bonté de Dieu, contraire à l'Écriture et dangereux, sinon tout à fait erroné.

Il croit au contraire que Dieu, prévoyant tous les futurs, a choisi d'un seul coup, dans sa sagesse, sa bonté, sa miséricorde et sa justice, l'ordre de choses qui s'est déroulé depuis la création et se déroulera jusqu'à la fin des temps, comme s'il l'avait choisi par parties, selon les événements, sans avoir la prescience de ce que feraient les créatures libres. Il croit, en conséquence, que Dieu a décidé éternellement de créer et a créé en réalité les anges et les hommes dans l'état d'innocence, comme s'il n'avait rien prévu de la chute de certains anges et de nos premiers parents. Cela résulte des dons et secours avec lesquels il les a créés et dont il les a pourvus pour qu'ils arrivassent facilement à la vie éternelle par leurs propres mérites, et s'accorde avec la vérité et la bonté divines comme avec les témoignages explicites de l'Écriture.

Il ne pense pas que Dieu ait eu en vue dès l'éternité la perte des anges et des hommes, pour avoir quelqu'un à punir justement, ou qu'il s'en soit réjoui. La chute eut lieu en dehors de l'intention de Dieu et pour ainsi dire contre sa « velléité », car il avait en vue le contraire et l'attendait; mais, parce qu'il voulait voir ses créatures acquérir la béatitude librement et par leurs propres mérites, la providence devait permettre le péché et en tirer par sa sagesse, sa justice, sa bonté et sa miséricorde, de plus grands biens, en punissant éternellement les pécheurs pour faire éclater sa justice vindicative, et en faisant miséricorde à certains par son Fils, tout en sauvegardant la rigueur de sa justice.

Dieu donc, prévoyant de toute éternité la chute de quelques anges et du genre humain, dans l'hypothèse où il établirait les anges et les hommes dans l'état d'innocence, a choisi, avec l'ordre de choses antérieur à la chute, la réintégration du genre humain par l'avènement et les mérites du Christ, et tout l'ordre de choses qui suivrait jusqu'à la fin des temps, exactement comme s'il avait ignoré l'avenir et choisi la restauration du genre humain après la faute originelle.

Puisque, d'autre part, tous les péchés dérivent de la faute originelle comme de leur source, il faut ajouter qu'eux non plus ne se produisent par l'intention et la volonté de Dieu, mais arrivent plutôt contre sa « velléité ». Voilà pourquoi il est vrai que, pour sa part, Dieu veut le salut de tous sans exception et ne veut pas la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse et vive. Le choix de l'ordre de choses qui se déroulera jusqu'à la fin des temps vise à la réalisation de cette volonté salvifique universelle.

Mais, dans cet ordre de choses, Dieu a laissé chacun des adultes maître de ses actes et de son sort, comme s'il n'avait pas la prescience de ce qu'ils feraient et deviendraient; donc comme s'il n'y avait pas en lui de prédestination, mais seulement une providence décidée à pourvoir au salut des hommes après avoir pris connaissance de leurs œuvres.

En un mot : 1. Dieu a choisi librement l'ordre de choses et de secours, dans lequel il prévoyait que certains adultes ou enfants parviendraient à la vie éternelle et les autres pas, plutôt que tel autre ordre de choses où les élus et les réprouvés eussent été différents; il n'y eut ni cause ni raison à ce choix du côté des prédestinés. — 2. Mais si le choix de cet ordre de choses a eu raison de prédestination pour ceux-ci et non pour ceux-là, la raison ou la condition en fut, du côté des adultes, que les uns coopéreraient librement, les autres non, et que Dieu l'a prévu par la hauteur de son intelligence. — 3. Enfin, quoique Dieu n'ait pas été lié, dans son choix de tel ordre de choses, par l'usage qu'il prévoyait devoir être fait de la liberté, il a pu cependant en tenir compte en bien des cas; il convenait même qu'il le fît, et il l'a fait en réalité, comme on l'a montré plus haut. (Q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, memb. 13, p. 539-545.)

4. *Comment, à la lumière de ces conclusions, il faut expliquer certains textes des Pères et de l'Écriture.* — Deux choses, on l'a vu, sont nécessaires pour que l'adulte parvienne à la vie éternelle et soit prédestiné par Dieu : que Dieu ait décidé de lui donner les secours avec lesquels il a prévu que cet adulte coopérera; qu'en fait celui-ci coopère librement de façon à mourir en état de grâce. La première condition dépend de Dieu, la seconde de l'homme.

Les Pères antérieurs à Pélage et à saint Augustin, considérant cette dernière, ont presque tous affirmé que la prédestination fut conforme à la prescience de l'usage du libre arbitre, et se sont efforcés d'interpréter en ce sens les Écritures. En présence de

l'hérésie pélagienne niant la nécessité de la grâce, saint Augustin a montré, d'après l'Écriture, que le commencement du salut vient de Dieu, par la grâce prévenante et excitante, et que les secours de la grâce sont donnés selon le bon plaisir de Dieu, non selon ce que vaut l'usage du libre arbitre. Mais il a cru devoir conclure de là que la prédestination éternelle relève de l'élection seule et du bon plaisir de Dieu, et qu'elle n'est pas selon les mérites et l'usage prévu de la liberté. Voilà pourquoi il a entendu le *Vult omnes homines salvos fieri*, Tim. II, non de tous les hommes, mais des prédestinés seuls. Doctrine troublante, qui a donné naissance, par réaction, au semi-pélagianisme, mais qui a été suivie cependant par saint Thomas et la plupart des scolastiques.

Les anciens Pères ont toujours admis sans controverse, tant l'Écriture l'affirme clairement, que nous sommes doués de libre arbitre; que nul ne peut parvenir à la vie éternelle si la grâce ne lui est conférée par les mérites du Christ; qu'aucun adulte ne peut être justifié, mériter la vie éternelle et y arriver par ses seules forces, sans le secours de la grâce surnaturelle; qu'il y a en Dieu prescience de tous les futurs et prédestination des bons pour la vie éternelle par la grâce, les dons et les secours surnaturels; enfin que tout cela ne supprime ni n'entrave le libre arbitre, mais s'accorde avec lui. Ils admettent de même tous que ce qui dépend de la créature libre n'arrive pas parce que Dieu l'a prévu, mais que Dieu l'a prévu parce que cela arrivera. Quant à la question de savoir si le commencement du salut, si le premier acte salutaire de foi, d'espérance, de contrition ou de charité émane de la seule volonté de l'adulte, ou s'il suppose la grâce prévenante ou excitante, elle ne fut discutée et tranchée qu'à l'occasion de l'hérésie pélagienne.

Malgré cet accord unanime, saint Augustin et les autres ont toujours jugé extrêmement difficile de trouver une explication pleinement satisfaisante de l'accord du libre arbitre avec la grâce, la prescience et la prédestination, qui fasse comprendre comment l'adulte opère ou non son salut et obtient ou non la vie éternelle selon sa propre volonté. On a bien réfuté les hérétiques qui ont voulu porter préjudice soit à la grâce, soit à la liberté, « mais je ne sais, déclare Molina, si les explications données ont ouvert aux hérétiques la voie de retour à l'unité de l'Église, et mis fin autant qu'il l'eût fallu aux discussions qui sont nées parmi les catholiques il y a mille ans » (p. 547).

Les uns, considérant la coopération humaine, ont dit que la prédestination a été faite selon la prescience des actes libres et les mérites de chacun; les autres, considérant les secours gratuits de Dieu, ont dit que la prédestination a été faite selon la volonté et le bon plaisir de Dieu. Ni les uns, ni les autres n'ont remarqué qu'autre chose est la prédestination selon la prescience (*secundum præscientiam*) en ce sens que Dieu aurait décidé de donner ses secours d'après la qualité des actes libres ou à cause d'elle; autre chose la prédestination avec la prescience (*non sine præscientia*) en ce sens que Dieu a tenu compte de l'usage qu'il prévoyait devoir être fait de la liberté. Molina, lui, estime avoir posé quelques principes qui eussent peut-être été de nature à empêcher de naître les hérésies pélagienne et luthérienne, à mettre fin facilement au semi-pélagianisme, à apaiser les discussions entre catholiques.

Le principe fondamental est la manière dont Dieu influe par son concours général sur les actes libres, et par ses secours particuliers sur les actes surnaturels; le second est l'explication du don de persévérance qui requiert, outre un secours spécial de Dieu, la libre coopération de l'homme, sans laquelle la volonté de donner ce secours n'aurait pas été volonté de conférer le don de persévérance. Ces deux principes ont suffi pour concilier notre libre arbitre avec la grâce.

Un troisième principe, celui de la science intermédiaire ou moyenne (*scientia media*) entre la science libre et la science purement naturelle, a mis en lumière l'accord du libre arbitre créé avec la prescience.

Le quatrième principe est que, si Dieu a voulu créer tel ordre de choses plutôt qu'un autre, il n'y eut à cela ni cause ni raison de la part des prédestinés ou des réprouvés; mais que, si cet ordre a eu raison de prédestination pour les uns et non pour les autres, cela est dû à la prévision de l'usage que chacun ferait de sa liberté. Ce principe a permis de ramener la difficulté de concilier la liberté avec la prédestination à celle de la concilier avec la prescience, et de faire, à propos de la « prédestination selon la prescience », une distinction féconde. La prescience n'est pas cause de la prédestination, mais elle ne lui est pas étrangère.

Ainsi s'éclairent et s'harmonisent la plupart des textes patristiques qui paraissent se contredire. Ceux qui nient la prédestination selon la prescience doivent être entendus, autant que possible, dans le premier sens : ils veulent dire que les mérites individuels ne sont pas cause de la prédestination. C'est le cas des textes de saint Augustin et de ses disciples. Ceux au contraire qui affirment la prédestination selon la prescience doivent être entendus, autant que possible, au second sens : ils veulent dire que Dieu a prédestiné librement les hommes, en tenant compte du bon usage qu'ils feraient de leur liberté. C'est le cas des textes d'Origène, de saint Athanase, de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise, etc. sur Rom., IX.

Molina ne doute pas que cette opinion nouvelle sur l'accord du libre arbitre et de la prédestination (*a nemine quem viderim, hucusque tradita*) eût été approuvée unanimement par saint Augustin et les autres Pères, s'ils l'avaient connue. (Q. XXIII, art. 4 et 5, disp. I, memb. ult., p. 545-550.)

2° *Le Christ a-t-il été, par ses mérites, cause de notre prédestination?* — 1. Le Christ n'a pas été cause de notre prédestination quant à son effet intégral. Il nous a mérité les dons surnaturels qui nous conduisent à la vie éternelle, non les dons purement naturels qui font partie, à titre d'adjuvants, de l'effet intégral de la prédestination : tempérament qui porte à la vertu, naissance en pays chrétien, etc. Ces dons résultent de la disposition de l'univers telle que Dieu l'a établie avant la chute, et sont indépendants de l'ordre de la grâce. Telle est l'opinion de Driedo, *De redemptione et captivitate generis humani*, t. II, c. II, p. 3, art. 4.

2. Néanmoins, certains effets naturels tirent leur origine des mérites du Christ : ce sont tous ceux qui sont obtenus par la prière, dont l'efficacité est due aux mérites du Christ. Ainsi, la fécondité de Rébecca, la naissance de Samuel et de Jean-Baptiste.

3. Le Christ n'a pas été cause de notre prédestination quant à son effet surnaturel intégral; car il n'a pas été cause de l'incarnation, ni de ses mérites (cf. saint Augustin, *De prædestin. sanct.*, c. XV) qui sont au premier rang des effets surnaturels de notre prédestination.

4. Il a cependant été cause, non seulement de la première grâce justifiante et des secours surnaturels qui la suivent, mais encore de la foi et de toutes les dispositions surnaturelles qui préparent à la première grâce, ainsi que des miracles et de toutes les faveurs surnaturelles qui nous aident. C'est ainsi qu'il fut cause méritoire des prières de saint Étienne et de sainte Monique qui amenèrent la conversion de saint Paul et de saint Augustin.

Ici, Molina s'inscrit en faux contre Driedo (*loc. cit.*),

Ruard Tapper (t. I, art. 6. *De satisfactione*, fol. 242) et Capreolus (*In III*um, dist. XVIII, q. I, ad Ium) d'après lesquels le Christ aurait été cause méritoire de la première grâce et des dons consécutifs, mais non de la foi et des dispositions qui la précèdent. Celles-ci seraient, d'après eux, des effets de la prédestination éternelle émanant du seul vouloir libre de Dieu, et la première grâce ne serait conférée qu'à ceux qui seraient ainsi préparés à recevoir l'application des mérites du Christ.

5. En définitive, il faut affirmer simplement que le Christ est cause de notre prédestination, parce qu'il est cause de ses mérites, de ses miracles et de tout ce qui en découle pour nous en vue de la vie éternelle, et qu'en lui se trouvent la fin et le modèle de notre salut. On sous-entend évidemment qu'il n'est pas cause de lui-même.

Sans doute, saint Paul déclare que nous avons été prédestinés selon la volonté de Dieu (Ephes., I), et que la prédestination a été gratuite (Rom., III); mais cela n'empêche pas que Dieu nous ait prédestinés dans le Christ, par le Christ, en décidant de nous conférer gratuitement le fruit des mérites du Christ; les dons surnaturels qui conduisent à la vie éternelle. (Q. XXIII, a. 4 et 5, disp. II, p. 551-557.)

III. Cause de la réprobation. — *La réprobation a-t-elle une cause dans le réprouvé ?* — Délicate question à laquelle saint Paul (Rom., IX) semble répondre nettement par la négative : Dieu a aimé et prédestiné Jacob, il a haï et réprouvé Ésaü avant même qu'ils fussent nés, non d'après leurs œuvres, mais par son simple choix; il fait miséricorde à qui il veut et endurcit qui il veut, comme le prouve l'exemple de Pharaon; de la même masse de perdition, il tire, comme le potier de l'argile, des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, pour faire connaître sa puissance ou sa miséricorde.

Il semble donc que la réprobation dépende du seul bon vouloir divin, sans que la prévision des péchés y soit pour rien.

1° *Principes de solution.* — Cela ne paraît pas si simple à Molina. Qu'est-ce en effet que la réprobation? Si on la considère du point de vue humain, on peut y distinguer un triple acte de volonté divine : la volonté de permettre les péchés qui entraîneront la damnation; la volonté d'endurcir le pécheur, c'est-à-dire de ne pas lui accorder les secours à l'aide desquels il se relèverait; la volonté de l'exclure du ciel et de l'envoyer en enfer à cause des péchés dans lesquels il mourra. Or, ces trois actes qui produisent en quelque sorte, dans le temps, une permission, un endurcissement et finalement la damnation, ont ceci de commun que tous trois supposent la prévision des péchés auxquels ils se rapportent.

La volonté de permettre les péchés suppose une prévision non *simpliciter* mais *ex hypothesi*, une prévision que l'adulte les commettra dans l'hypothèse où Dieu ne l'en empêchera pas par des secours plus efficaces. Elle n'est d'ailleurs pas autre chose que la volonté de ne pas les empêcher, alors que Dieu prévoit que, s'il ne le fait pas, l'homme les commettra librement.

La volonté d'endurcir le pécheur suppose la prévision que le pécheur commettra en réalité les péchés que Dieu permet, et que, dans l'hypothèse où Dieu lui donnera ensuite certains secours à l'aide desquels il pourrait se relever et non certains autres dont il n'a pas besoin, il ne se relèvera pas, par sa faute. Elle n'est d'ailleurs pas autre chose que la volonté de ne pas lui donner d'autres secours, plus grands ou différents, à l'aide desquels Dieu prévoit qu'il se relèverait. Il arrive que Dieu aille plus loin et « abandonne », comme on dit, le pécheur; il le fait quand, par punition, il diminue ses secours et permet de plus graves tentations ou occasions de péché, ce qui rend la conversion plus difficile. Mais en aucun cas cet « abandon » ne va jusqu'à ne pas laisser au pécheur la possibilité de la conversion.

La volonté d'exclure le pécheur du royaume céleste comme indigne et de l'envoyer au feu éternel suppose la prévision des péchés que commettra le réprouvé et de sa persévérance coupable jusqu'à la mort.

Ainsi, ces trois actes de volonté divine supposent comme racine la prévision des péchés qui seront librement commis par l'adulte.

Ils diffèrent cependant entre eux et dans leurs effets, en ce que la volonté de permettre le péché et cette permision elle-même peuvent émaner de la seule liberté divine, sans avoir un caractère pénal, tandis que la volonté d'endurcir le pécheur peut être une punition, et que la volonté de l'exclure du ciel et de l'envoyer en enfer est toujours un châtiment.

Ces remarques permettent de répondre à la question posée.

2° *Conclusions.* — 1. La réprobation a, dans le réprouvé, une cause méritoire : l'état de péché dans lequel Dieu prévoit qu'il mourra. Il est vrai que la réprobation exige comme condition *sine qua non* la volonté divine de permettre le péché et d'endurcir le pécheur jusqu'à la mort; mais on a vu qu'elle ne consiste pas dans ces deux actes : elle est seulement la volonté d'exclure tel pécheur de la vie éternelle, comme indigne, ou de l'envoyer au supplice éternel, si Dieu prévoit qu'il mourra dans le péché.

2. Si, comme le dit saint Thomas, la réprobation incluait la volonté de permettre le péché qui entraînera la damnation, et d'endurcir le pécheur jusqu'à la fin de sa vie, l'effet intégral de la réprobation n'aurait pas de cause dans le réprouvé. Il aurait cependant en lui une condition, car si le réprouvé ne mourait pas dans le péché, il n'aurait pas été au préalable réprouvé par Dieu.

3. Puisque la volonté divine, soit de permettre le péché d'Adam et les autres fautes des réprouvés, soit d'endurcir l'adulte jusqu'à la mort, dépend de la prescience que Dieu tient de sa science moyenne, il en résulte que cette permission, cet endurcissement et tous les effets de la réprobation divine n'ont d'autre certitude que celle de cette prescience, et que la difficulté de concilier la liberté humaine avec la réprobation éternelle de Dieu, ne diffère pas de celle de concilier la liberté avec la prescience ou avec la prédestination.

On comprend facilement, dès lors, étant donné la prescience, que le décret divin concernant l'ordre de choses et de secours qui se dérouleraient jusqu'à la fin des temps ait eu, par exemple par rapport à Judas, raison de providence, en tant qu'il fut une volonté de créer Judas pour la béatitude et de lui donner les moyens d'y arriver; raison de permission du péché, en tant qu'il fut une volonté de ne pas lui donner d'autres secours que ceux malgré lequels il se perdrait; raison d'endurcissement, en tant qu'il fût une volonté de le punir de sa trahison par une suppression de secours qu'il aurait obtenus sans cela et une permission des tentations plus graves, à la suite desquelles il ne se relèverait pas; raison de réprobation enfin, en tant qu'il fut une juste décision de l'exclure du royaume céleste et de le punir par des peines éternelles, à cause des péchés dans lesquels Dieu prévoyait qu'il mourrait. (Q. XXIII, a. 4 et 5, disp. IV, p. 561-573.)

V. Compléments donnés par Molina dans l'« Appendix ad Concordiam ». — A peine la *Concordia* avait-elle paru, qu'elle fut attaquée par des adver-

saires dont Molina déclare ignorer le nom. On se souvient que Bañez était à leur tête. Ils prétendirent en tirer, par voie de conséquence, une dizaine de propositions tombant sous le coup de la défense d'enseigner portée antérieurement par le tribunal de l'Inquisition de Castille (voir col. 2099).

Molina se défendit si bien, qu'après mûr examen, le sénat suprême déclara n'avoir pas de raison d'empêcher le livre de circuler. Comme ses réponses développaient et renforçaient utilement certaines de ses affirmations, et que, d'autre part, il craignait la diffusion sans contre-partie des critiques dont il avait été l'objet, Molina jugea bon de publier sa défense. Celle-ci constitue la première partie de l'*Appendix*. La seconde est formée par de courtes répliques à 17 « remarques » contenues, dit Molina, « dans un autre papier » dont l'auteur a isolé de leur contexte divers passages de la *Concordia*.

1re *partie*. — Les accusations contre Molina présentées à l'Inquisition se ramènent à trois objections qui se rapportent à l'objet de la providence, à la source de la prescience et à l'effet des secours divins.

1. *Objet de la providence*. — On a reproché à Molina d'avoir enseigné équivalemment les propositions suivantes : *Deus non omnes actus bonos morales providit in singulari, nec prædefinivit, ut fierent hic et nunc; sed solum providit Deus illos determinandos a libero arbitrio creaturæ.* — *Aliqua bona fiunt in tempore a nobis, quæ non sunt provisa a Deo.* — *Deus non providit, nec determinavit numerum omnium rerum singularium, v. g., boum et formicarum.*

Il a insisté au contraire, explique-t-il, sur l'universalité de la providence, qui atteint en particulier tous les actes ou les effets bons ou mauvais; mais il a distingué dans la providence le plan divin, *ratio ordinis rerum in suos fines*, qui la constitue en propre, et l'exécution de ce plan, qui se rapporte au gouvernement du monde et laisse place à l'action des causes secondes. Dieu veut le bien et dispose toutes choses pour qu'il soit réalisé; il ne veut pas le mal qu'il prévoit et permet, et n'a pas préparé ses causes pour qu'elles le réalisent (p. 575-578).

2. *Source de la prescience*. — On a prétendu résumer la doctrine de la *Concordia* sur les sources de la prescience dans la formule suivante : *Deus præscivit me locuturum, non quia prædefinivit ut ego loquerer; sed quia ego eram locuturus, ideo præscivit me locuturum;* et on a reproché à l'auteur d'exclure la providence de tous les actes moraux ou libres.

Molina commence par rappeler la longue série d'autorités qu'il a alléguées dans son texte (q. XIV, a. 13, disp. LII, p. 325 sq.) en faveur de sa doctrine : les Pères sont unanimes, de saint Justin à saint Augustin, en passant par Origène, Jean Damascène, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, à enseigner que les futurs n'arriveront pas parce que Dieu le sait d'avance, mais inversement. Il en appelle ensuite à l'expérience que nous avons de notre liberté, à la puissance et à la sagesse de Dieu; rejeter cette doctrine, c'est supprimer le péché, le mérite et renoncer à tout moyen de concilier la prescience divine et la contingence des choses. « Au reste, poursuit-il, la proposition citée n'exprime pas ma pensée : j'affirme qu'une prédéfinition ou une prédétermination libre de la volonté divine est nécessaire pour chacune des actions des causes secondes, non seulement surnaturelles, mais encore naturelles, et qu'elle est vraiment cause, d'une manière que j'expliquerai. »

L'acte de parler, pour reprendre l'exemple cité, peut être soit moralement bon ou indifférent, soit peccamineux, soit surnaturel et méritoire. Dans le premier cas, il rentre dans les fins pour lesquelles la volonté libre et les instruments du langage ont été établis; Dieu l'a prévu par sa science naturelle et médiate, et il a décidé dans son éternité de lui donner son concours général; mais il laisse l'homme libre de ne pas le poser. Dans le second cas, Dieu coopère à l'acte comme cause universelle et a décidé de le permettre pour des fins excellentes; mais il n'y a pas déterminé la volonté et n'a pas voulu qu'il soit posé : c'est l'homme qui, abusant de sa liberté et du concours général de Dieu, se détermine au péché. Dans le troisième cas, Dieu a décrété éternellement d'appeler et d'aider l'homme par des grâces prévenantes et coopérantes, tout en le laissant libre; mais de toute éternité il lui a plu que l'homme coopère à ses grâces, il a prévu cette coopération et il l'a eue en vue, ainsi que l'effet total, par sa providence.

Du reste, quand on dit que Dieu a connu nos actions futures parce que nous les ferions librement, ce « parce que » (*ideo, quia*) ne dénote pas une cause, mais une condition *sine qua non* de la part de l'objet. Soutenir que Dieu connaît les futurs libres indépendamment de notre coopération serait affirmer avec les hérétiques qu'ils sont inévitables, à moins qu'on ne prétende avec Cajétan que, de la prescience et de la providence, découle quelque chose de supérieur à l'évitable et à l'inévitable. Donc, conclut Molina, je ne nie pas que Dieu soit cause de nos opérations, mais seulement qu'il en soit cause totale. La providence détermine-t-elle la volonté humaine à agir? L'affirmer, s'il s'agit des actes mauvais, serait une hérésie. Pour les actes bons, si « déterminer » veut dire coopérer à leur détermination par divers secours, la providence les détermine; mais si « déterminer » veut dire produire sans que la volonté se détermine elle-même librement, c'est une erreur condamnée par le concile de Trente (sess. VI, c. V et can. 4) (p. 578-592).

3. *Effets des secours divins*. — Molina, a-t-on dit, soutient que, de deux hommes non justes qui reçoivent le même secours de Dieu, l'un se convertit, l'autre reste dans le péché; que le secours appelé suffisant devient parfois efficace parce que l'homme coopère avec lui pour produire son effet, et par conséquent qu'il peut se faire que, deux hommes recevant la même grâce prévenante, l'un n'y coopère pas parce qu'il ne veut pas, tandis que l'autre y coopère, de sorte que sa coopération équivaut à une grâce.

Il y a, répond Molina, une grâce prévenante et une grâce coopérante. Sont-ce des grâces réellement distinctes ou est-ce une grâce unique qui a des effets réellement distincts ? La question est laissée libre par le Saint-Office de Castille; mais le concile de Trente tient pratiquement pour l'unité (sess. VI, c. V et can. 4), ainsi que saint Thomas (Ia-IIæ, q. XI, a. 2 et 3). D'ailleurs, les vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité ne jouent-elles pas successivement le rôle de grâces prévenantes et de grâces adjuvantes? En tous cas, la grâce prévenante, comme telle, quelle que soit son intensité, laisse libre le pécheur d'y consentir ou non; l'un peut donc se convertir, tandis que l'autre, avec un secours égal ou même plus grand, ne se convertit pas (*Conc. Trid.*, sess. VI, c. V et can. 4). L'efficacité de la grâce prévenante dépend donc bien du libre consentement de l'homme.

Est-ce à dire que notre coopération procure force et efficience à la grâce prévenante? Nullement; mais Dieu, qui ne veut pas nous sauver sans nous, a établi que la grâce prévenante ne produirait son effet de conversion que moyennant notre consentement. Celui-ci posé, la grâce n'est plus simplement prévenante, elle devient coopérante et procure la conversion. On le voit, la distinction en grâce efficace et grâce inefficace ne s'applique qu'à la grâce prévenante; la grâce telle qu'elle est nécessaire pour la conversion est toujours efficace (p. 592-599).

2° *Partie.* — Réponses de Molina à quelques remarques. — Elles se bornent à relever que son adversaire fait des citations tronquées, à maintenir les affirmations relevées par lui ou à les expliquer brièvement selon les distinctions déjà faites plus haut (p. 599-606). Nous ne nous y arrêterons pas davantage.

VI. Synthèse des théories de Molina. — Après cette longue analyse, il ne sera pas inutile de synthétiser brièvement les théories de Molina. On le fera ici en soulignant leur opposition avec ce qu'il est convenu d'appeler le « thomisme », afin de préparer le lecteur à l'intelligence des controverses dont l'histoire sera esquissée plus loin.

En face des erreurs protestantes, Molina a voulu mettre en relief et préciser le rôle de la liberté dans la conduite de l'homme. Pour cela, il a posé en principe que tous les actes surnaturels relèvent de quelque manière du libre arbitre; puis, écartant au passage toute explication qui lui semblait minimiser ou même détruire l'influence de celui-ci, il a exposé ses vues personnelles sur le rapport de la liberté avec la grâce, la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation.

Toute sa pensée gravite autour de ces deux pôles : le concours simultané et la science moyenne.

1° *Le concours simultané.* — Dans l'ordre naturel, déclare Molina, le concours divin nécessaire pour la production d'une acte quelconque ne s'exerce pas sur le libre arbitre; il ne consiste pas dans une impulsion préalable portant la volonté à agir (*prémotion physique* des thomistes). Il s'exerce au contraire, avec la volonté, sur les actes qui en émanent (*concours simultané*). Ainsi la volonté n'agit pas comme un instrument entre les mains de Dieu, cause principale, selon la conception des thomistes; elle produit, par elle-même, une partie de l'effet réalisé avec le concours divin, de même qu'un homme tirant avec un autre sur un même câble contribue pour sa part à mouvoir la barque à laquelle ce câble est attaché. Dieu et la volonté ne sont pas deux causes totales dont la seconde serait subordonnée à la première; mais deux causes partielles d'un effet total unique.

Dans l'ordre surnaturel, pense Molina, les choses ne se passent pas autrement. Sans doute, il faut ajouter ici, au concours général de Dieu, un influx spécial de grâce, qui élève au préalable et excite la volonté libre, pour la rendre capable de produire des actes surnaturels. Mais la volonté ainsi surnaturalisée n'a pas besoin, pour agir dans l'ordre surnaturel, d'une nouvelle motion divine, qui s'exerce sur elle et la détermine (*prémotion* ou *prédétermination physique* des thomistes) : pourvu que le secours préalable se poursuive, elle réalise librement, avec la grâce et le concours général de Dieu, l'acte surnaturel, qui se trouve ainsi avoir trois causes partielles (*concours simultané*).

De là découlent deux conséquences importantes :

1. Il devient inutile d'établir, entre grâces *prévenantes* et grâces *coopérantes* ou *adjuvantes*, une distinction objective, comme le veulent les thomistes; une seule et même grâce est prévenante, en tant qu'elle rend la volonté capable d'agir dans l'ordre surnaturel (*in actu primo*), et coopérante, en tant qu'avec la volonté elle pose l'acte surnaturel (*in actu secundo*).

2. Il n'y a pas lieu non plus, de maintenir, avec les thomistes, une distinction objective entre grâces *suffisantes* et grâces *efficaces* : une seule et même grâce est suffisante ou efficace; selon que la volonté libre lui donne ou non son assentiment. L'efficacité n'est donc pas un caractère intrinsèque et spécifique : *il n'y a pas de grâces efficaces par elles-mêmes.*

Ainsi, Molina veut faire la place plus large à la liberté, dans les deux ordres naturel et surnaturel; et, tout en maintenant la pleine transcendance du surnaturel par rapport à la créature, expliquer comment, Dieu voulant sauver tous les hommes, le salut de chacun est entre ses propres mains.

2° *La science moyenne.* — Cette manière d'accorder la grâce et la liberté par la théorie du concours simultané n'allait pas sans soulever de grosses difficultés du côté de Dieu. Les thomistes expliquaient par la prémotion physique et les grâces efficaces la prescience divine, la providence, la prédestination et la réprobation. Le rejet de la prémotion physique et des grâces efficaces obligeait donc Molina à chercher un autre moyen de faire comprendre, comment Dieu connaît *infailliblement* l'avenir et dirige à coup sûr ses créatures vers la fin qu'il leur a destinée. C'est ici qu'il fait appel à la science moyenne.

On distinguait en Dieu une double science : celle du possible et celle du réel. La première s'appelait *scientia naturalis*, la seconde *scientia libera*. Entre le possible et le réel, Molina distingue une troisième catégorie d'objets de connaissance : le *futurible*, qui serait réalisé *si* certaines conditions l'étaient. Il en fait l'objet d'une troisième science : la *scientia media*, que l'on ne peut refuser au Dieu omniscient. De cette « science moyenne », il n'est pas l'inventeur, encore qu'il lui ait donné son nom; mais il a été le premier à voir le parti qu'on en pouvait tirer pour essayer d'apporter une nouvelle solution aux problèmes qui l'intéressaient.

Dieu, disaient les thomistes, réalise infailliblement dans le monde ses décrets éternels, par le moyen de prémotions physiques et de grâces efficaces par elles-mêmes; il prévoit, dans ces mêmes décrets les actes libres de la créature. Molina explique la prescience infaillible de Dieu sans s'appuyer sur des décrets prédéterminants qu'il juge incompatibles avec la liberté, mais à l'aide seulement de la science moyenne et de la volonté divine. Sachant, par la science moyenne, ce que ferait chaque volonté libre dans toutes les circonstances où elle pourrait se trouver; sachant d'autre part, par sa science libre, dans quelles circonstances chacune se trouvera placée en fait, de par le choix divin de tel ordre de choses déterminé, Dieu peut prévoir à coup sûr le succès des grâces qu'il destine à chacune. Sa prescience ne repose plus sur les décrets de sa volonté à lui, mais sur l'éminente compréhension qu'il a des volontés créées.

Ainsi s'expliquent encore par la science moyenne et la libre volonté de Dieu, la providence, la prédestination, la réprobation, et leur accord à toutes avec la liberté. En effet, la providence n'est pas, selon Molina, un acte de volonté absolue, conduisant infailliblement les êtres vers la fin que Dieu leur destine; c'est un acte d'intelligence pratique : un plan, complété par un acte de volonté absolue portant sur l'ordre de choses à réaliser, et par un acte de volonté conditionnelle portant sur la conduite des êtres libres. L'infaillibilité de la providence ne résulte donc pas, d'après lui, d'un mouvement qu'elle imprimerait aux volontés, mais de la science moyenne.

La prédestination n'est pas, comme le voulaient les semi-pélagiens, consécutive à la prévision des mérites de l'homme; elle n'est pas non plus due à ce que Dieu, avant toute prévision de ce que fera sa créature, décrète de lui donner des grâces efficaces par elles-mêmes, comme le veulent les thomistes; elle consiste, d'après Molina, simplement en ce que, dans sa miséricorde, Dieu décide de donner à certains des grâces avec lesquelles il prévoit infailliblement, par sa science moyenne, qu'ils collaboreront librement.

De même, la réprobation ne consiste pas dans le

refus de donner des grâces efficaces par elles-mêmes, mais dans un châtiment fondé sur la prévision du péché; et en tant qu'elle implique, de la part de Dieu, la volonté de permettre le péché et de laisser le pécheur mourir dans l'impénitence, elle repose, elle aussi, sur la science moyenne.

Bref, tandis que les thomistes expliquent l'infaillibilité de la prescience, de la prédestination et de la réprobation par les décrets divins, Molina l'explique par la science moyenne; et tandis que les thomistes font dépendre de la prédestination et de la réprobation la prescience divine, Molina, renversant les termes, fait dépendre de la prescience la prédestination et la réprobation. A ce prix, Molina estime avoir affranchi la volonté libre, qui s'exerce désormais sans entraves, sous le double influx divin, naturel et surnaturel. Selon ce qu'elle choisit, elle met en œuvre ou non le concours divin, elle reçoit ou non la grâce efficace, elle réalise ou non le plan providentiel, elle se sauve ou elle se damne, sans que cela entraîne aucun changement, ni dans la connaissance, ni dans la volonté, ni dans l'action de Dieu, puisque Dieu savait de toute éternité ce qu'elle ferait dans l'ordre de choses qu'il a choisi de réaliser.

De ce point de vue, l'effort de Molina pour sauver la liberté apparaît en même temps comme un effort de simplification dans la conception de l'action divine. La raison de la diversité des effets : actes bons, actes mauvais; grâce prévenante, grâce adjurante; grâce suffisante, grâce efficace; prédestination, réprobation, n'est plus cherchée en Dieu, mais dans le libre jeu de la volonté. Et du même coup, se trouvent singulièrement atténuées les difficultés que l'on tire communément du gouvernement divin du monde et des âmes, contre la bonté de Dieu.

Conclusion.— L'auteur de la *Concordia*, conscient de l'originalité de ses idées, croit avoir si bien « accordé » le libre arbitre avec la grâce, la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation que, si son système avait été connu, les hérésies sur la grâce ne seraient pas nées, ou eussent été facilement étouffées. On reconnaîtra du moins qu'il a eu quelque mérite à explorer, par des chemins nouveaux, une des régions les plus mystérieuses de la théologie, et qu'il l'a fait dans un but apologétique, avec le souci constant de tenir compte de toutes les précisions dogmatiques apportées par le concile de Trente. Travail laborieux, où il eut plus souvent l'occasion de faire preuve de subtilité que de profondeur, et où il ne progressa que péniblement, avec force détours, comme si la crainte d'errer l'emportait à chaque pas sur la joie de la découverte. En pareille matière, il fallait, certes, de la prudence; mais le système une fois arrêté dans la pensée, il importait d'en dessiner les lignes avec vigueur et décision. Molina écrivain manqua trop généralement de cette maîtrise qui se reconnaît à la précision de l'expression, à la clarté de la phrase, à la solidité de la charpente d'un ouvrage. Il s'en est aperçu lui-même et a cherché à suppléer à tout cela par des longueurs et des répétitions. Il n'a réussi qu'à rendre son livre presque illisible. De là, chez le lecteur, de faciles confusions, des obscurités, des erreurs d'interprétation, qui n'ont pas peu contribué à indisposer contre l'auteur et à alimenter les polémiques autour de son ouvrage.

III. L'ACCUEIL FAIT A LA « CONCORDIA » ; L'ÉDITION D'ANVERS. — I. Comment fut accueillie la Concordia. II. Modifications apportées par l'auteur dans l'édition d'Anvers (col. 2145).

I. Comment fut accueillie la Concordia. — 1° *Attitudes diverses.* — Molina, lors de sa visite chez le grand Inquisiteur de Portugal, avait argué du désir qu'avaient beaucoup de personnes de voir paraître son livre. Étant donné l'état des questions et les dispositions des esprits, l'accueil qui serait fait à la *Concordia* ne pouvait être que très divers,

Outre que l'auteur touchait à une foule de questions et avait sur plusieurs des opinions très personnelles, l'accord n'était pas parfait ni dans l'école dominicaine, ni dans la Compagnie de Jésus. Voilà pourquoi, dès l'origine, Molina rencontra des adversaires dans son ordre même; ainsi, à Salamanque, le fantasque Henriquez, qui ne tarda pas d'ailleurs à se faire dominicain; et, à Tolède, Mariana, dont les préoccupations métaphysiques avaient, il est vrai, passé au second plan, depuis son départ du Collège de Clermont à Paris (1574).

Il faut bien cependant que la *Concordia* n'ait pas été, dans l'ensemble, si mal accueillie qu'on l'a dit, puisque ses adversaires ne se contentèrent pas d'applaudir à sa prétendue chute.

2° *L'opposition sourde de Bañez.* — L'échec de Bañez ne l'avait pas découragé. La *Concordia* avait pu paraître. Il restait un moyen de la faire soustraire de la circulation : l'Index. Le professeur de Salamanque dut être d'autant moins décidé à abandonner la lutte, qu'il avait pu reconnaître facilement dans la *Concordia*, parmi les passages qualifiés de « dangereux en matière de foi, pour ne rien dire de plus », et de « contraires aux définitions du concile de Trente », plusieurs textes de ses commentaires sur saint Thomas. Lettre de Molina à Aquaviva, 17 décembre 1594 dans R. de Scorraille, *François Suarez*, t. I, p. 371.

Ce ne fut peut-être pas pure coïncidence si, au moment où l'Inquisition d'Espagne, répondant à une initiative de Sixte-Quint, entreprit de faire établir un catalogue des livres prohibés, elle confia ce travail aux universités d'Alcala et de Salamanque, et si elle chargea l'université d'Alcala de l'examen des livres anciens, tandis que Salamanque aurait à s'occuper des nouveaux. On s'en aperçut bien, le jour où deux membres de la commission d'examen de Salamanque, Bañez et son ami Zumel, général des mercédaires, voulurent faire figurer à l'Index la *Concordia* de Molina. Ils étaient si excités que le bénédictin Curiel, membre lui aussi de la commission, crut devoir faire part au grand Inquisiteur de leur état d'esprit, qui rendait manifestement impossible un examen sérieux.

3° *Les discussions publiques de Valladolid.* — Sur ces entrefaites le conflit latent entre dominicains et jésuites éclata à Valladolid. La ville, capitale du royaume de Castille, était le siège des tribunaux de l'Inquisition. Les dominicains y avaient le collège Saint-Grégoire, dont Bañez avait été régent de 1573 à 1577. Les jésuites y tenaient le collège Saint-Ambroise, dans lequel avait enseigné Suarez avant son départ pour Rome (1574-1580). Depuis le début de l'année scolaire 1582-1583, le recteur de Saint-Grégoire, le P. Diego Nuño ne se faisait pas faute, en commentant la IIa-IIæ de saint Thomas, de pourfendre à tout propos, comme erronées et scandaleuses, certaines propositions de Molina. Les jésuites décidèrent de venger l'honneur de la Compagnie, et prirent occasion d'une promotion de maîtrise qui devait avoir lieu le 4 mars 1594 (le 5 selon d'autres), pour défendre leur théologien. Le P. Antoine de Padilla, S. J., présidait l' « acte solennel », auquel assistait l'élite des théologiens de Valladolid.

Sans mesure, le P. Nuño entra en lice, déclarant tout simplement hérétique cette proposition de Molina : « Avec la même grâce dispensée à plusieurs, l'un se convertit et l'autre pas, l'un triomphe de la tentation et l'autre y succombe. » Le défenseur s'efforça au contraire de prouver que la proposition n'avait rien d'hérétique; et le P. Padilla vint à son secours par une distinction : « Molina, dit-il, a voulu parler

des grâces prévenantes, non des grâces adjuvantes. » « Erreur, répliqua Nuño ; Molina parle expressément de la grâce adjuvante: il nie d'ailleurs toute distinction profonde entre grâce adjuvante et grâce prévenante; pour lui, croire ou ne pas croire dépend uniquement de la volonté libre naturelle. » Comme le dominicain poursuivait ses avantages et que, sur un ton triomphal, il en appelait aux théologiens présents, le défenseur s'écria : « Êtes-vous donc dépositaires des clefs de la sagesse? » Ce fut un beau tapage! L'apostrophe blessante souleva la désapprobation de l'assemblée et valut à son auteur un rappel à l'ordre.

L'attaque interrompue fut reprise, avec plus de mesure, par les P.P. Alvarez et Valleso, O. P., qui prétendirent démontrer : l'un, l'accord de Molina avec Pélage, l'autre, son désaccord avec le concile de Trente sur plus de trente points. La discussion se poursuivit, écrit Serry « non sans scandaliser les assistants ». *Hist. congr. de aux.*, l. I, c. xx, col. 107. Le soir étant tombé, Nuño promit de soutenir publiquement, au mois de mai, des thèses contre Molina, et y invita dès lors les assistants.

Rentrés chez eux, les frères prêcheurs décidèrent de pousser l'affaire plus loin et de la déférer à l'Inquisition de Valladolid; ce qui fut fait quelques jours plus tard par les soins du P. Valleso.

Sur ces entrefaites, le prédicateur dominicain Alphonse de Avendaño ne craignit pas de porter la discussion en chaire, le dimanche 6 mars, en commentant le texte *O mulier, magna est fides tua*, et le lendemain en revendiquant pour son ordre, dans son panégyrique de saint Thomas, la clef de la sagesse. « Ainsi, remarque Morgott, *Kirchenlexicon*, 2e éd., t., III, col. 903, une des questions théologiques les plus ardues était jetée sur la rue et confiée à l'incompétence de la foule, comme jadis, dans les controverses ariennes, la génération éternelle du Christ. » Les jésuites se plaignirent au roi et au nonce, et obtinrent le remplacement du prédicateur.

Le mois de mai approchant, ils voulurent faire interdire la réunion publique annoncée par Nuño. Les Inquisiteurs auxquels ils s'étaient adressés ne leur donnèrent qu'une demi-satisfaction : ils décrétèrent que les opinions de Molina ne pourraient plus être taxées d'hérésie jusqu'à ce que la cause portée devant ux eût été jugée; mais ils autorisèrent les frères prêcheurs à les discuter publiquement, comme ils se le proposaient.

Sous la présidence de Nuño, la réunion se tint le 17 mai, au collège Saint-Georges. Le frère Ambroise de Santiago attaqua quatre propositions : 1. Avec un égal secours de la part de Dieu, l'un se convertit, l'autre pas, selon sa volonté libre. — 2. Parce que je coopérerai, Dieu le sait; proposition qu'il faut entendre au sens propre et causal. — 3. Le secours pour les œuvres surnaturelles est de même espèce que celui qui est donné pour les œuvres naturelles. — 4. Le bon usage de la volonté libre est cause de la réalité qui est l'effet intégral de la prédestination.

Le P. de Padilla prit la défense de Molina. La discussion fut chaude et finit dans le tumulte. Dominicains et jésuites en publièrent des comptes rendus contradictoires, et le soir même les jésuites déféraient à l'Inquisition le livre de Molina, demandant seulement que les censeurs ne fussent pas choisis parmi les dominicains. Mais en même temps Molina prenait l'offensive et dénonçait à l'Inquisition les commentaires de Bañez et celui de Zumel sur la Ia. Lettre de Molina à Aquaviva, dans R. de Scorraille, *François Suarez*, t. I, p. 371 (19 déc. 1594).

4° *Intervention de Rome.* — Cependant l'agitation gagnait toute l'Espagne. Déjà après les premières discussions et les incartades du P. Avendanius, le vicaire général de Valladolid, Alphonse Mendoza, avait fait part de son inquiétude au nonce et à l'archevêque de Tolède, le cardinal Gaspard de Quiroga. Lettres dans Lievin de Meyer, p. 168-169. Le 20 mai 1594, le cardinal de Castro et, le 14 juillet, l'évêque de Léon, Alphonse de Moscoso, envoyèrent à Clément VIII des plaintes contre les dominicains (Serry, col. 110-111). L'évêque de Léon suppliait le pape d'intervenir. Lettre dans L. de Meyer, p. 173.

Ce que désiraient les jésuites espagnols, Suarez l'explique dans une lettre du 14 juin à François Tolet, S. J., récemment élevé au cardinalat: les dominicains, dit-il, veulent imposer comme étant de saint Thomas la prédétermination physique et d'autres opinions « mises en avant depuis quelques années par leurs maîtres et leurs cahiers de cours »: « ce qu'on désire ici, c'est que, par ordre de Sa Sainteté, ces doctrines soient examinées à Rome ». Le professeur de Salamanque ajoutait : « Leur animosité provient d'un certain sentiment de rivalité qu'il arrive même à des religieux de concevoir. » Dans R. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 284-288.

Déjà l'Inquisition se sentait impuissante à réconcilier les deux ordres rivaux. Son président, le cardinal de Tolède, craignant que la controverse n'amenât un schisme, écrivit de son côté au pape pour lui exposer toute l'affaire. Le nonce, le roi lui-même firent des démarches semblables. C'est ainsi que Clément VIII fut amené à intervenir.

Il manda donc à son nonce de Madrid : 1. De signifier au cardinal de Tolède de suspendre la procédure qu'il aurait pu ouvrir et de laisser la décision au Saint-Siège; 2. d'ordonner en son nom aux supérieurs des deux ordres de consigner par écrit les raisons et fondements de leur opinion sur la grâce suffisante et efficace, et l'état de la question; 3. de lui envoyer le dossier pour servir de base à son jugement. Dans la lettre par laquelle, le 15 août 1594, il fait connaître sa mission aux supérieurs des deux ordres (publiée dans L. de Meyer, p. 178-179), le nonce ajoute qu'il a reçu l'ordre, pour éviter le scandale, d'interdire sévèrement toute controverse sur les matières en litige, et les charge de faire exécuter cet ordre par leurs subordonnés, sous peine d'excommunication majeure.

En même temps, l'Inquisition d'Espagne, que, sur le désir manifesté par le roi, Clément VIII avait chargé d'agir avec le nonce, demanda à plusieurs universités, ainsi qu'à quelques évêques ou théologiens remarquables, leur jugement motivé sur les controverses entre dominicains et jésuites concernant la grâce.

5° *Réaction contre la défense de discuter.* — L'intervention du pape était de nature à satisfaire les jésuites; elle ne provoqua rien moins que de l'indignation chez Bañez et ses partisans. Ils crièrent au scandale! Était-il admissible qu'on imposât silence aussi bien aux tenants de l'opinion traditionnelle qu'aux novateurs, aussi bien aux disciples de saint Augustin et de saint Thomas qu'aux rénovateurs de l'erreur de Pélage? Emportés par leur zèle, plusieurs dominicains passèrent outre à l'ordre du pape et continuèrent à discuter en public, surtout dans la province d'Aragon, moins agitée jusque-là. Les jésuites portèrent plainte contre eux.

D'autres prêcheurs cherchèrent à faire lever l'interdiction. Un mémoire assez acerbe, présenté au roi par le P. de la Nuza, le 22 août 1597, fut rejeté par Philippe II (publié dans Serry, Append. v, p. 37 sq.). Un autre, adressé aux Inquisiteurs, subit le même sort. Un troisième enfin, rédigé par Bañez et adouci par ses supérieurs, fut envoyé à Clément VIII en date du 28 octobre 1597 (publ. dans L. de Meyer, p. 805-813). L'auteur n'y expose pas moins de six raisons pour lesquelles il prie le pape de mettre au plus tôt fin

aux débats, et, en attendant, d'expliquer ou de tempérer la loi du silence et de l'imposer également à tous les théologiens, pour le bien commun. Bellarmin, chargé par le pape d'étudier ce mémoire, releva ce qu'il pouvait contenir d'injurieux contre Clément ou contre les jésuites, et conclut à la suspense de l'interdiction, non seulement pour ceux qui prétendaient « posséder » mais encore pour les soi-disant « novateurs ». Texte dans L. de Meyer, p. 805-813.

Le pape suivit cet avis. Par bref du 26 février 1598, adressé à son nonce de Madrid, il concéda aux dominicains la faculté « de poursuivre librement, comme auparavant, leur enseignement et leurs discussions sur les secours de grâce et leur efficacité, conformément à la doctrine de saint Thomas », et aux jésuites, de même, la faculté de parler et de discuter sur ce sujet « en enseignant cependant toujours une doctrine saine et catholique ». Texte dans L. de Meyer, p. 193.

Les deux partis crièrent victoire! Mais les Inquisiteurs espagnols ayant précisé que l'autorisation ne valait pas pour les églises, et que dans les discusssions d'école il fallait s'abstenir de « qualifier », de « censurer » ou de « noter » l'opinion contraire, se virent reprocher vivement par Bañez et ses partisans d'avoir traité également les deux ordres, alors que les expressions différentes employées par le pape marquaient évidemment une approbation de leur doctrine, et une condamnation discrète de celle des jésuites. L. de Meyer, p. 194-195.

Sur ces entrefaites, pendant que le nonce et le grand Inquisiteur rassemblaient des documents pour les envoyer à Rome, parut à Anvers, l'édition revue et augmentée de la *Concordia*.

II. L'ÉDITION D'ANVERS (1595). — Indépendamment des attaques violentes qui se poursuivaient publiquement contre son livre, des notes avaient été adressées à Molina lui-même, dans un esprit souvent amical, pour soulever des difficultés ou poser des questions. C'est ce qui porta l'auteur à publier une édition « revue et augmentée » de son livre. Elle parut à Anvers, avec l'*Imprimatur* de Sylvestre Pardo, chanoine de la cathédrale, en date du 15 avril 1595.

On a beaucoup parlé, après Serry, des adoucissements que Molina y aurait apporté à sa doctrine. Pour permettre d'en juger, voici un relevé des changements, additions et modifications qu'on y remarque. Nous les reportons pour la pagination sur l'édition de Paris, 1876, qui reproduit exactement celle d'Anvers.

Additions. — Q. XIV, a. 13, disp. II, du § *Circa primum* à la fin (p. 11-15). — Q. XIV, a. 13, disp. XIX, memb. 6, du § *Forte mirabitur* à la fin (p. 112-113); toute la disp. XXVII (p. 158-168); disp. XXXVII, le § *Quando audis* (p. 209); toute la disp. XXXVIII (p. 211-222); disp. XLVII, du § *Verum objicies* au § *His ita constitutis* (p. 275-277); disp. XLIX, le § *Scio Cornetium Jansenium* (p. 290); disp. LII, du § *Illud hoc loco* au § *Objiciet fortasse* (p. 320-322); toute la disp. LIII (p. 334-379). — Q. XIX, a. 6, disp. I, du § *Ante quartam* au § *Quarto* (p. 389-390); toute la disp III (p. 395-402). — Q. XXII, a. 1, disp. II, le § *Postremo dicendum* (p. 407). — Q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, memb. 6, le § *Juxta hanc doctrinam* (p. 461), le § *Quando audis* (p. 462-463), du § *Nunc ad Augustini* au § *Ex his patet* (p. 465-468), la phrase finale; tout le memb. 7 (p. 469-477); l'appendice du memb. 8 (p. 490-494, placé à la fin du volume dans l'édit. d'Anvers, cet append. est ici inséré à sa place normale); tout le memb. 10 (p. 501-505) ; memb. 11, § *Sit ergo nona*, une phrase *estque proinde... adnotavit* (p. 524, l. 3-5), et un passage : *ac sane de nulla... in eadem conveniat* (p. 524 in fin.); le memb. 12 tout entier (p. 528-539); toute la disp. III (p. 557-561).

Modifications. — Q XXIII, a. 4 et 5, disp. I, memb. 6, § *Ex his patet* jusqu'à *maxime cum quicumque* (p. 468); memb. 11, § *Sit ergo nona* depuis *id quod Cajetanus* jusqu'à *quos autem prædestinavit* (p. 524).

Il ne sera pas sans intérêt, pour préciser la pensée de Molina, de souligner, dans ce qu'il a d'essentiel, le contenu de ces textes nouveaux.

1° *La liberté humaine.* — 1. *Sa nature.* — On avait demandé à Molina pourquoi il avait dit que les actes des enfants et des déments, peuvent souvent être libres, quoique non méritoires, et si des actes de ce genre peuvent exister aussi chez les adultes. — « La liberté, répond-il, n'entraîne pas nécessairement mérite ou démérite, parce qu'un acte, pour être libre, exige seulement une certaine connaissance du bien et du mal, tandis qu'il ne revêt un caractère moral que s'il y a discernement ou délibération suffisante. Voilà pourquoi il y a liberté sans moralité, même parfois chez les adultes » (p. 11-15).

2. *Son pouvoir dans les tentations.* — Beaucoup de lecteurs s'étaient étonnés de voir Molina refuser de se prononcer sur la question de la possibilité, pour la volonté, de ne pas succomber à toutes les tentations graves et de surmonter toutes les difficultés purement naturelles, avec le seul concours général de Dieu. « Je l'ai fait, répond Molina, par amour pour la paix : Dieu sait qu'une autre attitude ne convenait alors, ni pour moi, ni pour son service; chacun pouvait d'ailleurs, d'après mon exposé, juger de la vérité et de mon opinion »; puis il ajoute un argument nouveau, que lui a suggéré un savant, pour prouver qu'à chaque instant la volonté reste libre de ne pas consentir au mal (p. 112-113).

2° *Le concours divin.* — 1. *Mode d'action du concours général de Dieu.* — Après la 1re édition de la *Concordia*, un auteur a voulu combiner la doctrine de Molina avec celle d'après laquelle le concours général est un influx de Dieu sur la cause : il a soutenu que, pour tout acte naturel qui n'est pas moralement mauvais, il y a un double concours général de Dieu : l'un sur l'agent pour l'appliquer à l'action, l'autre sur l'action elle-même et l'effet, quoique le premier de ces concours n'existe pas pour les actes moralement mauvais. Cette distinction, d'abord, ne saurait plaire à Molina. « Si, dit-il, nous pouvons sans prémotion divine faire des actes mauvais, pourquoi pas les bons, puisqu'un même acte peut être bon ou mauvais selon les circonstances? » Puis, cette multiplication de concours immédiats lui semble porter préjudice à la liberté. Enfin, il voit toujours des difficultés irréfutables à l'admission d'une action de Dieu sur l'agent.

Il avait déclaré dans sa 1re édition que le feu réchauffe l'eau en restant immobile en lui-même, et qu'il ne comprenait pas par quelle motion Dieu l'appliquerait à agir. On lui a répondu que le feu produit la chaleur sans changer en lui-même, parce que l'influx de Dieu est toujours en lui et qu'il réchauffe sans cesse. Mais alors, cet influx n'est-il pas général? et peut-on encore dire que Dieu applique le feu à chaque action en particulier comme le veut le contradicteur?

Molina avait ajouté : « Si l'action divine sur l'agent est réelle, il faut admettre que Dieu produit dans le feu, chaque fois qu'il le meut, une qualité ; ce qui paraît improbable ». On lui a répondu que Dieu meut les causes comme l'artiste meut son pinceau et l'applique à peindre; et l'on a ajouté que cet influx n'a pas nécessairement son terme dans la cause seconde, ou dans son opération, mais qu'il suffit qu'il l'ait dans l'effet. Cependant, si l'influx de Dieu est dans le feu comme dans son sujet, ne faut-il pas dire qu'il est une motion spécifiquement distincte de la caléfaction produite par le feu?

Molina avait objecté que, si le feu avait besoin d'une motion préalable pour chauffer, il serait mû aussi

souvent qu'il réchauffe d'objets. On lui a répondu que l'influx divin est une action unique, quoique virtuellement multiple. Réponse illusoire, car elle n'explique rien. De deux choses l'une : ou la prétendue motion du feu et la caléfaction sont une même action, ou ce sont des actions différentes; dans le premier cas, comment peut-il se faire que la motion soit dans le feu et la caléfaction dans l'eau, et que la caléfaction soit multipliée d'après les objets dans lesquels elle est reçue, tandis que la motion ne l'est pas? Dans le second cas, ces actions diverses auront des termes divers et seront distinctes, non seulement par le nombre, mais par l'espèce.

Molina avait soutenu que, si le concours général de Dieu avec les causes secondes était un influx sur elles pour les mouvoir, les appliquer à l'action, les renforcer, cet influx serait quelque chose de créé, une cause seconde qui aurait besoin, elle aussi, du concours général de Dieu pour agir; et ainsi de suite, à l'infini. On a répondu que l'influx divin n'est pas plus une cause seconde que l'action par laquelle agit l'agent, et qu'il n'exige pas plus un autre concours de Dieu que le secours surnaturel efficace qui, selon Molina, meut notre volonté quand il s'agit d'actes surnaturels. « Erreur, réplique Molina : la grâce prévenante jointe à la volonté, est une cause seconde, et quoique surnaturelle, elle a besoin du concours général de Dieu pour agir; mais comme ce concours est influx sur l'effet, il n'en exige plus d'autre ».

L'adversaire de Molina n'admet pas, enfin, que Dieu et les causes secondes soient causes partielles; il appelle chacune cause totale, et il considère comme telles aussi, l'intellect et l'espèce intelligible dans l'intellection, l'intellect et la lumière de gloire dans la vision béatifique, la grâce prévenante et la volonté libre dans les actes de foi, etc. Mais n'y a-t-il pas lieu de distinguer deux sortes de causes qui concourent au même effet? Il y en a qui agissent sur l'effet par le même influx : ainsi, dans la caléfaction, le feu, sa forme substantielle, et la chaleur qui réside en lui; dans l'intellection, l'homme, l'âme et l'intelligence; dans la peinture, l'artiste et son pinceau; dans toutes les œuvres de l'artisan, l'homme et son instrument, quand il n'y a pas dans celui-ci un pouvoir spécial d'agir, mais seulement une aptitude à servir. Il y en a qui agissent sur l'effet chacune par un influx qui lui est propre : ainsi Dieu et la cause seconde, l'intelligence et l'espèce intelligible, l'intelligence et la lumière de gloire, la volonté libre et la grâce prévenante; chacune de ces causes est totale dans son ordre, mais chacune est partielle, si l'on considère la cause intégrale de l'effet. « Cette façon de parler déplaît à certains parce qu'elle détruit les arguments sur lesquels ils s'appuient pour imaginer des prédéterminations (*prædefinitiones*) aux actes surnaturels ou naturels, qui suppriment la liberté, et parce qu'elle met en merveilleuse lumière, dans beaucoup de questions très difficiles, la vérité qu'ils rejettent » (p. 158-168).

2. *Mode d'action de la grâce prévenante.* — « La grâce prévenante, avait dit Molina, est comme un instrument surnaturel agissant avec la volonté sur l'acte. Entendons-nous, poursuit-il, afin d'écarter une fausse interprétation : ce n'est pas un instrument qui aurait besoin d'une nouvelle motion de la part de Dieu pour coopérer avec la volonté et produire un effet surnaturel, à peu près comme les sacrements qui, selon une théorie très répandue, agissent à la façon des causes naturelles; ce n'est pas une substance, mais un accident; elle ne peut donc être cause principale, elle ne peut agir *ut quod* mais seulement *ut quo;* voilà pourquoi on l'appelle instrument, mais c'est un instrument du genre de ceux qui sont la vertu même de leur cause principale, comme la puissance communiquée à la semence est la vertu par laquelle l'animal engendre, et la chaleur la vertu par laquelle le feu se communique » (p. 209).

3. *Distinction intrinsèque des actes naturels et des actes surnaturels concernant un même objet.* — Un savant a écrit à Molina pour lui poser amicalement quelques questions. Il admet que des actes relatifs au même objet peuvent être naturels ou surnaturels, selon qu'ils sont faits ou non avec le secours de la grâce, et il en conclut avec raison qu'il doit y avoir, dans ces actes, quelque chose d'intrinsèque et d'essentiel qui les distingue spécifiquement. Ce quelque chose ne peut être, l'influx surnaturel de Dieu, puisque cet influx est *in genere actionis*, tandis que cette réalité intrinsèque est *in genere qualitatis*. La foi surnaturelle se distingue spécifiquement par la *summa certitudo illius conjuncta cum obscuritate*, car l'union de la parfaite certitude avec l'obscurité ne saurait être naturelle, mais qu'en est-il de la charité ? Enfin, si Dieu pouvait créer un être à qui la vision de l'essence divine fût naturelle, cet être ferait naturellement ce que les bienheureux font surnaturellement.

« Non, répond Molina; ce qui caractérise l'acte de foi surnaturelle ne saurait être la certitude, qui est d'ordre négatif et subjectif; c'est le fait qu'il est posé avec le concours de Dieu qui l'élève à l'état surnaturel. Cela est vrai d'ailleurs de tout acte surnaturel, qu'il soit de foi, d'espérance, de charité, etc. L'influx divin ne produit pas dans ces actes quelque chose de réellement et formellement distinct, qui en soit comme une partie, même métaphysique; il n'y a pas en eux quelque chose de naturel et quelque chose de surnaturel : ils sont tout entiers surnaturels; mais ils doivent à notre volonté d'être libres, et à Dieu d'être surnaturels. On voit donc que la différence essentielle entre le naturel et le surnaturel n'existe pas seulement dans les termes des actes, qui relèvent du genre qualité, mais encore dans les actes mêmes, qui sont du genre de l'action. » — Quant aux vertus (*habitus*), si elles sont naturelles, leur action n'entraîne pas ce changement dans l'acte; mais, si elles sont surnaturelles, elles nous font produire des actes de nature et d'espèce supérieure à ceux que nous ferions naturellement; voilà pourquoi celui qui a la vertu infuse de charité, que Molina ne distingue d'ailleurs pas de la grâce (sanctifiante), aime Dieu « autrement » que celui qui n'a que la vertu naturelle de charité. — Enfin, Molina ne nie pas qu'un acte d'une espèce donnée puisse être naturel ou surnaturel selon le sujet considéré; il va même jusqu'à dire que faire un acte d'amour de Dieu en rapport avec notre fin surnaturelle est surnaturel pour notre volonté considérée en elle-même, mais naturel pour notre volonté agissant sous l'influence de la vertu théologale de charité. Il ajoute cependant que, « si une même faculté pose à propos du même objet deux actes dont l'un soit naturel et l'autre surnaturel, ces deux actes sont spécifiquement distincts, non en raison de la manière dont ils sont produits, mais parce que le second est d'une nature et d'une essence supérieure; et que l'éminence de l'acte supérieur provient *efficienter et radicaliter* de l'influx de la cause supérieure qui aide la faculté à produire cet acte, surnaturel pour elle » (p. 211-222).

3° *La prescience divine.* — 1. *Racine de la contingence.* — Molina avait admis, comme source de contingence, un « vestige de liberté » que vraisemblablement les animaux possèdent dans certains de leurs mouvements. « On objectera peut-être, dit-il ici, que ce vestige de liberté supposerait des connaissances que l'animal n'a pas : faculté de discerner, de comparer, de conclure, etc. Mais je ne place pas, avec Durand, la liberté dans l'intelligence plutôt que dans l'appétit;

je ne crois pas non plus que la connaissance intervienne dans son exercice autant que d'autres le pensent. A mon sens, une simple connaissance de l'objet comme délectable et désirable suffit pour mouvoir, non seulement l'appétit des brutes, mais la volonté humaine ou angélique; et, pour qu'il y ait liberté, il suffit que ce mouvement ne soit pas contraignant » (p. 275-277).

2. *Source de la connaissance des futurs contingents.* — L'addition que fait ici Molina est tout à fait accessoire : elle concerne l'interprétation d'un verset de la Sagesse, c. IV (p. 290).

3. *Existence en Dieu de la connaissance des futurs contingents.* — Molina, après avoir attribué à Dieu la science moyenne au sujet des choix futurs de la créature, la lui avait refusée pour lui-même, afin de sauvegarder sa liberté, et parce que l'intelligence divine ne dépasse pas l'essence et la volonté divines comme elle dépasse les essences et les volontés créées.

Il croit devoir remarquer ici que cette exclusion de science naturelle ou moyenne n'entraîne pas l'exclusion de la science libre : Dieu ne voit pas ses choix futurs avant la détermination de sa volonté; il connaît néanmoins par sa science libre, qui suit l'acte de sa volonté, tout ce qu'il ferait en toute circonstance. Certains ont soutenu à propos des futurs contingents que, de toute éternité, l'une des alternatives est vraie et l'autre fausse, et que par suite Dieu connaît aussi bien ce qu'il voudra lui-même que ce que voudront les créatures. C'est une erreur : les futurs contingents ne peuvent être vrais; et si Dieu connaît ceux qui dépendent de nous, ce n'est pas en eux-mêmes, mais dans l'éminente compréhension qu'il a de notre volonté (p. 320-322).

4. *Origine de la certitude de la prescience divine : les « prédéfinitions ».* — Certains ont opposé à la science moyenne une fin de non-recevoir, pour sauvegarder les prédéfinitions ou prédéterminations de Dieu. Molina, en un long appendice, qui est une des principales additions de l'édition d'Anvers, va examiner de près cette question, exposant la théorie de ses adversaires, la réfutant, montrant jusqu'à quel point les prédéfinitions doivent être admises, répondant enfin à certaines objections.

Ses adversaires prétendent que la certitude de ce qui arrivera et de ce qui n'arrivera pas dépend de la seule prédéfinition libre de la volonté divine. Ils n'admettent en conséquence, pour les futurs contingents comme pour les autres, qu'une science purement naturelle, qui précède l'acte de libre volonté divine, et une science purement libre, qui suit cet acte. Sachant, disent-ils, de science naturelle, tous les possibles réalisables par la volonté créée, Dieu, par le fait même qu'il a prédéfini ou décidé de toute éternité de coopérer de telle ou telle manière avec cette volonté dans le temps et de la mouvoir ou déterminer efficacement, connaît avec certitude ce qui arrivera, parce que la volonté, au sens composé, ne peut pas ne pas faire cet acte, et que l'efficacité du concours divin ne dépend pas d'elle. Ils veulent en conséquence que la prédestination, au sens où nous l'entendons, soit précédée de l'élection de certains à la béatitude et du rejet des autres, par une volonté absolue et efficace, avant toute prévision des mérites. Pour eux, la prédestination de l'adulte consiste dans la prédéfinition de la volonté de lui donner des secours efficaces; et de là résulte la certitude de la science libre par laquelle Dieu connaît l'usage que chacun fera de sa volonté.

A cette explication, ils en ont ajouté d'autres après lecture du livre de Molina. « Dieu, disent-ils, connaît naturellement tout ce que réaliseront les volontés créées, par la compréhension de sa propre essence, dans laquelle toutes choses sont contenues de façon bien plus excellente qu'elles ne sont en elles-mêmes. Son essence ou ses idées lui représentent tout ce qui sera librement réalisé, non seulement dans son être possible, mais dans son être futur. » Ou bien ils disent : « avant tout acte de sa volonté, Dieu comprend son essence, sa puissance et sa volonté; il sait donc à quoi sa volonté se déterminera et connaît ainsi, non seulement les futurs contingents, mais les futurs conditionnels. » (Q. XIV, a. 13, disp. LIII, memb. 1, p. 334-343.)

Nous ne saurions suivre ici Molina dans la critique détaillée qu'il fait de ces théories. Elle aboutit en définitive aux trois arguments suivants : 1. Il n'y a mérite, comme il n'y a péché, que si la volonté, au moment où elle consent à l'acte, est libre de n'y pas consentir. Or, si Dieu a « prédéfini » tous les actes bons en ce sens qu'il a décidé d'y pousser et de les déterminer par un concours efficace par lui-même, la liberté disparaît. Cette opinion est donc dangereuse, pour ne pas dire fausse. — 2. Si la prédestination est précédée de l'élection de certains et du rejet d'autres par volonté efficace, et si la prédestination des adultes consiste dans la prédétermination de leur donner des secours efficaces, il s'ensuit que le prédestiné n'est plus libre de se détourner de la béatitude et de chacun des moyens qui y conduisent, que le non-prédestiné ne peut pas parvenir à la béatitude ni obtenir les biens qui sont nécessaires pour y arriver, que le prédestiné ne peut pas faire plus d'actes indifférents ou méritoires qu'il n'en fera; enfin, on ne comprend plus comment Dieu veut le salut de tous les hommes, si ce salut ne dépend pas d'eux, et l'on ne voit plus comment sauvegarder la justice et la bonté de Dieu. — 3. Les secours divins en vue de la justification ne sont pas efficaces par eux-mêmes; leur efficacité dépend du libre consentement de la volonté. *A fortiori* en est-il ainsi du concours divin aux actes naturels. Ainsi s'évanouissent les « prédéfinitions » dont on parlait et il faut chercher ailleurs la raison de la certitude de la prescience divine, à savoir, dans la certitude de la science moyenne, fondée sur l'éminente intelligence que Dieu a de la volonté créée. (*Ibid.*, memb. 2, p. 344-359.)

Est-ce à dire qu'aucune « prédéfinition » ne soit nécessaire? Molina ne le pense pas. Pour les créatures dont la contingence a sa racine prochaine dans la seule volonté de Dieu, c'est-à-dire celles qui sont produites immédiatement par lui ou par nécessité naturelle, il admet tout ce qui a été dit par ses adversaires. Bien plus, même dans les actions humaines, il fait une place aux « prédéfinitions ». Un acte indifférent ou moralement bon posé librement par Pierre suppose au préalable, de la part de Dieu, la volonté de créer le monde et de concourir avec toute une série de causes secondes jusqu'à la production de Pierre, la volonté de créer l'âme de Pierre et de l'unir à un corps, etc. Un acte surnaturel suppose en outre la « prédéfinition » de l'entourer de grâces prévenantes et coopérantes, etc. Pour les péchés, quoiqu'on ne puisse parler de « prédéfinitions » en ce sens que Dieu n'a pas eu en vue leur malice, ils exigent néanmoins les mêmes « prédéfinitions » que les actes indifférents, plus la volonté de permettre des fautes. Toutes ces « prédéfinitions » laissent intacte la liberté humaine; et la prescience de ses décisions ne provient pas d'elles, mais de la science moyenne.

Cette science moyenne précède en Dieu tout acte de volonté et porte sur tous les futurs ou les possibles; mais elle reste hypothétique ou conditionnelle, tant que la volonté divine n'intervient pas pour « prédéfinir » les effets. Loin d'être un obstacle à la providence, elle est une lumière qui l'éclaire. (*Ibid.*, memb. 3, p. 359-368.)

4° *La volonté divine.* — 1. *Dieu veut l'accomplissement de ses préceptes.* — Disgression pour répondre à une objection tirée du sacrifice d'Abraham (p. 389-390).

2. *Dieu n'est pas cause même matérielle du péché.* — Deux objections fournissent occasion à Molina de s'expliquer sur ce point. Un acte est péché, parce qu'il est opposé à la loi de Dieu. Comme tel, il est le fait de la volonté qui abuse du concours divin. Ce concours est conforme à la loi de Dieu, la coopération de la volonté lui est opposée. De même donc que c'est la détermination libre de la volonté qui spécifie l'acte, c'est elle qui lui donne son caractère moral. On peut appliquer ici l'adage : *bonum ex integra causa, malum vero ex particularibus effectibus* (p. 395-402).

5° *La providence.* — Molina renforce sa réfutation de Cajétan, d'après lequel la providence inclut l'obtention de la fin voulue par Dieu, par l'addition de quelques conséquences « absurdes » de cette doctrine : l'état d'innocence d'Adam, le salut du genre humain tout entier, etc., ne seraient pas d'ordre providentiel (p. 407).

6° *La prédestination.* — 1. *La grâce efficace.* — Pour défendre la grâce efficace par elle-même, on a voulu faire dire à Molina que la volonté libre donne force ou efficacité au secours de grâce, comme si un effet surnaturel pouvait être produit par une cause qui ne le serait pas. Telle n'est pas sa pensée : le consentement de la volonté à la grâce prévenante ne donne pas à celle-ci l'efficacité, mais réalise une condition sans laquelle ce secours ne sera pas efficace; la volonté coopère avec la grâce, mais elle le fait par sa force naturelle, et si l'acte produit lui doit d'être libre, il doit à la grâce seule d'être surnaturel (p. 462-463).

2. *La vraie doctrine de saint Thomas sur la prédestination.* — Molina, on s'en souvient, a admis, avec saint Augustin et saint Thomas, que la prédestination n'a pas de cause ou même de condition *sine qua non* dans le prédestiné, mais qu'elle dépend de la seule volonté miséricordieuse de Dieu. Il a rejeté néanmoins les prédéfinitions et la grâce efficace par elle-même, que certains ont fait intervenir ici.

Beaucoup, cependant, pensent bien interpréter saint Thomas en soutenant que Dieu, avant toute prescience de l'usage de la liberté, et donc sans en tenir aucun compte, a choisi en particulier certains hommes auxquels il a voulu donner la béatitude, et en a exclu les autres, afin de faire éclater dans les premiers sa miséricorde et dans les seconds sa justice; et qu'ensuite il a prédestiné ces élus en les pourvoyant des moyens de salut, tandis qu'il décidait de permettre aux autres le péché et de les y endurcir.

Est-ce là, se demande Molina, la pensée de saint Thomas? Plusieurs textes portent à le croire, répond-il, (par exemple, q. XXIII, a. 5, ad 3um); mais « il n'est pas douteux pour moi que son opinion sur la prédestination et la réprobation n'était pas aussi dure que celle des inventeurs des secours efficaces par eux-mêmes, et des prédéfinitions par un concours divin efficace par lui-même ». Saint-Thomas semble avoir eu en vue surtout, avec son maître saint Augustin, la parfaite liberté de la prédestination, et n'avoir pas remarqué l'utilité qu'il y aurait eu à ajouter : *fuisse nihilominus prædestinationem et reprobationem non sine præscientia qualitatis usus liberi arbitrii, habitaque consideratione illius...* Cette formule, ils ne l'ont niée ni l'un, ni l'autre, et, si on les avait consultés, ils ne l'auraient pas niée non plus (p. 465-468).

Molina conclut que l'opinion combattue par lui et que beaucoup trouvent trop dure et indigne de la bonté et de la clémence divines, n'est pas celle de saint Augustin et de saint Thomas, qui affirment l'universalité de la volonté salvifique. Si même ces docteurs l'avaient favorisée, il ne faudrait pas, malgré le respect qui leur est dû, les suivre en cela. Ainsi exprimée, cette conclusion ne fait que répéter en la renforçant l'idée exprimée déjà dans la 1re édition de la *Concordia* (éd. de 1588, p. 431; édit. de 1595, p. 468).

3. *L'action de Dieu sur notre volonté est-elle déterminante?* — Quelques arguments fournis à Molina pour l'affirmative l'invitent à étudier de près cette question. Il y répond par les remarques suivantes : les actes libres sont ainsi appelés par dénomination extrinsèque, la liberté n'est pas en eux mais dans la volonté qui les pose. Ni le concours naturel de Dieu, ni son concours surnaturel à la production d'un acte n'empêchent donc la liberté. Mais, comme, sans la grâce, l'acte libre serait d'ordre naturel, on peut dire que l'action de la grâce détermine la volonté à l'acte surnaturel, non en ce sens qu'elle déterminerait le consentement, mais en ce sens que, par elle, l'acte est d'espèce surnaturelle. Ce n'est pas que Dieu ne puisse déterminer la volonté à agir ; mais régulièrement il la sollicite sans la contraindre. On a allégué en vain saint Thomas : il est d'accord avec nous pour rejeter les « prédéfinitions » nécessitantes (p. 469-477).

4. *Les moments successifs de la prédestination.* — Molina avait refusé d'admettre dans la prédestination avec Scot, Cajétan et Durand, plusieurs « moments » dans lesquels Dieu aurait prévu ou décidé successivement l'incarnation, la prédestination du Christ et des bienheureux, la réprobation des autres. On l'avait mal compris; on avait cru qu'en raison de la simplicité de l'acte de volonté divine, il croyait impossible d'y faire une distinction de priorité et de postériorité qui soit fondée en réalité.

La vérité est qu'il n'avait pas parlé en général, mais rejeté ces « moments » dans trois cas : 1. quand deux ordres se compénètrent au point que ce qui arrivera dans l'un dépend de ce qui arrivera dans l'autre. C'est pourquoi il n'a pas admis, avec Cajétan, que Dieu connaît les futurs de l'ordre naturel avant ceux de l'ordre de la grâce, et ceux-ci avant ceux qui se rapportent à l'union hypostatique. — 2. Quand des fins sont voulues l'une avec l'autre ou en dépendance l'une de l'autre. C'est pourquoi il n'a pas admis avec Scot que Dieu a connu et voulu absolument l'incarnation, avant d'avoir voulu et connu la rédemption du genre humain par le Christ. — 3. Quand une fin n'est voulue et par suite connue qu'en dépendance de moyens. C'est pourquoi Dieu, n'ayant voulu la béatitude pour les hommes que comme une récompense à laquelle ils parviendraient par leurs propres mérites appuyés sur la grâce, n'a pas prévu et voulu absolument leur récompense avant d'avoir prévu et voulu pour eux les moyens d'y arriver.

Cette doctrine est compatible avec la volonté antécédente par laquelle Dieu a voulu le salut de tous les hommes qu'il a décidé de créer, car c'est là une volonté conditionnelle; mais Dieu n'a voulu absolument le salut de personne qu'en voulant absolument les moyens, et en prévoyant que la condition du salut serait réalisée. Il n'y a donc pas lieu d'admettre une élection au salut antérieure à la prédestination. *A fortiori* en est-il de même de la réprobation. La même doctrine permet aussi de dire que la prédestination du Christ est antérieure à celle des individus qui sont prédestinés en lui (Appendice à q. XXIII, a. 4 et 5, memb. 8, p. 490-494).

5. *L'influence de la prédestination sur la volonté libre.* — Certains ont objecté à Molina que la grâce prévenante, qui est un effet de la prédestination, concourt au bon usage de la volonté libre, non seulement en coopérant avec elle à son acte, mais en la mouvant. Ils en ont conclu que l'acte qui nous dis-

pose à la première grâce est lui-même un effet de la grâce prévenante, et donc de la prédestination.

Cet argument, explique Molina, repose sur une équivoque : il y a motion et motion. Quand l'objet mû ne coopère avec le moteur que par la force qui lui est imprimée du dehors, toute l'action émane en réalité du moteur : ainsi la chaleur répandue par l'eau est un effet du feu qui la lui a communiquée. Mais quand l'objet mû agit, en outre, par sa force à lui, et ajoute à l'influx du moteur un influx qui lui est propre, il n'en est pas de même. Sans doute, toute l'action est un effet de l'agent principal; mais, si on la considère précisément en tant qu'elle émane de la vertu propre de l'autre agent, il faut dire qu'elle est un effet de celui-ci; surtout quand la coopération de ce dernier est nécessaire à l'action, comme c'est le cas ici. L'acte qui dispose à la première grâce n'est donc pas seulement un effet de la grâce prévenante, mais aussi de la volonté; c'est pour cela d'ailleurs qu'il est libre, et que la grâce prévenante ne produit pas les mêmes effets chez tous ceux qui la reçoivent. (*Ibid.*, memb. 10, p. 501-505).

6. *Rapport de la prédestination et de la prescience de l'usage de la liberté.* — Molina, interprétant Rom. VIII, *quos præscivit et prædestinavit...* avait expliqué que la prédestination de l'adulte a été faite *secundum præscientiam.* Les modifications qu'il apporte à son texte primitif résultent seulement d'un examen plus détaillé du texte de saint Paul, et d'un appel à divers commentateurs en faveur de l'interprétation proposée. La seule addition significative atténue le *secundum præscientiam* par l'explication *id est non sine præscientia,* expression déjà employée ailleurs par Molina (p. 524).

7. *Rôle de la volonté libre dans la prédestination.* — On a voulu faire dire à Molina que le bon usage de la volonté est cause de la prédestination; non pas certes cause nécessaire et liant la volonté divine, mais cause convenable (*causam congruentem*), pour laquelle il a régulièrement prédestiné les uns et non les autres.

Molina s'étonne d'une pareille imputation, ui qui si souvent a montré : *prædestinationem non esse propter bonum usum liberi arbitrii prævisum, ne ut conditionem quidem sine qua non, sed pro sola libera voluntate Dei qui sua bona distribuit prout vult et quibus vult.* Il explique en ce sens les passages de la *Concordia* qu'on lui oppose; et ce lui est une nouvelle occasion de rompre des lances contre les partisans des prédéterminations efficaces. « Loin d'être cause, même *congruens*, de la prédestination, dit-il, le bon usage de la liberté est un effet de la prédestination, parce qu'il émane principalement de la grâce; mais cela n'empêche pas la volonté de concourir à cet effet » (q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, memb. 12, p. 528-539).

8. *Grandeur relative des grâces prévenantes.* — Un savant a demandé à Molina quelle grâce doit en définitive être dite plus grande et meilleure : une grâce moindre qui sera efficace, ou une grâce plus importante qui sera inefficace; par exemple, la grâce donnée à Lucifer ou celle donnée au dernier des anges prédestinés?

La réponse est simple : la grâce donnée à Lucifer a été beaucoup plus grande que l'autre, et pour cette raison, il faut dire que Dieu a plus aimé Lucifer, d'une volonté antécédente; mais, si l'on tient compte de l'ensemble des prévisions et des volontés divines, il faut dire qu'absolument parlant il a aimé davantage le dernier des anges (q. XXIII, a. 4 et 5, disp. III, p. 557-561).

Tels sont les enseignements que nous apporte l'édition de 1595. Ils contiennent des précisions utiles, ils n'ont guère apporté de modifications sensibles à la doctrine de Molina.

IV. LES CONGRÉGATIONS « DE AUXILIIS ». — On appelle ainsi diverses assemblées, *congregationes*, qui se tinrent à Rome, sur l'ordre de Clément VIII, pour examiner et discuter la *Concordia* de Molina. Il y en eut deux séries : les premières furent présidées par des cardinaux; les autres par des papes. Leur histoire est racontée de façon assez différente, surtout en ce qui concerne l'explication des faits, par les jésuites et par les dominicains. Il ne saurait être question de la reprendre ici en détail; d'autant qu'un exposé définitif ne sera possible qu'après la publication d'une foule de documents demeurés jusqu'ici inédits. On se contentera d'en retracer brièvement les grandes lignes, qui sont d'ailleurs bien connues. I. Les congrégations présidées par des cardinaux. II. Les congrégations présidées par le pape (col. 2159).

I. LES CONGRÉGATIONS PRÉSIDÉES PAR DES CARDINAUX. — 1° *Préparation.* — L'idée de ces conférences devait sortir assez naturellement du fait que les deux ordres rivaux avaient à Rome des défenseurs, et du fait que le pape avait évoqué devant lui leur querelle. Dès novembre 1596, les dominicains avaient envoyé à Rome l'élève préféré de Bañez, le castillan Diego Alvarez (voir ALVAREZ, t. I, col. 926). Les jésuites y avaient l'italien Bellarmin, qui s'était illustré par ses cours de controverse au Collège romain et avait pris la succession de Tolet, au début de 1597, comme théologien de Clément VIII (voir art. BELLARMIN, t. II, col. 562 et 565).

Mais, pour le moment, la situation des dominicains à Rome paraissait assez favorable : le confesseur du pape, l'oratorien Baronius, avait pour eux d'actives sympathies; et l'un des amis préférés du pape, le cardinal Bonelli, qui exerçait une influence considérable sur le monde romain, était membre de leur ordre (voir *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, au mot *Alexandrin*). Ils voulurent en profiter.

On se souvient que la controverse s'était pour ainsi dire cristallisée autour d'un point central : la question de la grâce suffisante et de la grâce efficace, et que c'était précisément cette question que le pape avait évoquée devant lui. Sans attendre qu'il fût saisi des mémoires demandés en Espagne, Bañez lui fit remettre par Alvarez, en juin 1597, un acte d'accusation contre la *Concordia* de Molina, en le pressant de soumettre le livre à une commission de censeurs. Clément VIII céda et nomma une commission d'examen, au début de novembre 1597. Elle comprenait huit membres et trois suppléants, parmi lesquels des franciscains, des carmes, des augustins, un servite, un bénédictin et un séculier, docteur en Sorbonne (voir la liste dans Schneemann, *Controversiarum*, p. 249).

2° *Première période : la première commission* (1598); *censure de la* CONCORDIA. — 1. *Première session.* — Les censeurs tinrent session du 2 janvier au 13 mars 1598, sous la présidence des cardinaux Madrucci et Arrigoni.

Ils firent d'abord la remarque que Molina reconnaît avoir imaginé une manière nouvelle de concilier la grâce et la liberté, et la considère comme si certaine qu'il n'hésite pas à affirmer que, si elle avait été donnée toujours, le luthéranisme et le pélagianisme ne seraient pas nés (ils avaient négligé le *forte* qui ôte à cette conclusion son caractère catégorique. Éd. d'Anvers, p. 387; réimpression de Paris, p. 548). Puis, ils examinèrent successivement les quatre principes sur lesquels l'auteur lui-même fait reposer sa doctrine (q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, memb. ult., p. 548-549. Voir plus haut, col. 2133 sq.). Onze séances leur suffirent pour se convaincre que « la doctrine de Molina sur la grâce et la prédestination est expressément contraire à celle de saint Augustin et de saint Thomas » et « identique en plusieurs points à celle

de Cassien et de Fauste, glorieusement vaincue par Augustin, Prosper, Fulgence et les docteurs catholiques ». Ils conclurent *e re catholica esse, ut liber qui inscribitur Concordia... compositus a Ludovico Molina, et ejusdem doctrina omnino prohibeatur*, et ajoutèrent qu'ils pensaient de même des Commentaires de Molina sur la Ire partie de la *Somme*, du moins « jusqu'à ce qu'ils eussent été expurgés, par des hommes désignés pour cela, des opinions nouvelles qui paraîtront s'opposer à la doctrine des vieux théologiens, surtout à celle de saint Thomas et des Pères ». Voir les conclusions détaillées dans Serry, l. II, c. II, col. 156-160.

Le texte de cette censure fut porté à Clément VIII par le secrétaire Georges Coronel, avec un rapport justificatif (publié dans Serry, append. VI, col. 51-62). Mais précisément, en ce mois de mars 1598, arrivèrent à Rome les mémoires attendus d'Espagne : trois gros recueils de documents émanant l'un des dominicains, le second des jésuites, le troisième des universités, des évêques et des théologiens consultés (en voir le détail dans L. de Meyer, p. 179-182, et dans Serry, l. I, c. XXII-XXIII, col. 118-127). On ne pouvait évidemment condamner la *Concordia* sans tenir compte des examens antérieurs dont elle avait été l'objet et de tout ce qui s'était dit ailleurs sur les questions controversées. Le pape donna donc à la commission nommée par lui l'ordre de réviser le jugement qu'elle avait émis un peu hâtivement, en utilisant les documents envoyés par le grand Inquisiteur d'Espagne, « pour voir si, après mûr examen, les principes de Molina et les propositions qui s'y rattachaient pouvaient échapper à la note d'erreur » (Serry, l. II, c. III, col. 161); et il exigea de la part de chacun des censeurs un mémoire écrit.

2. *Deuxième session.* — Désormais, chaque vendredi jusqu'au 22 novembre 1598, la commission se réunit. Loin de la faire changer d'avis, la lecture des pièces venues d'Espagne la persuada que son jugement avait été au contraire très doux. Elle maintint donc sa censure. Voir le détail des jugements portés par chaque censeur, dans Serry, l. II, c. III, col. 161-165.

On devine l'agitation causée en Espagne par les premières décisions de la commission pontificale. Déjà les amis de Bañez annonçaient la condamnation solennelle de Molina. Les jésuites menacés n'épargnèrent rien pour écarter l'orage : lettres de Molina au pape pour qu'on ne le condamne pas sans l'avoir entendu (20 sept. 1598 et 1er janv. 1599; celle-ci publiée dans L. de Meyer, p. 209-210, et dans Serry, col. 168); envoi en renfort à Rome de procureurs chargés de le défendre : Christophe de los Cobos, Ferdinand Bastida, Salas; contre-offensive contre Bañez dont plusieurs propositions furent déférées à l'Inquisition; intervention de grands personnages plaidant pour la paix : l'archiduc Albert, ancien grand Inquisiteur de Portugal qui avait approuvé la *Concordia* à son apparition; l'impératrice Marie, sa mère, épouse de Maximilien II (lettre au pape, du 14 novembre 1598, dans L. de Meyer, p. 208-209, lettres à divers cardinaux et à l'ambassadeur d'Espagne à Rome); le roi Philippe III (lettres du 26 nov. 1598 au pape et au même ambassadeur, *ibid.*, p. 207-208); dérivatif cherché, enfin, par la suggestion d'un changement de procédure.

Cette dernière proposition fut favorablement accueillie par Clément VIII. Il accepta qu'on substituât à la procédure juridique des colloques amicaux, au terme desquels on lui faisait entrevoir une réconciliation des adversaires, et il lui parut sage d'y laisser de côté la question spéciale des idées de Molina pour ne traiter que du principal point de divergence entre jésuites et dominicains : le fondement de la grâce efficace. Il désigna comme arbitre le cardinal Madrucci, auquel il adjoignit bientôt deux cardinaux récemment promus : le dominicain Bernerius, évêque d'Ascoli, et le jésuite Bellarmin.

3° *Deuxième période : les conférences entre jésuites et dominicains* (1599-1600). — En faisaient partie, du côté des dominicains, le maître général de l'ordre : le P. Beccaria, le procureur général et les PP. Alvarez et Raphaël a Ripa; du côté des jésuites, le supérieur général : le P. Claude de Aquaviva, et les PP. Michel Vasquez, Christophe Cobos et Pierre Arrubal.

1. Les deux premières séances eurent lieu le 22 et le 28 février 1599. Elles furent occupées par des discours des généraux d'ordre et des discussions sur l'objet même des conférences. Les dominicains déclaraient n'en vouloir qu'à Molina, mais ils ne pourraient s'entendre avec les jésuites que si ces derniers acceptaient en tous points la doctrine de saint Thomas. Les jésuites répliquaient qu'ils voulaient être fidèles à saint Thomas et ne défendaient pas la cause privée de Molina, mais qu'il s'agissait de savoir « si le secours de la grâce divine prédétermine physiquement ou moralement la volonté », ou encore « si le secours efficace est physique et prédétermine la volonté, de telle sorte que celle-ci n'ait plus le pouvoir de résister à la motion divine ». Beccaria présenta six propositions de Molina, demandant aux jésuites ce qu'ils en pensaient. Aquaviva répondit que des propositions de Bañez étaient également suspectes et qu'il était prêt à parler de Molina quand les dominicains auraient parlé de Bañez. On finit par décider que le cardinal Madrucci demanderait des ordres au pape. Serry, col. 172-173; L. de Meyer, p. 211-217.

Clément VIII prit désormais la direction des conférences, en ce sens qu'il adjoignit à Madrucci deux autres cardinaux : Bernerius et Bellarmin, et tint avec eux des conseils où il faisait connaître ses volontés. C'est ainsi que, le 4 mai, il ordonna d'étudier les objections faites contre Molina dans l'*Apologia fratrum prædicatorum* rédigée naguère par Bañez, Pierre Herrera et Alvarez, et jointe au dossier envoyé par le grand Inquisiteur d'Espagne. Madrucci en tira huit questions, qu'il confia à Bernerius et à Bellarmin pour être transmises aux généraux des deux ordres. Il attendait leur réponse pour la prochaine séance. Voir le texte des questions dans Serry, col. 174.

2. Le 29 mars, les parties étant de nouveau présentes, Bellarmin présenta six contre-questions relatives à la doctrine de Bañez (texte dans Serry, col. 174-175). Les dominicains exigèrent que les jésuites répondissent d'abord aux questions posées par Madrucci; les jésuites déclarèrent ne vouloir le faire que lorsque les dominicains auraient répondu aux questions de Bellarmin; on se sépara sans avoir rien fait. Il fallut une nouvelle intervention de Clément VIII, mis au courant dans la réunion cardinalice du 15 avril, pour obtenir réponse aux questions de Madrucci (texte des deux réponses dans Serry, col. 175-176). Après deux autres réunions cardinalices, le 23 avril et le 6 mai, consacrées à l'examen de ces réponses et de la censure envoyée par les dominicains contre celle des jésuites (texte dans Serry, col. 177-178), une quatrième conférence générale fut fixée au 16 mai.

3. Jésuites et dominicains y tombèrent d'accord sur les sept propositions suivantes : 1) *Fatemur auxilium prævenientis gratiæ efficacis, per quod Deus facit ut homo convertatur et pie operetur.* — 2) *Hoc auxilium est donum Dei particulare distinctum a sufficiente.* — 3) *Est intrinsecum tam intellectui quam voluntati, consistens in utriusque excitatione atque inspiratione, illuminatione intellectus, atque motione voluntatis.* — 4) *Est supernaturale et interius immissum a Deo.* —

5) *Nec solum se tenet ex parte objecti, sed etiam ex parte potentiæ.* — 6) *Fatemur hanc motionem esse realem, et antecedentem applicationem voluntatis, moventem et inclinantem voluntatem ad aliquem actum determinatum.* — 7) *Posito auxilio prævenientis gratiæ efficacis, infallibiliter homo convertitur* (Serry, col. 178-179). La question se posait maintenant de savoir ce qu'il fallait entendre au juste par grâce efficace et pourquoi elle est infaillible. Les cardinaux décidèrent que les parties donneraient sur elle une réponse écrite, et la séance fut levée.

Ce ne furent plus, dès lors, de part et d'autre, que notes et mémoires, plaintes et accusations. Les dominicains prônaient la prédétermination physique, selon l'expression employée pour la première fois dans l'*Apologia*, et voulaient faire dire aux jésuites que l'efficacité de la grâce est en partie causée par la volonté (Serry, col. 179-180). Les jésuites parlaient d' « inspirations vitales » ou de « motions congrues » et fondaient l'efficacité de la grâce sur un décret divin consécutif à la prévision de ce que la volonté ferait avec son secours (Serry, col. 181), en sorte que *auxilia gratiæ prævenientis esse efficacia potissimum ex Deo et ex se; minus vero præcipue, ex respectu ad liberum arbitrium, quem gratia ut voluntati congrua comprehendit* (Serry, col. 189). Madrucci compulsa avec patience tous ces documents. Les voir dans L. de Meyer, p. 214-240, et dans Serry, col. 175-191, et append., col. 63-86. Il rédigea par écrit ses jugements qui sont dans l'ensemble favorables aux dominicains (des extraits en ont été publiés par Serry, append., col. 87-94). Il allait remettre ses conclusions au pape, lorsqu'il mourut le 20 avril 1600. Son labeur n'avait abouti qu'à mettre davantage en évidence l'irréductibilité des points de vue adoptés par les deux ordres.

4° *Troisième période : Retour à la commission d'examen. Confirmation des censures contre Molina* (27 avril 1600-20 mars 1602). — Les conférences avaient été une diversion. Leur échec ne pouvait que ramener au point où on en était auparavant. Les jésuites, après bien des instances, finirent par obtenir, sur l'ordre du pape, que le texte de la censure de Coronel leur fût communiqué. Ils eurent beau jeu pour discuter l'interminable série des 89 propositions censurées et pour prouver que, parmi elles, il y en avait qui n'étaient pas de Molina, et d'autres qui étaient indubitablement vraies ou qui du moins étaient conformes à l'opinion commune des théologiens. Extraits dans L. de Meyer, p. 249-251.

Clément VIII exigea en conséquence une seconde révision de la censure, et à cette fin il adjoignit à la commission deux nouveaux censeurs : l'archevêque d'Armagh et Offridus de Offridio, évêque de Molfetta. Un nouveau texte fut rédigé, qui ramenait le nombre de propositions censurées à 49 puis à 42. L'archevêque d'Armagh ne le signa pas, car il ne voyait à reprendre que 30 propositions. Voir le texte de ces 42 et de ces 30 propositions dans Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 173-177. La défense pourtant demeurait si active que, par ses libelles répandus partout à de multiples exemplaires, elle amena peu à peu la commission à réduire ses propositions à 20. Cette fois encore, la solution semblait imminente. Le pape, disait-on, avait été convaincu par le rapport qu'on lui avait soumis. Molina, sur son lit de mort, put entendre les rumeurs disant qu'il serait condamné comme hérétique et que son livre serait jeté au feu à Rome.

Les jésuites, on le conçoit, s'agitèrent : ils demandaient des juges; on ne les avait pas assez entendus, disaient-ils; ils étaient victimes de malentendus ou de préjugés. Un membre de la commission, le carme Jean-Antoine Bovius, présenta au pape une longue défense de Molina, disant que, dans la *Concordia*, il n'y avait rien de contraire à la foi (L. de Meyer, p. 253). Achile Gagliardi s'interposa pour la paix; ses propositions furent écartées par les dominicains (texte dans Serry, col. 202-203); par lettre du 20 août 1600, il proposa au pape de porter un jugement qui tînt le milieu entre les thèses opposées : « il supprime la prédétermination pour mieux sauvegarder le dogme de la liberté, et il attribue à l'efficacité divine plus que ne le font nos pères, selon la claire doctrine de saint Augustin et de saint Thomas » (texte dans Serry, col. 204-205). Mais les dominicains ne voulaient pas entendre parler de composition. Une autre tentative de conciliation, faite par François Arriva, O. M., se heurta à l'opposition de Thomas de Lemos. Les dominicains insistaient pour qu'on s'en tînt à la chose jugée.

Mais Clément VIII ordonna une troisième révision de la censure, sous la forme d'un examen des vingt propositions retenues par la commission. Ces propositions devaient être soumises aux dominicains et aux jésuites, qui formuleraient leur avis par écrit; puis elles seraient discutées en présence des censeurs et de deux théologiens de chaque ordre; enfin les censures, avec les plaidoyers pour et contre, seraient envoyées au pape. La congrégation, augmentée de deux nouveaux membres, les franciscains Jean de Rada et Jérôme Planter, se réunit le 25 janvier 1601 avec les cardinaux Bernier et Bellarmin, et se mit dès lors en devoir, selon sa mission, de « chercher avec soin sur quels points Molina est d'accord avec le pélagianisme et le semi-pélagianisme ». Les dominicains y étaient représentés par Alvarez et Thomas de Lemos; les jésuites par Pierre Arrubal et Christophe de los Cobos que remplaça dans la suite Grégoire de Valentia.

Trente-sept séances se tinrent entre cette date et le 31 juillet de la même année. En vain, les jésuites demandèrent-ils d'autres censeurs; en vain réclamèrent-ils, avant le jugement de Molina, une définition précise des hérésies qu'on lui reprochait. Une à une, les 20 propositions furent examinées et censurées de nouveau à la presque unanimité. Seuls, le général des ermites de saint Augustin, Jean-Baptiste Plumbinus, le régent du collège des carmes, Jean-Antoine Bovius, et parfois le procureur général des franciscains, Jean de Rada, prirent la défense de Molina. Voir le détail des séances dans Serry, col. 212-255, et dans L. de Meyer, p. 257-314.

Le 6 août, les censeurs furent reçus par Clément VIII, qui discuta plus de deux heures avec Bovius sur la science moyenne et parut bien décidé à la condamner (Serry, col. 255). Puis, en octobre et novembre, de nouvelles réunions se tinrent pour la rédaction des décrets. Bovius et Plumbinus en avaient été écartés. On ajouta, à la fin de la censure, que plusieurs autres propositions de Molina auraient pu être vivement censurées aussi, mais qu'on les avait omises, parce qu'elles ne concernaient pas exclusivement la grâce et la prédestination; et la signature définitive fut donnée le 29 novembre.

Il s'agissait maintenant d'obtenir la décision du pape. Les consulteurs le pressaient d'agir; Philippe III réclamait une solution qui mît fin aux troubles dont l'Espagne était le théâtre. Mais tandis que Clément hésitait devant l'ampleur du dossier qu'on lui avait soumis, des plaintes lui parvenaient de la part des jésuites qui déclaraient n'avoir pas été entendus; des démarches étaient faites en leur faveur par le duc Guillaume de Bavière et la duchesse Marie d'Autriche; des adresses émanant de diverses universités lui étaient soumises, qui condamnaient la prémotion physique ou prenaient la défense de Molina, demandant tout au moins qu'on attendît, avant de prendre une décision, le jugement des théologiens du Nord,

auxquels leurs luttes contre l'hérésie donnaient une particulière compétence en ces matières difficiles. D'autre part, en dépit de tout, les doctrines de Molina étaient enseignées en Espagne; et des jésuites allaient déjà jusqu'à mettre en doute, dans une thèse académique d'Alcala, l'autorité de droit divin de « ce pape qu'on appelle Clément VIII » (L. de Meyer, p. 334; Serry col. 837).

A lire les documents, on a l'impression que l'attitude des jésuites déplaisait souverainement au pape; mais que celui-ci, conscient de l'extrême gravité de la décision qu'il allait prendre, ne jugeait pas la question assez mûre pour être tranchée. Bellarmin avait suggéré l'idée de réunir un concile général. Une solution plus simple fut proposée par Grégoire de Valentia, le jésuite qui avait pris part aux congrégations antérieures : Qu'on reprenne ces réunions, mais en présence du pape, et pour s'expliquer devant lui sur les quatre points qui résument tout le débat. Lire cette adresse au pape dans L. de Meyer, p. 322. Clément VIII se rangea à cet avis et, le 3 février 1602, il fit connaître sa décision aux généraux des deux ordres. Ainsi s'ouvre la deuxième série des controverses *De auxiliis :* celle des congrégations présidées par les papes.

II. Deuxième série : Les congrégations présidées par les papes. — Il y en eut 85, dont 68 sous Clément VIII et 17 sous Paul V.

1. *Sous Clément VIII* (1602-1605). — *1. Composition de l'assemblée.* — Cette fois, la requête des jésuites fut entendue : la commission d'examen fut renouvelée et sensiblement augmentée. Elle comprenait à sa tête Clément VIII assisté des deux cardinaux Arrigoni et Borghèse, le futur Paul V. Treize autres membres du Sacré-Collège vinrent peu à peu s'adjoindre à eux au cours des discussions. Les censeurs étaient au nombre de quatorze, parmi lesquels cinq évêques. Les deux généraux, Jérôme Xavières, O. P. et Claude Aquaviva étaient témoins. Les orateurs dominicains étaient, comme précédemment, Alvarez et Thomas de Lemos; aux défenseurs de Molina, Grégoire de Valentia et Pierre Arrubal, furent adjoints Fernand Bastida et Jean de Salas.

Clément VIII se prépara aux séances par la prière et le jeûne. Il fit nu-pieds un pèlerinage aux sept églises de Rome pour implorer les lumières du Saint-Esprit. Puis, le 20 mars, s'ouvrit la première congrégation. Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail des discussions; nous ne pouvons que renvoyer sur ce sujet à Serry et à L. de Meyer. Indiquons seulement la physionomie générale des réunions et les points qui y furent successivement discutés.

2. *Physionomie générale des réunions.* — Le pape présidait effectivement, en posant des questions précises sur lesquelles il donnait la parole, d'abord à l'orateur jésuite, défenseur de Molina, puis au dominicain son adversaire. Lui-même, d'ailleurs, intervenait parfois pour dire son sentiment, comme le jour où finit tragiquement la mission de Valentia, terrassé par une vive apostrophe de Clément (récit de cette scène dans Serry, col. 303). Il faisait alors sortir les généraux des deux ordres avec leurs orateurs, et le conseil proprement dit commençait. Quand celui-ci était fini, le pape fixait l'ordre du jour pour l'assemblée suivante. Bientôt cependant, les séances furent dédoublées, en raison sans doute de la prolixité des orateurs.

3. *Objet des discussions.* — Clément avait indiqué dès le 14 février deux questions qu'il désirait voir étudier : 1. Qui, de saint Augustin ou de Molina, accorde le plus de pouvoir au libre arbitre? 2. Lit-on dans les livres de saint Augustin, ou est-il dans sa pensée, que Dieu a établi avec le Christ cette loi infaillible que, toutes les fois que l'homme fera ce qu'il peut avec ses seules forces naturelles, il lui accordera la grâce? Le 20 mars, il signala neuf propositions de Molina relatives à ces questions, pour qu'on les comparât à la doctrine d'Augustin. Il ordonna ensuite, le 6 octobre, de comparer quatorze autres propositions de Molina à la doctrine de Cassien.

A partir du 18 novembre, on examina : 1. si le concile de Trente, sess. xiv, c. iv, can. 5, s'oppose à ce que Molina dit de l'attrition et de la contrition; 2. si les affirmations de Molina sur le pouvoir du libre arbitre et sur la loi se rapportent à la justification et s'il résulte de ce pouvoir une préparation immédiate et prochaine, ou éloignée, à la justification et à la grâce; 3. si regarder le libre arbitre et la grâce comme deux causes partielles d'un même acte et dire que le libre arbitre considéré en lui-même, indépendamment de la grâce, n'a rien reçu de Dieu sinon la possibilité qu'il a reçue à l'origine, est conforme à la doctrine de saint Augustin, ou plutôt à celle de Pélage.

Clément VIII éprouva ensuite le besoin d'approfondir la pensée de Molina sur le rôle de la volonté et celui de Dieu dans les actes de foi, d'espérance et de charité (21 juillet 1603), de comparer ce qu'il dit de la vocation à la foi avec ce qu'en dit Augustin (30 novembre), de préciser la valeur des actes bons naturels antérieurs à la grâce prévenante (26 décembre), de résoudre la question de savoir si proposer d'aimer Dieu comme souverainement aimable et comme rédempteur, est le proposer comme un objet naturel, surnaturel ou indifférent, et comme un objet de foi (11 mai 1604).

C'est le 15 juillet 1604 seulement, que le pape parla de la science moyenne, à laquelle les jésuites avaient souvent fait appel. « Est-ce la pensée de saint Augustin, demanda-t-il, qu'avant le décret absolu de la volonté divine, il y a en Dieu une connaissance certaine et infaillible des contingents qui dépendent des causes libres, comme celle que Molina lui attribue par la science moyenne? » Il devait être naturellement amené ensuite (3 novembre) à demander si, avant le décret absolu de prédestination, il y en a un autre conditionnel, et ce qu'en pensent saint Augustin et Molina.

4. *Les positions prises à leur sujet.* — *a*) Pour tout ce qui concerne *le pouvoir naturel de la volonté libre*, les jésuites s'attardèrent naturellement à défendre, autant que possible, l'accord de Molina avec saint Augustin, dont le pape avait fait pour ainsi dire la pierre de touche de l'orthodoxie. Ils se gardèrent cependant de vouloir faire leurs, en tous points, les idées de Molina. Grégoire de Valentia déclara, dès le début, qu'il voulait défendre la doctrine de Molina « non comme la plus probable en tout, mais seulement comme étrangère à toute erreur pélagienne ou semi-pélagienne » (Serry, col. 331). Les dominicains, au contraire, cherchèrent à prouver l'accord de Molina avec Pélage. — Les jugements portés par l'assemblée des censeurs après chaque question se ressemblent tous : ils reviennent toujours à dire que la doctrine de Molina est opposée à celle d'Augustin et qu'elle contient l'erreur des semi-pélagiens. Toujours aussi, quelques membres refusent de se ranger à l'opinion commune : c'est l'évêque d'Aquilée, Basile Pignatellus, le procureur des augustins et le régent des carmes, Plumbinus, enfin Bovius, que nous connaissons déjà. Le dernier mot sur le sujet, celui qui résume la pensée des censeurs, tient en cette phrase adoptée dans la 58e congrégation, le 27 juillet 1604 : *Resolvit congregatio, in via Molinæ præponderare liberum arbitrium; cum tamen secundum sanctum Augustinum et veritatem catholicam præponderet gratia.* (Serry, col. 416.)

b) Dans le débat sur la *science moyenne* qui occupa rois séances, les 27 oct., 9 nov. et 6 déc. 1604, le P. Bastida, S. J., fit remarquer que chaque hérésie soulève dans l'Église de nouvelles questions, et que c'est pour cela, sans doute, que « l'antique vérité de la science moyenne » a été invoquée récemment, à l'occasion du calvinisme, pour concilier l'infaillibilité de la grâce avec la liberté. Il s'efforça ensuite de démontrer ces trois points : 1. Dieu connaît tous les futurs conditionnels. 2. Il en a une connaissance certaine et infaillible. 3. Cette connaissance certaine et infaillible est antérieure au décret absolu de la volonté divine.

Thomas de Lemos, au contraire, prit à cœur de détruire la science moyenne, « base de toute la doctrine de Molina ». Il exposa d'abord en quoi consiste cette science, puis entreprit de prouver, par un syllogisme, que saint Augustin l'a toujours combattue et réfutée : « Saint Augustin, dit-il, dans sa lutte contre les Pélagiens, n'attaque rien plus qu'une certaine prescience par laquelle Dieu connaîtrait le bien que fera la volonté libre laissée à ses seules forces naturelles, sans que Dieu lui donne ou lui accorde de le faire; or, par science moyenne, Molina entend précisément une prescience de ce genre; donc saint Augustin ne combat rien tant que la science moyenne » (Serry, col. 419).

Ces plaidoyers et les discussions auxquelles ils donnèrent lieu amenèrent les censeurs à porter les jugements suivants : 1. Il n'y a pas en Dieu, avant le décret de sa volonté, une connaissance certaine et infaillible des futurs contingents dépendant des causes libres, telle que Molina la lui attribue par la science moyenne. Cette science n'est pas conforme à la doctrine de saint Augustin; elle est plutôt opposée à celle qu'il a enseignée contre les pélagiens et les semi-pélagiens. Elle entraîne beaucoup d'inconvénients et d'absurdités contre la philosophie et l'ancienne théologie, et même contre les principes de la foi. Il importe donc au plus haut point qu'elle soit absolument détruite. 2. Il y a cependant une science certaine et infaillible par laquelle Dieu connaît les futurs contingents dépendant des causes libres, qui arriveront certainement si telles conditions sont données (Serry, col. 422 et 425).

c) La discussion sur la *prédestination*. qui se greffa sur la précédente, amena les censeurs à conclure, le 5 janvier 1605, que « la prédestination se fait par un décret unique et absolu de Dieu décidant de donner à ceux qu'il a choisis la gloire et les moyens de l'obtenir »; que « telle est la doctrine de saint Augustin »; et que « Molina s'en est écarté dans sa *Concordia*, en faisant consister la prédestination, non dans un décret absolu de Dieu, mais dans le choix d'un ordre de choses » (Serry, col. 430).

d) Sur la question du *bon usage des secours divins*, discutée à la 67e réunion, les censeurs déclarèrent, par jugement du 22 janvier 1605 : « Selon saint Augustin, le bon usage des secours divins provient de la grâce; selon Molina, il provient de la seule liberté innée » (Serry, col. 434).

5. *Intervention du cardinal du Perron et mort de Clément VIII*. — A cette dernière discussion, le 21 janvier, avait assisté un cardinal français dont l'influence était considérable. Le chapeau qu'avait reçu l'année précédente Jacques Davy du Perron, était la récompense des services qu'il avait rendus à l'Église, soit en travaillant à la conversion du roi Henri IV et en négociant sa réconciliation avec le Saint-Siège, soit en menant victorieusement contre l'hérésie calviniste, dans laquelle il était né, des controverses retentissantes. Il venait d'arriver en Italie, comme chargé des affaires de la France, avec mission d'intervenir dans le débat sur la grâce. Il ne s'en fit pas faute, et son avis fut à coup sûr d'un grand poids aux yeux de Clément VIII qui avait en lui la plus entière confiance.

La querelle, que nous avons vu s'étendre et diviser, non seulement les ordres religieux mais les universités, avait pris jusqu'à un certain point un caractère politique. L'Espagne s'était prononcée pour les frères prêcheurs, qui depuis si longtemps faisaient sa gloire et qui lui avaient rendu tant de services dans le passé. La France, alors en lutte contre sa voisine, devait être assez naturellement portée à prendre contre elle le parti des jésuites. Mais ce n'est certes pas ce vain motif de réaction qui porta Henri IV et son représentant à intervenir. Ils faisaient face, eux, à l'hérésie qui avait déchiré le royaume; ils se rendaient compte qu'une décision favorable aux dominicains mettrait en joie calvinistes et luthériens de France et d'Allemagne, qui verraient là un argument en faveur de leurs propres doctrines et un affaiblissement pour leurs plus dangereux adversaires; ils sentaient d'autre part le préjudice moral que portait au catholicisme, la lutte si âpre qui s'exaspérait de jour en jour. Voilà pourquoi Henri IV avait recommandé à son représentant de travailler à la réconciliation des parties, et pourquoi du Perron, sans suivre l'invitation de Bellarmin qui le pressait de s'élever contre la prédétermination physique, donna au pape le conseil de ne pas prendre parti dans la controverse sur la grâce. Voir art. Du Perron, t. IV, col. 1953.

Une congrégation devait avoir lieu le 12 février, sur la nature de la grâce efficace d'après saint Augustin. Selon le désir des dominicains, elle devait clore les discussions. Mais la séance ne put se tenir parce que le pape était malade. Quelques semaines plus tard, le 5 mars, Clément VIII expirait, sans avoir eu le temps de trancher le grand débat auquel il avait consacré tant de soins et de peines.

Quelle eût été sa décision? Les dominicains assurent que, malgré l'intervention de du Perron, elle leur eût été favorable (Serry, col. 442-448). Les jésuites soutiennent qu'ils se trompent : l'exemplaire de le *concordia* que Clément utilisa, et que son neveu le cardinal Aldobrandini donna à leur bibliothèque de Rome, porte, disent-ils, plus de 80 notes marginales qui tendent, pour la plupart, à justifier l'auteur de l'accusation de pélagianisme et de semi-pélagianisme (L. de Meyer, p. 533-534). Quoi qu'il en soit, beaucoup de partisans de Molina virent, dans la mort prématurée de Clément VIII, une intervention providentielle : ne réalisait-elle pas une prophétie de Bellarmin, d'après laquelle ce pape ne trancherait jamais la controverse; s'il le tentait, il rendrait l'âme avant d'avoir achevé de parler?

2° *Sous Paul V* (1605-1606). — 1. *La réouverture des congrégations*. — Dix ans de discussions passionnées avaient à ce point lassé la chrétienté, qu'avant de procéder à l'élection d'un nouveau pape, le collège cardinalice avait exigé, à l'unanimité, de chacun de ses membres, le serment de mettre fin rapidement aux controverses sur la grâce, s'il était élu. Alexandre Médicis (Léon XI) étant mort dans le mois qui suivit son élévation à la papauté, les cardinaux choisirent pour lui succéder Camille Borghèse, l'ancien assistant de Clément VIII dans les congrégations antérieures (16 mai 1605).

Paul V se mit bientôt à l'œuvre, pressé d'ailleurs par les rois d'Espagne et de France. Bellarmin, fixé de nouveau à Rome, commença par proposer de définir vingt propositions qui tiendraient les fidèles également éloignés des erreurs de Pélage et de Calvin; mais Thomas de Lemos, qui eut connaissance du projet le 4 juin 1605, s'empressa de dénoncer la « déficience »

ou l' « équivoque » de ces propositions, qu'il trouvait toutes « trop captieuses ». (Texte et réponse dans Serry, col. 479-484.) En réalité, les dominicains n'acceptaient guère l'idée d'une solution qui n'inclurait pas la condamnation de Molina : on le vit bien quand, au mois d'août, Lemos apporta à Paul V une série de trente propositions à condamner.

Mais le pape ne voulut pas mettre fin aux débats sans avoir donné aux jésuites une satisfaction qu'ils réclamaient depuis longtemps : il voulut faire discuter le mode d'efficacité de la grâce, et la prédétermination physique dénoncée par eux comme calviniste et luthérienne. Ainsi, sans cesser d'être accusés, les défenseurs de Molina prendront figure d'accusateurs.

Paul V ordonna donc de reprendre les congrégations le 14 septembre et, sur la demande des dominicains qui redoutaient l'influence de Bellarmin et de du Perron, il décida qu'elles se tiendraient en sa présence. Elles comprirent 14 cardinaux, 10 censeurs, dont 5 évêques, et 4 avocats : Lemos et Alvarez pour les dominicains, Bastida et Peres pour les jésuites. Neuf séances, du 12 octobre 1605 au 22 février 1606, furent consacrées à discuter la question posée dans les termes suivants : *An Deus sua efficaci gratia moveat hominis voluntatem ad actus liberos bonos, non solum interius suadendo, invitando, excitando, aut aliter moraliter attrahendo; sed etiam vere et active proprie, salva tamen humana libertate? Et an talis efficax gratia, convenienter ab aliquibus scholasticis physica prædeterminatio dicatur?*

2. *Le débat sur la prédétermination physique.* — Le P. Bastida commença par donner ces définitions : le secours efficace est une grâce donnée par Dieu, non seulement pour que la volonté puisse agir, mais pour qu'elle agisse; la prédétermination physique est un secours d'une nature telle, qu'il implique contradiction que la volonté le reçoive et que son consentement ne suive pas aussitôt; la prédétermination morale est une motion par laquelle Dieu porte l'homme à produire librement un effet. Il s'efforça ensuite de démontrer que la prédétermination physique ainsi entendue est contraire à l'Écriture, à l'enseignement des conciles et à celui des Pères, en particulier de saint Augustin et de saint Thomas; qu'elle détruit la liberté, rend illusoire la grâce suffisante, fait de Dieu la cause première du mal; en un mot, qu'elle est voisine du déterminisme de Calvin. (Voir la série de ses discours dans L. de Meyer, p. 567-577, 580-594, 602-609, 615-622, 626-664, 669-671, 677-685, 690- 698.) Thomas de Lemos prit, sur chacun de ces points, le contre-pied de son adversaire.

Dès leur premier vote, les censeurs se prononcèrent pour la prédétermination physique telle qu'elle avait été définie dans la question posée, et en dépit des efforts de Bastida, quatre fois ils maintinrent leur décision. (Texte dans Serry, col. 522, 534, 538, 544, 550.) Mais, toujours le carme Antoine Bovius refusa de se rallier à l'avis de la majorité, persuadé qu'il était en face d'opinions plus ou moins probables, et qu'il n'y avait lieu, en ces matières, ni à définitions, ni à censures.

3. *Les consultations de Paul V.* — Le dernier vote, avait eu lieu le 1ᵉʳ mars. Le pape, avant de conclure, voulut avoir l'avis motivé de chaque consulteur en particulier. Il leur posa quatre questions, auxquelles ils devaient répondre sans se concerter au préalable : 1. Quelles propositions paraissent devoir être définies? 2. Lesquelles doivent être condamnées? 3. En quoi ces dernières diffèrent-elles de la doctrine catholique? 4. Dans la bulle de définition, faut-il faire mention des livres dans lesquels se trouvent ces propositions et des ordres religieux qui les ont discutées? (Schneemann, *Controv.*, p. 280, n. 1). A l'exception de Bovius et de l'évêque d'Armagh, tous, y compris cette fois Plumbinus, furent d'avis qu'il fallait condamner les 42 « propositions de Molina ». Encore l'évêque d'Armagh admit-il la condamnation de 30 d'entre elles.

Les cardinaux, consultés le 8 mars, furent d'avis que le bien de l'Église demandait un jugement définitif de la part du Saint-Siège, écrit Serry, col. 551; seuls du Perron et Bellarmin firent exception. Il ne faut pas conclure de là que tous étaient partisans d'une condamnation. Une lettre adressée à Paul V par Pinelli, doyen du Sacré-Collège, témoigne de bien des hésitations et propose une manière plus douce de mettre fin à la controverse. Il rappelle que, sous Clément VIII, on a contesté que beaucoup des 42 propositions fussent de Molina, et que les censeurs ne se sont pas mis d'accord pour les juger et les qualifier; il met en doute la compétence théologique de plusieurs de ces derniers; bref, il est d'avis qu'en cette affaire si délicate, il faut craindre les conséquences d'une décision maladroite.

Il propose à Paul V de consulter par lettre, en secret, les meilleurs théologiens de France, d'Espagne, d'Allemagne et de toutes les universités, sur ce qu'il y aurait de mieux à faire dans l'intérêt de l'Église; puis de décider le plus vite possible, selon les lumières du Saint-Esprit. Il lui conseille de renvoyer, en attendant, tous les consulteurs; de faire défense au dominicains, aux jésuites et aux autres religieux de traiter, de quelque manière que ce soit, des questions controversées; d'interdire les œuvres de Molina, *donec expurgentur*, comme l'avaient souhaité déjà, sous Clément VIII, presque tous les cardinaux consulteurs. (Texte dans Schneemann, p. 284-286, en note.)

Pressenti sur ce dernier point, Aquaviva, général des jésuites, rejeta vivement cette mesure que les adversaires de la société ne manqueraient pas d'exploiter, en la présentant comme une condamnation de sa doctrine de la grâce. Il répéta, une fois de plus, qu'il se faisait fort de démontrer que la plupart des propositions dénoncées n'avaient pas été enseignées par Molina et que d'autres l'avaient été par beaucoup de théologiens.

Du Perron fut mis à contribution, au mois de mai, par Paul V qui lui ouvrit, dans le plus grand secret, les archives du château Saint-Ange pour qu'il y étudiât, dans les actes du concile de Trente, les discussions sur la grâce. (Lettre de du Perron à Henri IV, 11 juin 1606, dans L. de Meyer, p. 702.)

On sait que le pape consulta aussi l'évêque de Genève, saint François de Sales, grand convertisseur de calvinistes; et que le saint lui conseilla de laisser pleine liberté aux deux opinions. Ce jugement, dont Pie IX lui fait gloire dans le bref qui le proclame docteur de l'Église (16 nov. 1877), emporta la décision auprès de Paul V.

4. *La décision pontificale.* — En la fête de saint Augustin, le 28 août 1607, le pape convoqua les cardinaux consulteurs au Quirinal, pour porter sur la controverse un jugement définitif. Nous avons, sur cette séance fameuse, les renseignements les plus sûrs, dans une note autographe de Paul V découverte par le P. Schneemann à la bibliothèque Borghèse. (Facsimilé dans Schneemann, *Controv.*, après la p. 491; texte italien *ibid.*, p. 287-291. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 920 et note, en reproduit l'essentiel.)

Des 8 cardinaux présents, un seul, le dominicain Bernerius, d'Ascoli, déclara qu'il fallait condamner les 42 propositions de Molina. Deux autres, de Givry et Blanchettus, penchaient pour « l'opinion des dominicains » qui « accorde un plus grand pouvoir à Dieu »

mais estimèrent qu'une condamnation serait prématurée. Bellarmin et du Perron affirmèrent au contraire que la prédétermination physique était calviniste, sans cependant souhaiter qu'elle fût condamnée.

Paul V prit alors la parole :

« Le concile de Trente a défini, dit-il, la nécessité, pour le libre arbitre, d'une motion divine. Ce qui fait difficulté, c'est de savoir si Dieu le meut physiquement ou moralement. Sans doute, il serait souhaitable que la controverse à ce sujet soit dirimée; mais ce n'est pas nécessaire. En effet, l'opinion des frères prêcheurs est très éloignée du calvinisme, puisqu'ils disent que la grâce ne détruit pas la liberté mais la parfait, et qu'elle fait agir l'homme selon sa nature, c'est-à-dire librement; d'autre part les jésuites se distinguent des pélagiens, en ce que ceux-ci ont affirmé que le point de départ du salut vient de nous, tandis que ceux-là pensent exactement le contraire. Puisqu'il n'est pas nécessaire d'en venir à une définition, l'affaire peut être différée jusqu'à ce que le temps porte conseil. Si quelqu'un enseigne des erreurs, le Saint-Office est là qui pourra s'y opposer. Que les censeurs et les orateurs rentrent donc chez eux, et gardent le secret sur ce qui s'est dit et fait. »

Tous les cardinaux s'étant ralliés à cette déclaration, le pape la communiqua aux généraux des deux ordres, ajoutant qu'il promulguerait en temps opportun la décision qu'on attendait de lui, mais qu'il punirait sévèrement quiconque noterait de censure l'une ou l'autre opinion. Il souhaitait qu'on s'abstînt désormais de paroles dures ou amères. Texte communiqué par Aquaviva à ses subordonnés, le 5 sept. 1607; dans Schneemann, p. 292-293, et Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1090.

Ainsi finit, en quelque sorte par un non-lieu, la longue instruction contre le molinisme, qui fut l'œuvre des congrégations *De auxiliis*.

5. *La pseudo-bulle* GREGIS DOMINICI. — Des thomistes ont prétendu après coup que Pie V n'avait cédé qu'à des considérations d'ordre politique, mais que son intention était bien de condamner Molina, et qu'en réalité il l'avait fait. Ils ont même exhumé une bulle, *Gregis dominici*, prête à être publiée, où se trouverait exprimée la véritable pensée du pape. Cette fable fut reprise plus tard par les jansénistes. On la trouve exploitée encore dans l'*Histoire générale du mouvement janséniste* d'Augustin Gazier, Paris, 1922, t. I, p. 38 sq., qui reproduit en appendice, t. II, p. 297-302, les 43 propositions dont nous avons parlé plus haut, sous le titre de « propositions erronées extraites du livre de Molina et condamnées par la bulle inédite de Paul V en 1607 ».

En réalité, il s'agit là d'un projet présenté par l'un des censeurs, l'archevêque d'Armagh. Il n'est pas, du reste, le seul de son espèce : on peut lui opposer un projet analogue, préparé par un autre censeur, Bovius, mais favorable à Molina. Ce sont, l'un comme l'autre, des documents d'ordre privé, qui ne reçurent jamais d'approbation officielle et qui restent par conséquent sans valeur théologique ou disciplinaire.

On comprend dès lors pourquoi, le 8 janvier 1608, Paul V fit écrire en Espagne, par Thomas de Lemos, contre les « fables » qui déjà y circulaient : *Certissimum est nihil a S. D. N. definitum esse. Immo post reservatam sibi determinationem, eam etiamnum animo meditatur et tractat. Quapropter qui oppositum affirmant aut divulgant, summæ impudentiæ rei sunt et injuriæ quæ sanctitati suæ et apostolicæ Sedi irrogatur.* (F. de Lemos, *Acta omnia congregationum*, col. 1362-1363.) Un demi-siècle plus tard, dans son décret contre les jansénistes, du 23 avril 1654, Innocent X déclarera de même : *autographo sive exemplari prædictæ assertæ constitutionis Pauli V nullam omnino esse fidem adhibendam.*

6. *Derniers remous.* — Paul V avait-il dit son dernier mot? Il avait laissé entrevoir une intervention ultérieure. Était-il possible que l'enseignement du molinisme fût désormais libre? S'il en était ainsi, c'était donc pour les jésuites un triomphe? La joie que manifestèrent bruyamment les membres de la société montrait assez leur sentiment à cet égard. Pour naturelle qu'elle fût, elle n'en parut pas moins à leurs adversaires une provocation. Les controverses reprirent d'abord timidement, puis ouvertement. Dès 1610 deux ouvrages parurent même, l'un à Rome, l'autre à Anvers, dont les auteurs, Alvarez, O. P., *De auxiliis gratiæ*, et Lessius, S. J., *De gratia efficaci*, attaquaient vivement le système opposé à celui qu'ils adoptaient. De nouveau, les dominicains et la cour d'Espagne se mirent à faire pression sur Paul V pour obtenir de lui une décision formelle.

Peine perdue. Paul V se contenta de renforcer les mesures prises par lui pour ramener la paix : le 1er décembre 1611, il publia la défense de faire imprimer quoi que ce soit sur la question de la grâce, fût-ce sous la forme d'un commentaire de saint Thomas, sans l'autorisation de l'Inquisition. Urbain VIII, par décrets du 22 mai 1625 et du 1er août 1641, confirma cette prohibition en l'aggravant de menaces : privation du pouvoir d'enseigner ou de prêcher, excommunication, etc. Denzinger, p. 340, note. Innocent X la renouvela encore en 1654, par son décret cité plus haut.

Ces interventions réitérées, jointes aux efforts sincères des généraux des deux ordres, amenèrent peu à peu l'apaisement des esprits. Mais le feu couvait encore sous la cendre quand les jansénistes vinrent rallumer l'incendie.

V. L'ESSENCE ET LES DIVERSES MODALITÉS DU MOLINISME. — La levée de boucliers contre la *Concordia* de Molina et les controverses qui s'ensuivirent ne furent pas inutiles. En dépit de la passion qui s'y mêla trop souvent et des paroles regrettables qui furent prononcées de part et d'autre, le travail de réflexion et de discrimination suivait son cours. Bellarmin écrivait, le 27 juillet 1602, à son agent de Rome : « Les Pères de la Compagnie qui défendent Molina, ne soutiennent pas que toutes les assertions de Molina sont vraies, mais ils soutiennent qu'elles ne sont point pélagiennes. » X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 26. Les jésuites eux-mêmes firent donc deux parts dans l'œuvre de leur confrère espagnol, selon qu'il s'agissait ou non d'idées que l'ordre entier reconnaissait ou acceptait pour siennes. De là l'obligation, pour nous, de distinguer le molinisme de Molina et celui de la Compagnie de Jésus, ou plutôt de discerner, parmi toutes les idées des molinistes, celles qui sont essentielles au système et celles qui sont particulières à tels ou tels auteurs. Nous ne nous placerons pas, pour le faire, au point de vue métaphysique qui nous entraînerait à de trop longues discussions, mais au point de vue historique et pratique; appelant essentiels les points sur lesquels tous les molinistes sont d'accord, et secondaires les autres. I. L'essence du molinisme. II. Les modalités du molinisme (col. 2167).

I. L'ESSENCE DU MOLINISME. — Le problème central des discussions soulevées autour de la *Concordia* était celui de l'infaillibilité de la grâce efficace.

Cette infaillibilité a-t-elle son origine *ab intrinseco* ou *ab extrinseco;* provient-elle de la nature intime de la grâce efficace, de la puissance interne que Dieu lui a donnée pour mouvoir les volontés selon ses décrets absolus, ou bien faut-il en chercher la source en dehors de la grâce, pour mettre mieux en évidence la place de

la liberté humaine? Sur ce point, tous les théologiens de la Compagnie de Jésus sont d'accord avec Molina contre les thomistes, pour rejeter l'efficacité *ab intrinseco* de la grâce et la prédétermination physique *ad unum* qu'elle suppose.

Tous sont d'accord aussi pour soutenir que la raison « extrinsèque » de l'infaillibilité de la grâce efficace doit être cherchée dans la science moyenne, c'est-à-dire dans la connaissance que Dieu a des futurs contingents conditionnels.

Telle est l'essence du molinisme considéré dans son double aspect, négatif : rejet de la prédétermination physique et de la grâce efficace *ab intrinseco*, et positif : affirmation de l'existence en Dieu d'une science moyenne, et utilisation de cette science pour concilier l'infaillibilité de la grâce et le libre arbitre.

A cet enseignement fondamental, qui devint sa doctrine officielle, la Compagnie de Jésus resta fidèle, comme en font foi les décrets et ordonnances de ses généraux successifs : Aquaviva, 14 déc. 1613; Vitelleschi, 7 juin 1616; Piccolomini, 1651. Voir art. Jésuites, t. viii, col. 1026-1038. Mais ses théologiens demeurèrent libres d'avoir leur opinion sur les points secondaires, tels que le point d'insertion du concours divin, le point d'application de la science moyenne, le rôle de cette science dans la prédestination, le caractère de la prédéfinition des bonnes œuvres, la raison de l'efficacité de la grâce. On peut dire que tous apportèrent de sérieux amendements à ce qu'avait dit l'auteur de la *Concordia* sur le pouvoir du libre arbitre laissé à lui-même.

II. Les modalités du molinisme. — 1° *Les forces du libre arbitre.* — Les forces naturelles accordées par Molina, dans l'état présent, à notre intelligence et à notre volonté, ont paru excessives à beaucoup.

Très peu de temps après la publication de la *Concordia*, au début de 1589, Bellarmin déclare à son général, Aquaviva, désapprouver les propositions suivantes de Molina qui avait été soumises à la censure :

Homo in statu peccati potest ex suis naturalibus sine auxilio gratiæ diligere Deum super omnia dilectione naturali, et voluntate absoluta, sic quod habeat absolutum propositum servandi omnia præcepta. Imo hoc propositum est sæpius in peccatore majus quam in homine justificato.

Hoc propositum absolutum potest esse in peccatore tale et adeo sufficiens, ut ad actum contritionis supernaturalis nihil ibi deficiat, nisi modus ille supernaturalis et divinus, qui sit ab auxilio gratiæ.

Ex naturalibus ipsius liberi arbitrii possumus habere actum contritionis quantum ad substantiam modo prædicto, ut videlicet nihil deficiat ibi, nisi modus ille supernaturalis.

Si pelagiani ponerent in nobis actus naturales similes iis quos habemus supernaturales, dummodo faterentur eos non esse sufficientes ad salutem, nihil de hec curaret Ecclesia.

Vers la même époque, il releva lui-même comme insoutenables les affirmations de Molina d'après lesquelles l'homme peut, sans secours spécial de Dieu : 1. faire un acte de foi naturel aux mystères en tant qu'ils sont révélés par Dieu; puis un acte d'espérance et un acte de charité naturels, ou *quoad substantiam actus;* et avoir un ferme propos absolu d'observer tous les commandements, suffisant pour l'attrition et la contrition *quoad substantiam actus;* 2. se repentir de ses péchés, par les vertus de foi et d'espérance; 3. probablement vaincre toute tentation, si grande qu'elle soit; 4. obtenir, s'il fait ce qu'il peut, l'octroi de la grâce. X. le Bachelet, *Auctarium*, p. 18-19.

De cette position, le bienheureux ne se départit pas. Dans un écrit présenté à Clément VIII, en 1597, il disait : *Ludovicus Molina in modo loquendi de liberi arbitrii viribus nonnullis videtur excessisse. Auctarium*, doc. vi, p. 120, col. 1. Mis en présence des censures portées par les consulteurs romains en 1600, il en approuve cinq qui portaient sur le même objet. *Op. cit.*, doc. xii, p. 177-178. Enfin, dans une note énumérant des propositions qu'à son avis on pourrait définir, il en propose plusieurs disant ce que l'homme ne peut pas faire avec les seules forces naturelles : il ne peut surmonter aucune vraie tentation de manière à la vaincre parfaitement; il ne peut croire, aimer, se repentir comme il le faut pour que ces actes puissent être une disposition à la justification; il ne peut faire en sorte que la grâce lui soit due, etc. *Op. cit.*, doc. xiii, p. 179.

Sans entrer dans plus de détails, on peut dire que les sages précisions ou distinctions de Bellarmin en ces matières ont fait autorité auprès des molinistes.

2° *Le concours divin.* — Les examinateurs de Molina ont relevé, comme digne de censure, la théorie d'après laquelle Dieu, par son concours général, n'influe pas sur les causes secondes en les portant à l'action, mais immédiatement sur leurs opérations. Bellarmin, dans son opuscule *De novis controversiis* (1597 ou 1598), distingue deux controverses sur la coopération de Dieu avec le libre arbitre. — 1. Dieu coopère-t-il en mouvant le libre arbitre ou bien en produisant le même effet que lui comme cause partielle? La première opinion est celle des censeurs, la seconde celle de Molina. Bellarmin préfère la première, parce que c'est celle de saint Thomas et qu'il la trouve plus conforme à la philosophie; il ne condamne pas cependant la seconde, qui fut celle de Tolet et de bien d'autres.

2. Si l'on admet que Dieu, coopérant avec le libre arbitre, le meut, une deuxième question surgit : le meut-il en le déterminant à l'action, ou le laisse-t-il se déterminer lui-même? C'est l'objet d'une seconde controverse, « la principale de celles qui divisent dominicains et jésuites en Espagne ». Sur ce point, Bellarmin préfère la doctrine de Molina qu'il juge plus sûre. X. Le Bachelet, *Auctarium*, opusc. V, p. 107-109. Il s'accorde donc avec tous les molinistes pour nier la prédétermination physique, mais s'écarte de plusieurs en ce qu'il admet une motion sur le libre arbitre.

3° *La science moyenne.* — Tous les théologiens admettent que Dieu connaît les futurs libres conditionnels. Il les connaît, disent les thomistes, dans les décrets prédéterminants de sa volonté. Non, disent les molinistes; puisque l'existence de ces futurs suppose l'intervention d'une volonté libre, il faut dire que Dieu en a une science spéciale, intermédiaire entre sa science libre et sa science purement naturelle : la science moyenne. Mais les molinistes ne s'accordent plus quand il s'agit d'expliquer cette science.

1. *Explication par la super-compréhension des causes* — « Dieu, disait Molina, voit les futurs conditionnels dans les volontés créées : non seulement il connaît toutes les circonstances dans lesquelles celles-ci se trouveront et les motifs qui agiront sur elles, mais il les pénètre elles-mêmes si profondément qu'il voit clairement ce qu'elles feraient, en toute liberté, dans l'infinité des circonstances possibles. » (q. xxiii, a. 5). C'est la théorie qu'on a appelée de la super-compréhension des causes. Elle a été admise par Bellarmin, *De novis controversiis* (dans Le Bachelet, *Auctarium*, p. 106-107); *De gratia*, iv, 15; et plusieurs molinistes s'y rallient encore aujourd'hui, ainsi Kuhn, *Allgemeine Gotteslehre*, § 55, et A. d'Alès, *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927, qui voit dans l'*eminentissima comprehensio* « une pièce constitutive et indispensable dans les descriptions de la science moyenne de Molina ». P. 99.

Entendue au sens passif, comme elle l'a été souvent, cette explication soulève, semble-t-il, de graves

difficultés. Avant l'acte, la volonté libre est indéterminée. Comment la connaissance de cette volonté pourrait-elle y faire voir ce qui ne s'y trouve pas? De deux choses l'une : ou la connaissance d'un effet contingent dans sa cause est simplement conjecturale, et alors elle est déficiente, ou, si elle est certaine, la liberté est menacée autant que par les décrets prédéterminants.

Mais, comme le dit justement le P. d'Alès, *op. cit.*, p. 98-99, pour Molina, la science divine n'est pas tirée des choses; elle n'a d'autre source que l'essence divine elle-même. Quand il parle de l'*inscrutabilis comprehensio cujusque liberi arbitrii creati*, « il s'agit de cette puissance idéalement créatrice, par laquelle l'intellect divin dessine en lui-même des mondes intelligibles » et les pénètre jusqu'au fond par son regard; voilà pourquoi ses combinaisons sont infaillibles. C'est ce que disait aussi Bellarmin pour défendre Molina : *Humanam voluntatem Deus videt, non per speciem ab illa acceptam, sed per divinam suam essentiam. De novis controv.*, p. 107.

2. *Explication par la connaissance des futurs dans leur vérité objective.* — Molina avait exposé dans son édition de 1595, mais pour la rejeter, une autre explication (p. 322). Dans les futurs contingents, disait-on, l'une des deux alternatives est toujours vraie de toute éternité, de façon déterminée, et l'autre fausse; la première est donc, de sa nature, connaissable comme future, et l'autre comme ne devant pas se produire. L'idée que Dieu connaît ainsi les actes futurs déterminés dans leur vérité objective ou formelle fut adoptée par Suarez, *Opusc.*, II, *De scientia Dei futurorum contingentium*, l. I, c. VIII; l. II, c. VII; *De gratia*, prolog. II. Cf. L. Mahieu, *François Suarez*, Paris, 1921, p. 231-234. Un grand nombre de molinistes s'y sont ralliés. Ruiz, *De scientia Dei*, dist. LXXV; Mazella, *De gratia*, dist. III, a. 7, n. 668, etc.

3. *Refus d'explication.* — D'autres, après Kleutgen, *Institutiones theologiæ*, t. I, Ratisbonne, 1881, p. 321, n. 548, tout en maintenant la science moyenne, ont renoncé à l'expliquer. « La seule chose que nous puissions connaître... c'est que Dieu, dont l'essence est d'exister et dont l'être contient éminemment toutes les existences, atteint immédiatement, directement et en elles-mêmes, toutes les existences présentes, passées, futures, possibles, conditionnelles... Expliquer cette science, c'est œuvre de dilettantisme philosophique; l'affirmer, c'est affaire de bon sens... » écrit le P. de Régnon, *Bañes et Molina*, Paris, 1883, p. 114-115. Son sentiment est partagé par Cornoldi, *Della libertà humana*, Rome, 1884, et par Baudier, *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1887, p. 360. Perrone, *De gratia*, Ire partie, c. IV, n. 329, déclare qu' « il convient de renoncer totalement à un problème si obscur, dont aucun essai de solution n'échappe aux difficultés ».

4° *La prédestination à la gloire.* — Les thomistes, pour lesquels la science moyenne n'existe pas, sont unanimes à affirmer que, non seulement la prédestination est tout à fait indépendante des mérites, mais que le décret divin qui choisit les prédestinés est antérieur à la prescience que Dieu a de leurs actes futurs.

Les molinistes, d'accord pour enseigner la parfaite gratuité de la prédestination à la gloire, se sont divisés sur la place qu'occupe logiquement, par rapport à cette prédestination, la science moyenne.

1. Lessius avait admis déjà, dans ses thèses de Louvain contre Baïus, 1586, une prédestination à la vie éternelle *post prævisa merita ut absolute futura.* Distinguant, dans les propositions soumises par lui à la faculté, l'élection efficace et la prédestination, il avait défini celle-ci : *præparatio gratiæ et omnium beneficiorum quibus Deus præscit hominem salvandum.* Il avait ajouté, en conséquence : *homines non sunt proprie prædestinati aut reprobati ante prævisum peccatum originale.* L. de Meyer, *Hist. contr.*, p. 14-15. C'est au fond l'idée que nous avons trouvée dans Molina. Lessius développa sa pensée, après les controverses *De auxiliis*, dans son *De gratia efficaci* et son *De prædestinatione et reprobatione*, Anvers, 1610. Il écrit, ici, sect. II, n. 6 : *Electionem absolutam et immediatam ad gloriam non esse factam ante prævisionem perseverantiæ seu finis in statu gratiæ, sicut nec absoluta reprobatio facta est ante prævisionem finis in statu peccati.* Il fut suivi par des penseurs de l'importance de Vasquez, de Valencia, de Maldonat, de Stapleton, et par la plupart des molinistes. Pour ces théologiens, on peut dire que l'ordre réel conditionne la grâce et la gloire : ils s'appuient sur ce que, dans le domaine des faits, si l'on se place au point de vue de l'homme, les actes méritoires sont chronologiquement antérieurs à l'obtention de la récompense.

2. Tel ne fut pas le point de vue de Bellarmin, de Suarez et de quelques autres : considérant, non pas l'ordre réel, mais l'ordre intentionel, remarquant que, pour Dieu, le choix et l'emploi des moyens suit logiquement la fixation de la fin, ils distinguèrent entre la prédestination à la gloire et la réprobation, et soutinrent que la première se fait *ante prævisa merita ut absolute futura*, quoique *post prævisa merita conditionate futura.*

Dans son enseignement de Louvain, Bellarmin avait enseigné la doctrine de la prédestination universelle à la gloire, gratuite et logiquement antérieure à la prévision des mérites : *Deus antecedente voluntate gratis omnes homines et angelos prædestinavit ad gloriam.* Le Bachelet, *Auctarium*, p. 38-40. Dans un mémoire écrit probablement en 1599 sur l'affaire de Lessius, tout en défendant l'orthodoxie de son disciple, il déclare ne pas admettre son opinion. Il s'y oppose encore, et cette fois très vivement, dans un mémoire adressé au général de la Compagnie après la publication, en 1610, du *De gratia efficaci* de Lessius. Il se rallie, dit-il, à la pensée de saint Augustin sur laquelle le doute n'est pas possible, et fait ressortir l'intérêt qu'il y a pour la Compagnie à s'y tenir pour demeurer d'accord avec les dominicains, les franciscains et les augustiniens. *Op. cit.*, doc. XV, p. 186-187. Sa pensée se trouve largement exposée dans le *De gratia et libero arbitrio*, l. II., c. IX-XV, où il soutient les thèses suivantes : *Prædestinationis divinæ nulla ratio ex parte nostra assignari potest.* — *Prædestinationis nullam esse causam in nobis.* Il s'est rencontré ici avec Suarez, *De divina prædestinatione*, l. I, c. VIII, etc. Pour le *doctor eximius*, toute la prédestination est antérieure à la prévision du péché originel : elle est, dans son ensemble, un acte de volonté. L. Mahieu, *François Suarez*, p. 445-446. Cette *prédestination ante prævisa merita*, qui rapprochait un peu les molinistes des thomistes, a trouvé peu d'adeptes parmi eux : de Lugo, Ruiz, Ramirez, Antoine et quelques autres.

5° *La prédéfinition des bonnes œuvres.* — La prédéfinition est à peu près, aux bonnes œuvres, ce que la prédestination est à la gloire. Dieu veut que tels et tels actes bons soient librement posés, et il octroie aux hommes les grâces par lesquelles ils y arriveront certainement. C'est ce qu'on appelle la prédéfinition des bonnes œuvres. Mais comment Dieu veut-il ces actes et ces grâces? Est-ce d'une volonté indirecte, implicite, médiate? La prédéfinition est alors virtuelle. Est-ce directement et immédiatement? Elle est alors formelle.

1. Molina, p. 583, 587, n'admettait qu'une prédéfinition virtuelle. C'est aussi l'avis de Grégoire de Valencia, *In I^um^*, dist. I, q. XXII, § 3; q. XXIII, § 4; de

Vasquez, *In Ium*, dist. LXXXIX, c. x; dist. XCIX, c. III et VII; et de divers autres.

2. Bellarmin, par contre, soutient que « Dieu a voulu directement tout ce qui arrive, en dehors du péché ». Le Bachelet, *Auctarium*, p. 20. Suarez, *Opusc.*, *De concursu et effic. auxilio Dei*, l. IX, c. XVII, édit. Vivès, t. XI, p. 249 sq., admet aussi cette prédéfinition formelle. Il est suivi par Silvestre Maurus, Tanner, Viva, etc.

6° *L'efficacité de la grâce actuelle.* — D'où provient l'efficacité de la grâce? Les thomistes répondent : de ce que la grâce porte physiquement le libre arbitre à vouloir ou à consentir. Molina répond au contraire : de ce que le libre arbitre coopère avec la grâce suffisante. Nous avons vu les explications dont il a entouré cette affirmation.

Les censeurs de la *Concordia*, dès le principe, ont relevé comme pélagienne cette proposition : *Divisio auxilii in efficax et inefficax, ab effectu et arbitrii libertate pendet.* Bellarmin, croyant y reconnaître l'opinion d'anciens scolastiques, tels que Henri de Gand, Thomas de Strasbourg, Biel, refuse de souscrire à cette condamnation; il rejette cependant cette sorte de dépendance de la grâce par rapport au libre arbitre, avec autant de décision que la prédétermination physique, parce que, si la seconde supprime la grâce suffisante, l'autre supprime la grâce efficace. Bellarmin reprend en conséquence une opinion déjà enseignée à Louvain par Ruard Tapper, et qu'il appelle *quasi media.* « La grâce efficace, dit-il, détermine la volonté, non pas physiquement, mais moralement, en agissant sur elle par voie de persuasion, d'inspirations intérieures, de menace, etc. de telle sorte que l'effet suive infailliblement, quoique non nécessairement. Quand Dieu veut qu'un homme se convertisse, il le sollicite de la façon qu'il sait lui convenir pour que l'appel ne soit pas rejeté : *Ita ei loquitur, ut videt ei congruere, ut vocationem non respuat.* » *De nov. controv.*, dans Le Bachelet, *Auctarium*, doc. v, p. 103. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. XII.

Suarez explique de la même manière l'efficacité de la grâce : pour lui aussi, est efficace la grâce qui est congrue; et le général Aquaviva fit de ce congruisme, la doctrine officielle de la Compagnie de Jésus. Son décret du 14 décembre 1613 a été cité et sa portée a été établie à l'art. JÉSUITES, col. 1032-1035.

Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 2, § 3, éd. Lequette, Arras, 1868, t. III, p. 133-135, et beaucoup d'autres thomistes ont voulu voir dans le congruisme une mitigation du molinisme. Le P. de Régnon, S. J., *Bañes et Molina*, p. 154, parlant du congruisme, le qualifie de « système mitoyen, qui n'est, si j'ose dire, qu'un procédé de conciliation entre deux systèmes inconciliables ». Ils sont encouragés dans cette voie par Bellarmin, comme nous l'avons vu.

Molina, cependant, n'avait-il pas enseigné qu'en dernière analyse la cause de l'efficacité de la grâce est la miséricorde de Dieu qui octroie précisément, au libre arbitre, une grâce dont il a prévu, par sa science moyenne, qu'elle serait infailliblement efficace? Ce qu'on a appelé parfois le « pur molinisme », par opposition au congruisme, n'a donc jamais été professé par Molina; et l'on peut soutenir que le congruisme n'est en réalité qu'une modalité du molinisme. (Voir art. CONGRUISME.)

7° *Le pouvoir des habitus surnaturels.* — D'après Molina et Bellarmin, les vertus surnaturelles jouent dans l'âme le rôle de grâce actuelle : elles l'excitent et la meuvent à l'acte salutaire, de sorte que, chez qui les possède, la grâce actuelle devient superflue, pour les actes qui correspondent à ces vertus. Ce pouvoir n'est pas admis par beaucoup de molinistes. Le P. Chr. Pesch, par exemple, dans ses *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, *De gratia*, 4e éd., Fribourg-en-B., 1916, p. 65-69, affirme la nécessité de la grâce actuelle pour n'importe quel acte salutaire.

On pourrait relever bien d'autres abandons partiels de Molina chez les théologiens molinistes. Signalons seulement ceux du P. Billot, S. J., qui, dans son *De gratia Christi et libero hominis arbitrio*, Rome, 1908, fait de la grâce actuelle excitante une motion incomplète, une sorte de vertu passagère, qui peut être rangée dans la catégorie de la qualité, comme le point peut l'être dans celle de la quantité. Les théologiens de la Compagnie jouissent d'une grande liberté d'opinions : le critérium de leur fidélité à la doctrine de leur ordre étant, en matière de grâce et de liberté, au dire du P. Pesch, le rejet de la prédétermination physique, *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 1909, p. 92.

VI. LA DÉFENSE DU MOLINISME DU XVIIe SIÈCLE A NOS JOURS. — I. Renaissance des controverses sur la science moyenne. II. Les jansénistes contre les molinistes (col. 2172). III. Multiples incidents qui s'en suivent (col. 2173). IV. Les « Histoires des Congrégations *De auxiliis* » (col. 2176). V. La bulle *Unigenitus* et ses suites (col. 2177). VI. L'anti-molinisme de Billuart (col. 2179). VII. Les controverces récentes (col. 2179).

I. RENAISSANCE DES CONTROVERSES SUR LA SCIENCE MOYENNE. — La défense portée par Paul V en 1611 ne fut guère observée. Si elle arrêta, semble-t-il, la publication du *De divinis præmotionibus seu de efficacia divinæ causalitatis* de Gaspard Ram, dont la première partie parut à Huesca en 1611, elle n'empêcha pas Diégo Alvarez de poursuivre la série de ses ouvrages. De l'archevêché de Trani, qu'il avait reçu le 19 mars 1616, l'adversaire de Molina livra successivement au public des *Disputationes theologicæ in Iam-IIæ S. Thomæ*, Trani, 1617, Louvain, 1622; une *Summa de auxiliis divinæ gratiæ*, Trani, 1622, qui résumait son ouvrage de 1610; cinq livres de *Responsiones ad objectiones*, Trani et Louvain, 1622, où il défendait la grâce efficace; enfin un *De origine pelagianæ hæresis et ejus progressu et damnatione per plures SS. pontifices*, Trani, 1629, Douai, 1635.

De leur côté, les jésuites publièrent des Commentaires et discussions de Pierre Arrubal, *Commentariorum ac disputationum in Iam partem divi Thomæ*, Madrid, 1619, 1622, t. II, Cologne, 1630; et le *De perfectionibus moribusque divinis* de Lessius, Anvers, 1620. Mais ces ouvrages, modérés de ton, ne provoquèrent pas grand émoi.

C'est en 1630 que renaît brusquement la controverse, du fait de deux théologiens étrangers, aussi bien à l'ordre de saint Dominique qu'à la Compagnie de Jésus. Le carme Antoine de la Mère de Dieu, dans son *Cursus theologicus* de Salamanque, et l'oratorien français Guillaume Gibieuf, dans son *De libertate Dei et creaturæ*, affirmèrent en même temps que la science moyenne avait été condamnée à Rome, sous Clément VIII et Paul V, par une trentaine de juges. Ils furent appuyés, en 1635, par les dominicains de Douai, éditeurs du *De origine pelagianæ hæresis* d'Alvarez, et en 1637 par Jean de Saint Thomas, qui, après avoir invoqué le témoignage du canoniste Peña et fait état du silence des jésuites, écrivit dans son Commentaire sur la *Somme*, Ia pars, disp. XX, q. XIV, a. 6 : *factum est et ita factum tenet.* Les jésuites ripostèrent, Théophile Raynaud en tête; et ce fut, selon l'expression de Serry, « une lutte aveugle », faute de pouvoir se reporter aux actes des congrégations (Serry, préface, p. IV-V).

II. LES JANSÉNISTES CONTRE LE MOLINISME. — Il s'agissait là d'un point d'histoire; mais déjà, sur le fond même de la controverse, le molinisme voyait surgir devant lui un nouvel adversaire, le jansénisme.

Jansénius († 1638), avait vécu à Louvain dans

l'atmosphère anti-moliniste entretenue par Janson, disciple de Baïus; il s'était plongé avec son ami Duvergier de Hauranne dans l'étude de saint Augustin; il avait approuvé diverses conclusions du synode de Dordrecht contre Arminius, d'après lequel la prédestination suit la prévision des mérites, la grâce suffisante est accordée à tous, et la grâce efficace n'est pas irrésistible. Art. JANSÉNISME, col. 319-322. Son *Augustinus* (1641) devait se ressentir de tout cela. Sans doute, l'évêque d'Ypres s'en prend en général aux « scolastiques », aux « clabaudeurs de l'École », comme il les appelle ailleurs, qui ont voulu, dit-il, concilier Aristote et saint Paul, la philosophie humaine et la révélation; mais c'est aux « nouveaux théologiens » surtout qu'il en veut : à Molina, à Lessius, à Bellarmin, à Suarez, à Vasquez, qu'il attaque à chaque instant. Il leur reproche de s'être écartés de la tradition et de prétendre, au surplus, reproduire la pensée de saint Augustin; de proclamer la volonté salvifique universelle; de soutenir un impossible congruisme, alors que toute pensée bonne est nécessairement une grâce de Dieu qui imprègne la volonté et la fait agir; de minimiser le rôle de la grâce, etc. Il consacre enfin un appendice spécial de son livre à un parallèle entre les erreurs des « Marseillais » et la doctrine de ces « théologiens modernes »; et conclut qu'il n'y a aucune différence essentielle entre le molinisme et le semi-pélagianisme, en particulier au sujet de l'universalité de la grâce suffisante, de l'identité intrinsèque de la grâce suffisante et de la grâce efficace, de la prédestination *post prævisa merita*.

Jansénius, il est vrai, n'admet pas la prémotion physique; mais il déclare que les thomistes ont mieux saisi la pensée de saint Augustin que les molinistes et que, du moins, ils sont d'accord avec lui sur la puissance de la grâce. T. III, l. VIII, c. II et III.

Ses disciples qui, avec Arnauld, Saint-Cyran, Quesnel, Pascal, font profession de défendre la vérité catholique contre deux erreurs contraires : le protestantisme et le molinisme, se sont volontiers présentés aux thomistes comme des alliés contre un adversaire commun. On conçoit dès lors que des thomistes se soient rangés à leurs côtés, sans prendre garde que leurs formules captieuses impliquaient la négation de la liberté; et que des molinistes aient voulu plus tard faire rejaillir sur tous leurs adversaires la condamnation des jansénistes. A la faveur de ces équivoques les incidents se multiplieront. Il suffira d'en signaler ici quelques-uns.

III. MULTIPLES INCIDENTS QUI S'ENSUIVENT. — 1° *A Louvain les thèses des jésuites contre l'Augustinus.* — Les premiers, les jésuites, tout en se défendant euxmêmes, attaquèrent l'*Augustinus*, dans les six thèses qui furent soutenues à leur collège de Louvain, le 22 mars 1641. Ce fut le signal d'une polémique, au cours de laquelle Urbain VIII promulgua la bulle *In eminenti* (6 mars 1642) portant condamnation de l'*Augustinus* et des thèses des jésuites, en vertu de la défense de publier des écrits sur la grâce sans l'autorisation de l'Inquisition. Voir art. JANSÉNISME, col. 450-454.

2° *A Toulouse, la querelle du P. Réginald, O. P., et du P. Annat, S. J.* — Brusquement un libelle anonyme daté de Venise, 1607, fut mis en circulation contre les jésuites. Il était intitulé : *Quæstionem theologicam, historicam et juris pontificii.* En réalité, il avait été imprimé à Toulouse en 1644, et l'auteur, le P. Réginald, O. P., l'avait antidaté pour échapper aux sanctions prévues par Paul V et Urbain VIII. Le P. Annat, S. J., professeur à Toulouse, répliqua dans sa *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa*, Toulouse, 1645. Censuré par la faculté de théologie de cette ville, il se justifia dans *Solutio quæstionis theologicæ, historicæ et juris pontificii, quæ fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam*, 1645; et ici encore, les écrits pour et contre se multiplièrent. Le Parlement de Toulouse fut mêlé à l'affaire et le procès fut arrêté par l'Assemblée du clergé. Gerberon, *Hist. du jansénisme*, t. I, p. 206-210.

3° *A Paris, les PP. Sirmond et Dechamps, S. J., et Libert Fromond.* — En même temps, le *De libero arbitrio* du P. Petau, Paris, 1643, et le *Prædestinatus* du P. Sirmond s'attiraient d'amères répliques de la part de Libert Fromond : *Chrysippus seu de libero arbitrio epistola circularis ad philosophos peripateticos*, in-8°, 1644 (anonyme), et de Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran : *Censure d'un livre que le P. Sirmond a fait imprimer sur un vieil manuscrit et qu'il a intitulé : Prædestinatus*, in-8°, 1644. — Petau avait exhumé une censure de la faculté de Paris (27 juin 1560), le P. Étienne Dechamps, S. J., appuya sur elle les thèses sur le libre arbitre qu'il soutint au Collège de Clermont, à Paris, le 4 janvier 1644, et lui donna la plus large diffusion dans sa *Defensio censuræ sacræ facultatis Parisiensis... seu disputatio theologica de libero arbitrio*, in-8°, Paris, 1645 (sous le pseudonyme d'Antoine Richard); d'où une polémique avec Libert Fromond, l'un des éditeurs de l'*Augustinus*, qui, dans sa *Theriaca adversus Dion. Petavii et Antoni Ricardi libros de libero arbitrio*, Paris, 1648, affirma avoir vu « une bulle proscrivant 50 propositions de Molina et suffisant, si elle était publiée, pour dirimer toute la controverse en faveur de saint Augustin et de saint Thomas ».

4° *A Rome, le mémoire janséniste de 1652 et la bulle* CUM OCCASIONE (1653). — Quand les « cinq propositions » de Nicolas Cornet résumant l'*Augustinus* eurent été dénoncées à Rome par l'Assemblée du clergé (mai 1650), les jansénistes cherchèrent plus que jamais à gagner les faveurs ou l'indulgence des thomistes, en s'attaquant ouvertement à Molina.

C'est alors que parurent des ouvrages comme ceux du docteur de Navarre, Noël de La Lane : *De la grâce victorieuse de Jésus-Christ; ou Molina et ses disciples convaincus de l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens, selon les actes de la congrégation De auxiliis*, in-4°, Paris, 1651; ou de l'abbé de Bourzéis, *Saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina*, in-4°, Paris, 1652. A en croire un mémoire présenté au pape en février 1652, par leurs délégués à la commission pontificale, les jansénistes ne combattaient que « la grâce suffisante, versatile et soumise au libre arbitre, telle que l'a défendue Molina » et ne se faisaient les défenseurs que de la grâce efficace. Les consulteurs dominicains et le P. Réginald lui-même se laissèrent prendre à ces déclarations, et s'efforcèrent d'empêcher la condamnation. Schneemann, p. 337-338.

La bulle *Cum occasione*, par laquelle, le 31 mai 1653, le pape qualifiait chacune des cinq propositions, n'arrêta pas la tentative de diversion. On reparlait sans cesse de soi-disant actes des congrégations *De auxiliis* relatés par François Peña, alors doyen de la Rote, ou par Thomas de Lemos, et du prétendu autographe de Paul V condamnant Molina. Innocent X déclara, par décret du 23 avril 1654, qu'à ces actes et à la soi-disant constitution de Paul V il ne fallait ajouter aucune foi, *nullam omnino esse fidem adhibendam*. Il défendait en conséquence de les alléguer et ordonnait d'observer, sur la question *De auxiliis divinæ gratiæ*, les décrets de Paul V et d'Urbain VIII ses prédécesseurs. L. de Meyer, préface, p. LII. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 921. D'autre part, l'issue des conférences engagées à Comminges (1663) entre le P. Ferrier, S. J., et des jansénistes comme Arnauld, La Lane, Martin de Barcos, fit apparaître en vive lumière la distance qui séparait le jansé-

nisme du thomisme. Art. JANSÉNISME, col. 511-514.

Les meilleurs défenseurs du molinisme à cette époque furent G. de Henao, dans sa *Scientia media historice propugnata*, Lyon, 1655, et Salamanque, 1665, puis dans sa *Scientia media theologice defensa*, Ire partie, Lyon, 1674, IIe partie, Lyon, 1676; et Thyrse Gonzalez, *Selectarum disp. I, De scientia media...*, Salamanque, 1680.

5° *A Reims, l'ordonnance de Le Tellier* (1697). — Dans l'énorme production littéraire qui touche au molinisme pendant le dernier quart du XVIIe siècle, il faut faire une place à part, en raison de son retentissement, à une ordonnance de l'archevêque de Reims, Charles-Maurice Le Tellier, le 15 juillet 1697.

Un jésuite de cette ville, Gabriel Thirioux, avait soutenu publiquement, le 5 décembre 1696, des thèses en faveur de Molina. Texte dans Serry, App., col. 360-364. Il avait affirmé que sa doctrine, qui explique par la science moyenne l'accord de la liberté humaine et de la grâce divine « est également éloignée des erreurs de Calvin et des autres sectaires de ce temps que de l'opinion des pélagiens », puis il avait conclu, sur un ton de triomphe, citant un obscur Maurolicus, que, combattue par tant d'adversaires de toute sorte, discutée avec tant de soin devant les papes, elle avait été trouvée, après tant d'épreuves, « plus pure que l'or au sortir du creuset ». Un autre jésuite avait montré, le 17 du même mois, devant le même public, l'accord de la doctrine de Molina avec saint Augustin. Ce fut l'occasion de l'*Ordonnance en forme d'instruction, pour la faculté de théologie de Reims*, que publia l'archevêque le 15 juillet. Texte traduit en latin dans Serry, Append., col. 319-348.

Le Tellier s'élève vivement contre l'argumentation qui consiste à conclure du silence de Paul V, « qui trouva à propos de surseoir au jugement qu'il avait projeté de rendre », que ce pape a approuvé absolument la *Concordia* de Molina; il ne veut pas qu'on expose le Saint-Siège « aux calomnies des protestants qui l'accusent mal à propos d'avoir abandonné l'ancienne doctrine de saint Augustin sur la grâce, pour embrasser les nouvelles doctrines de Molina », et « qu'on donne de si grands éloges à une doctrine qui, dès son origine, a été regardée tout au moins comme suspecte ». Il condamne en conséquence, comme « fausse, téméraire, scandaleuse, captieuse et induisante en erreur », la proposition de Thirioux dont nous avons indiqué plus haut le sens. Sans vouloir taxer le molinisme de semipélagianisme, il s'efforce, dans toute son ordonnance, de détourner les maîtres de sa Faculté des « vaines inventions des théologiens », c'est-à-dire de Molina, de Lessius et de leurs adeptes, et il leur recommande de chercher la lumière sur les vérités de la foi, dans l'humble méditation de l'Écriture, l'étude attentive de la tradition et la pureté de la conscience.

Les molinistes répliquèrent par une remontrance intitulée : *Monitio supplex Illustrissimo Remensium archiepiscopo facta, super decreto edito die 15 julii 1697, occasione duarum thesium theologicarum, in collegio societatis Jesu ejusdem urbis habitarum, diebus 5 et 7 decembris 1696.* L'archevêque riposta par une requête au Parlement contre les jésuites. Bossuet présenta l'ordonnance au roi le 6 octobre; et nous savons par sa correspondance qu'il l'approuvait. *Journal des savants*, 18 nov. 1697, p. 433-439; d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, 1739, t. IV, p. 91-103; Urbain et Lévesque, *Correspondance de Bossuet*, t. VIII, p. 416 et 427. Les jésuites demandèrent grâce et en furent quittes pour faire amende honorable. Texte dans Serry, préf., p. IX.

6° *A Rouen, les PP. Noël Alexandre et Serry, O. P. et le P. Daniel, S. J.* — A Rouen, l'archevêque Jacques Nicolas Colbert avait recommandé à son clergé, dans sa lettre pastorale de 1696, la lecture de la *Théologie* du P. Noël Alexandre, O. P. Ce fut le point de départ d'attaques contre la doctrine morale du dominicain, qui finirent par l'exil de leur auteur, le P. Buffier, S. J. Voir art. ALEXANDRE, col. 771. Le P. Gabriel Daniel, S. J., qui avait déjà pris à partie le dominicain dans ses *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres au provincial*, Cologne, 1694, adressa alors au P. Alexandre une série de dix lettres publiques, dont les cinq dernières concernaient la grâce. Sous la forme d'un parallèle entre la doctrine des jésuites et celle des dominicains, il combattait la grâce efficace par elle-même, comme supprimant la liberté et favorisant le jansénisme; les décrets prédéterminants, comme entraînant la nécessité et faisant de Dieu l'auteur du péché. Il défendait par contre la science moyenne, disant que saint Augustin l'avait approuvée. *Lettres théologiques au R. P. Alexandre, où se fait le parallèle de la doctrine des thomistes avec celle des jésuites sur la morale et la grâce*, Rouen, 1697.

Le P. Alexandre répondit par six lettres, dont les trois dernières se rapportent à la grâce. Il s'efforçait de démontrer que le molinisme s'accorde avec le semipélagianisme; que la doctrine thomiste est approuvée par l'Église, tandis que celle des jésuites est nouvelle, dangereuse et condamnée par la faculté de Louvain; que Molina a été condamné par les congrégations *De auxiliis*. *Lettres d'un théologien aux RR. PP. jésuites pour servir de réponse aux lettres adressées au P. Alexandre*, 1697.

Les deux lutteurs furent mandés par le chancelier de France, qui, après les avoir entendus séparément, leur imposa silence au nom du roi. De ce fait, la dernière lettre du P. Daniel resta sans réponse. Mais l'année suivante, le jésuite fit réimprimer à Lyon ses lettres et celles de son correspondant, avec une préface où il s'attribuait la victoire. Le P. Alexandre publia alors un *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus-Christ*, Delft, 1698.

Quelques années plus tard, à l'occasion d'un livre intitulé : *La véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce*, paru à Liége en 1702, sous le pseudonyme de Louis Marais, un élève du P. Alexandre, le P. Hyacinthe Serry, O. P., déclara tout net que les plus violentes expressions de Marais étaient empruntées aux ouvrages des jésuites. Ce fut, pour le P. Daniel, l'occasion de défendre de nouveau la Compagnie et de s'expliquer sur la manière dont il faut entendre les textes des Pères. Lettres au P. Cloche, général des dominicains, et au P. Serry, 1705 et 1706; et *Traité théologique touchant l'efficacité de la grâce, où l'on examine ce qui est de foy sur ce sujet et ce qui n'en est pas; ce qui est de saint Augustin et ce qui n'en est pas*, Paris, 1705.

IV. LES « HISTOIRES DES CONGRÉGATIONS *DE AUXILIIS* ». — L'argument que l'on tirait depuis longtemps, contre le molinisme, des mémoires inédits de Thomas de Lemos et de Peña, doyen de la Rote, avait perdu beaucoup de son efficacité, depuis le décret d'Innocent X dont il a été parlé plus haut, col. 2174.

Il fut repris soudain, avec une force nouvelle, par la publication de l'*Historia congregationum de auxiliis auctore Augustino Le Blanc, S. Th. Doctore*, Louvain, 1699. L'auteur, le P. Hyacinthe Serry, O. P., avait lentement élaboré cette histoire à Rome, en s'appuyant surtout sur les actes ou mémoires de Coronel, secrétaire de la Congrégation, de François Peña et de Thomas de Lemos; et l'on apprit plus tard que Quesnel n'était pas resté étranger à cette publication. L. de Meyer, préf., p. III sq.; Schneemann, p. 340-345. L'ouvrage, dédié à saint Augustin, s'ouvrait par une gravure qui en résume l'esprit : Jésus disant à ses disciples : *Sine me nihil potestis facere*. Un bénédictin,

Théodore de Viaixnes, compléta l'offensive par un autre in-folio : *Acta omnia congregationum ac disputationum quæ, coram SS. Clemente VIII et Paulo V summis pontificibus, sunt celebratæ in causa et controversia illa magna de auxiliis divinæ gratiæ, quas disputationes ego F. Thomas de Lemos eadem gratia adjutus sustinui contra plures ex societate*, Louvain, 1707. La gravure de tête montre Paul V renvoyant les parties en disant *Pax vobis;* mais derrière lui on voit, toute préparée, la *Bulla Pauli quinti contra Molinam*, sous laquelle se lit la décision : *reseratur ad tempus.*

Les jésuites répondirent à la fois à cette double attaque, par un ouvrage publié à Anvers en 1705 : *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V, libri sex, quibus demonstrantur ac refelluntur errores et imposturæ innumeræ quæ in Historia Congregationum de auxiliis edita sub nomine Augustini le Blanc notatæ sunt; et refutantur Acta omnia earumdem Congregationum, quæ sub nomine Fr. Thomæ de Lemos prodierunt. Auctore Theodoro Eleutherio theologo.* Le point de vue de l'auteur ressort, ici aussi, de la gravure initiale. On y voit rassemblé le concile de Trente, au-dessus duquel plane le Saint-Esprit, qui exerce son influence *pro gratia et libero arbitrio;* des condamnations émanées de lui frappent, à droite et à gauche, Pélage et Calvin : *Si quis dixerit hominem absque gratia posse justificari, anathema sit. — Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum non posse dissentire, a. s.*

Dans une nouvelle édition de son *Historia*, donnée à Anvers en 1709, Le Blanc, signant cette fois de son vrai nom Jacques-Hyacinthe Serry, docteur de Sorbonne et premier théologien de l'Académie de Padoue, ajouta, outre des compléments divers disséminés dans le texte, un *Liber quintus, superiorum librorum apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento pseudo-historiam.* Le P. Eleutherius sortit lui aussi de son anonymat, dans ses *Historiæ controversiarum ab objectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatæ libri tres*, Anvers, 1715, qu'il signa Livinus de Meyer. Les deux ouvrages furent réédités à Venise, en 1742.

Pendant tout l'intervalle qui s'était écoulé depuis leur apparition, une foule de livres avait paru sur l'histoire des congrégations *De auxiliis*, présentée soit du point de vue dominicain, soit du point de vue jésuite, sans ajouter rien d'important à ce qu'avaient écrit Serry et de Meyer. Seuls, les actes authentiques des Congrégations eussent pu jeter la pleine lumière sur une foule de points contestés; mais le Saint-Siège s'opposait obstinément, comme il le fait encore, à leur publication. De cette abondante littérature, il y a lieu de signaler les ouvrages de Billuart, en particulier son *Thomisme triomphant*, s. l. n. d., et son *Apologie du thomiste triomphant*, où il justifie aussi, par occasion, l'Histoire des Congrégations *De auxiliis* du P. Serry « contre les chicanes de ses adversaires », Liége, 1731.

V. La bulle « Unigenitus » et ses suites (8 sept. 1713). — L'offensive de Serry contre le molinisme sur le terrain de l'histoire des Congrégations *De auxiliis* ne rallia pas seulement les thomistes. Comme il est facile de le comprendre, ce « coup de massue sur l'hydre molinienne », selon l'expression de Du Vaucel écrivant à Quesnel, le 13 sept. 1698, réjouit au plus haut point les jansénistes. Lettre citée, par L. de Meyer, préf., p. v. Quesnel recommanda chaudement l'*Historia* de Le Blanc, *ibid.*, p. viii-x; et un janséniste de marque, Arnauld lui-même semble-t-il, s'empressa d'en donner au public un résumé en français. *Ibid.*, p. xviii. Les dominicains apprécièrent cet appui. Aussi, quand fut promulguée la bulle *Unigenitus* condamnant comme hérétiques une série de propositions de Quesnel renouvelées de Jansénius, 8 sept. 1713, les jansénistes eux-mêmes cherchèrent-ils, pour se sauver, à lier leur sort au thomisme, en soutenant que la doctrine condamnée était celle de saint Augustin et de saint Thomas.

Les molinistes savaient, par les perquisitions opérées en Belgique, que Quesnel était intervenu indirectement dans la rédaction de l'*Historia* de Serry. L. de Meyer, avec une exagération manifeste, avait osé écrire : « sous le nom d'Augustin Le Blanc, l'*Historia de auxiliis* a deux auteurs, *Geminos auctores habet* », *op. cit.*, p. xi: il n'avait même pas hésité à prononcer le mot de complot ou de conjuration. On voit comment certains furent amenés à unir, dans une même réprobation, le thomisme et le jansénisme.

Il fallut deux interventions de Benoît XIII pour dissiper ces confusions. Par bref du 6 novembre 1724, il invita les dominicains à « mépriser les calomnies » répandues contre leurs opinions sur la grâce efficace par elle-même, *ab intrinseco*, et sur la prédestination gratuite à la gloire sans aucune prévision des mérites : *Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentas sententiis vestris de gratia, præsertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita prædestinatione ad gloriam sine ulla prævisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab sanctis doctoribus Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei summorumque pontificum et conciliorum decretis et Patrum dictis, consonas esse schola vestra commendabili studio gloriatur.* Trois ans plus tard, dans la constitution *Pretiosus*, 26 mai 1727, il défendit de nouveau, sous menace des peines canoniques, toutes attaques méprisantes « contre la doctrine de saint Thomas et son excellente école », en particulier contre sa doctrine de la grâce, comme si elle s'accordait avec les erreurs de Jansénius et de Quesnel condamnées par le Saint-Siège, erreurs *a quibus S. Thomas et vera schola thomistica quam longissime abest et abfuit.*

Ces éloges, à leur tour, devaient être mal interprétés : on en abusa contre le molinisme. Clément XII fut ainsi amené, le 2 octobre 1733, en confirmant les décrets de Clément XI et de Benoît XIII, à ajouter qu'ils n'entendaient nuire en rien aux écoles catholiques qui expliquaient autrement l'efficacité de la grâce : *Mentem tamen eorum prædecessorum nostrorum compertam habentes, nolumus aut per nostras aut per ipsorum laudes thomisticæ scholæ delatas, quas iterato nostro judicio comprobamus et confirmamus, quicquam esse detractum cæteris catholicis scholis, diversa ab eadem in explicanda divinæ gratiæ efficacia sentientibus, quarum etiam erga S. Sedem præclara sunt merita.* Puis, il renouvela les décisions de Paul V, et défendit de taxer de censures ces diverses écoles, jusqu'à ce que le Saint-Siège eût jugé bon de définir quelque chose ou de se prononcer entre elles. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. iii *b*, p. 589 sq.; F. Cavallera, *Thesaurus*, n. 922.

Benoît XIV, écrivant quinze ans plus tard, 1748, à l'Inquisiteur d'Espagne, exposa dans les termes les plus clairs ce qui fut toujours l'attitude du Saint-Siège depuis la fin des Congrégations *De auxiliis* : « Vous savez, lui dit-il, que dans les fameuses questions de la prédestination et de la grâce, et de la manière de concilier la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu, il y a plusieurs opinions dans les écoles. On présente les thomistes comme des destructeurs de la liberté humaine et des sectateurs, non seulement de Jansénius mais de Calvin; mais comme ils répondent parfaitement aux objections qu'on leur fait et que leur opinion n'a jamais été réprouvée par le Siège apostolique, les thomistes s'y tiennent impu-

nément, et il n'est permis à aucun supérieur ecclésiastique, dans l'état de choses actuel, de les en détourner. Les sectateurs de Molina et de Suarez sont proscrits par leurs adversaires, comme s'ils étaient semi-pélagiens; jusqu'ici les pontifes romains n'ont pas porté de jugement sur ce système de Molina, et par suite ils continuent et peuvent continuer de le soutenir. » F. Cavallera, *op. cit.*, n. 923.

VI. L'anti-molinisme de Billuart. — Pendant les discussions soulevées autour de la bulle *Unigenitus*, un polémiste vigoureux autant que vigilant s'était révélé du côté des dominicains, dans la personne de Billuart, alternativement professeur à Douai et à Revin. Il avait publié successivement : *Le thomisme vengé de sa prétendue condamnation par la Constitution* Unigenitus, Bruxelles, 1720; *Examen critique des Réflexions sur le bref de notre S. Père le Pape Benoît XIII du 6 novembre 1724, adressé aux dominicains; Le thomisme triomphant par le bref* Demissas preces *de Benoît XIII ou justification de l'Examen critique...; Apologie du thomisme triomphant contre les neuf lettres anonymes qui ont paru depuis peu*, Liége, 1731. Il avait défendu les P. Massoulié et Contenson, O. P., censurés par la faculté de théologie de Douai; soutenu, contre le chanoine de Cambrai Stievenard, que Fénelon avait confondu à tort les thomistes et les jansénistes; combattu l'*Histoire du Baïanisme* du P. Duchesne, S. J.. Voir les titres de ces écrits à l'art. Billuart. Il se montra l'adversaire le plus redoutable du molinisme, dans sa *Summa S. Thomæ*, 19 vol. in-8°, Li ge, 1746-1751, et sa *Summa Summæ S. Thomæ*, 6 vol., Liége, 1754, qui eurent chacune quatre éditions avant 1789.

Les jésuites ne purent opposer à Billuart un adversaire à sa taille. Jusqu'au milieu du siècle, leurs hommes les plus remarquables, les Hardouin († 1729) et les Petau († 1752) s'occupèrent surtout de théologie positive; puis ce fut la lutte pour l'existence même de l'Ordre, et sa chute progressive. Sterzinger avait publié à Inspruck, en 1728, *Scientia media plene conciliata cum doctrina S. Thomæ Aquinatis*. Les théologiens de Wurzbourg maintiennent encore avec honneur les positions molinistes, dans leur *Theologia dogmatica polemica, scholastica et moralis*, Wurzbourg, 1766-1771; mais déjà la Compagnie a été supprimée au Portugal et en France. Clément XIV l'abolit en 1773, et quelques années plus tard la Révolution interrompt brutalement toute discussion d'écoles.

VII. Les controverses récentes sur le molinisme. — 1° *Billuart « redivivu » et G. Schneemann.* — Le mouvement de retour à la scolastique, qui se dessina vers le milieu du xixe siècle, et alla s'accentuant de plus en plus, ne pouvait manquer de réveiller les anciennes controverses. De multiples réimpressions de Billuart, entreprises à Florence, à Paris, à Rome, à Lyon, à Arras, mettaient à la portée de tous les étudiants en théologie l'argumentation historico-philosophique d'un « thomiste de la vieille école » contre le molinisme. L'auteur, qui était présenté dans l'édition de Mgr Lequette comme ayant hérité à la fois des doctrines et de l'esprit du Docteur angélique (t. I, p. VI), disait expressément que la science moyenne préparait la voie au semi-pélagianisme et que Paul V l'avait condamnée, quoiqu'il ait suspendu momentanément la publication solennelle de la sentence. L'affirmation porta bientôt son fruit. On entendit parler de nouveau de la « grâce versatile » de Molina et on put lire, un peu partout, des critiques plus ou moins réfléchies du molinisme.

Survint la promulgation par Léon XIII, le 4 août 1879, de l'encyclique *Æterni Patris* sur la restauration dans toutes les écoles catholiques de la philosophie chrétienne d'après saint Thomas. Quoique les jésuites se soient toujours réclamés du Docteur angélique et qu'ils n'aient pas peu contribué à le remettre en honneur, on laissait entendre, çà et là, que l'encyclique était dirigée contre eux.

Le P. Schneemann, S. J., dans deux brochures en langue allemande, prit la défense de la Compagnie, puis il publia en latin une histoire des controverses *De auxiliis* qui eut un grand retentissement. *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus enarravit Gerardus Schneemann*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1881. Dans sa partie historique, l'auteur fait le procès de Serry, en s'appuyant surtout sur un manuscrit inédit du P. Poussines († 1686) dont l'autographe est conservé à Toulouse. Il apporte au débat des documents nouveaux desquels il ressort, à l'évidence, que Paul V n'a pas voulu condamner le molinisme. Voir plus haut, col. 2164. Dans sa partie doctrinale, il entreprend de montrer que les théologiens de la Compagnie sont d'accord avec saint Thomas et l'ancienne école thomiste, et même avec saint Augustin, mieux que Bañez et ses partisans.

Schneemann rencontra dans le P. Dummermuth, O. P., son principal adversaire : *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886. Il fut défendu par V. Frins, S. J., *S. Thomæ Aquinatis doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata*, Paris, 1893; De San, *De Deo uno*, Louvain, 1894; S. Schiffini, *Tractatus de gratia divina*, Fribourg, 1901, etc.

2° *Th. de Régnon et H. Gayraud.* — D'une plume alerte, le P. Théodore de Régnon, S. J., dans *Bañez et Molina*, in-12, Paris, 1883, engagea la lutte en France. Utilisant largement le P. Schneemann, opposant comme lui Molina à Bañez et non à saint Thomas, il le dépasse en ce qu'il déclare que le congruisme, imposé par Aquaviva et suivi par obéissance pendant deux siècles, peut désormais être abandonné pour un franc retour à Molina. Puis, devant le silence du Tribunal suprême, il fait appel au « sens des fidèles » pour juger de la valeur des systèmes, et invite les thomistes à convenir que, partout ailleurs que dans l'enceinte de leurs écoles : dans la chaire, au confessionnal, dans leur oratoire, ils sont « avec le peuple chrétien tout entier, d'humbles molinistes ». P. 163.

Le P. de Régnon, après *Bañes et Molina*, avait publié dans les *Études religieuses*, t. XLIII, Paris, 1888, p. 371-392, un article intitulé : *Travaux contemporains sur la question du libre arbitre.* Il fut pris à partie dans la revue la *Science catholique* de Lyon, par le P. Gayraud, O. P., qui y publiait plusieurs chapitres de son *Thomisme et molinisme*, 1889. Il répondit, dans la même revue, par l'article *Bannésianisme et molinisme*, qui lui attira une *Réplique au R. P. de Régnon.* Cette polémique donna naissance à deux volumes : *Bannésianisme et molinisme*, du P. de Régnon, Paris, 1890; et *Providence et libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin*, du P. Gayraud, 1892. L'avantage resta au moliniste, en ce sens que son adversaire, « après une nouvelle étude et plus indépendante » de saint Thomas, abandonna la prédétermination physique pour n'admettre plus que la prémotion. Voir art. Gayraud.

3° *L'interprétation de l'encyclique* Æterni Patris. — Léon XIII insistait de plus en plus sur le retour à saint Thomas. La Compagnie de Jésus, dans sa XXIIIe Congrégation générale, tenue en 1883, avait adhéré officiellement aux directions données par l'encyclique *Æterni Patris*, et déclaré une fois de plus que saint Thomas doit être regardé comme son « docteur propre »; mais elle avait invité professeurs et étudiants à se référer, pour l'interprétation de saint Thomas, aux « excellents docteurs de la Compagnie, loués et approuvés dans l'Église ». Voir art., Jésuites, col. 1038. Le pape précisa, par le bref *Gravissime nos*

adressé au général des jésuites, le 30 décembre 1892, que si les grands écrivains de l'Ordre sont « une gloire de famille qu'il faut maintenir et respecter », l'attachement à leurs écrits ne devait pas devenir un obstacle à l'unité de doctrine, qui devait résulter de l'acceptation de saint Thomas comme docteur commun et propre. N'était-ce pas là une invitation discrète à abandonner le molinisme? Les thomistes étaient fort portés à le croire. « On ne peut, écrit le P. Mandonnet, O. P., dans *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, p. 68, simultanément être moliniste et être très préoccupé de se conformer aux indications doctrinales fournies de temps à autre par l'autorité ecclésiastique compétente. » Les jésuites démontrèrent par de bons arguments qu'il n'en était rien. *Ibid.*, col. 1039.

4° *Le P. N. del Prado et les molinistes d'aujourd'hui.* — Ils trouvèrent dans le P. N. del Prado, O. P., leur plus vigoureux adversaire. Le professeur de Fribourg consacra tout un volume de son traité, *De gratia et libero arbitrio*, à l'étude et à la critique de Molina : *Pars tertia, Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta doctrinam Molinæ*, in-8°, Fribourg, Suisse, 1907. On y lit en exergue ces mots de l'encyclique *Æterni Patris : Doctrinam Thomæ Aquinatis studeant magistri in discipulorum animos insinuare, ejusque præ cæteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant.* L'argumentation est simple : l'accord que Molina prétend établir entre la motion divine et la liberté repose sur quatre principes : le concours simultané, l'influx spécial de Dieu, la science moyenne, la prédestination ayant sa raison dans le prédestiné lui-même. Aucun de ces principes n'est conforme à la doctrine de saint Thomas; aucun n'est raisonnablement soutenable. Leur ensemble ne conduit qu'à un accord illusoire fondé sur des absurdités, à une position instable entre le pélagianisme et le calvinisme, sans parler du libéralisme. Bellarmin et Suarez ont bien essayé de rendre le système viable; mais leur congruisme se ramène logiquement au pur molinisme. Quant au bannésianisme, ce n'est qu'une « comédie » inventée par le « chœur des molinistes ». Pas de milieu entre Molina et saint Thomas, entre la science moyenne et la prémotion physique. Il faut choisir. « La prémotion physique est la véritable voie de la philosophie chrétienne, par laquelle nos bonnes œuvres libres sont ramenées à Dieu comme à leur première cause efficiente. C'est la voie de saint Thomas et de saint Augustin. » La science moyenne, elle, est renouvelée d'Origène, des pélagiens, des ariens, d'Ambroise Catharin.

Telle est, dans ses lignes essentielles, la thèse développée par le P. del Prado. Son livre, que le P. R. Garrigou-Lagrange appelle « le meilleur traité thomiste de la grâce paru depuis les grands commentaires du XVIe et du XVIIe siècle », *Dieu, son existence et sa nature*, 2e éd., Paris, 1915, p. 419, n., exprime bien dans l'ensemble, la position des thomistes d'aujourd'hui. Il est, semble-t-il, la somme et l'arsenal où la plupart puisent à la fois leur connaissance du molinisme et leurs arguments contre lui.

Les molinistes, au contraire : Chr. Pesch, Frins, J. Muncunill, J. Van der Mersch, L. Lercher, J. Hontheim, A. Sanda, A. d'Alès, etc., persistent à considérer leur système comme présentant après tout, selon l'expression de Joseph de Maistre, *De l'Église gallicane*, t. I, l. I, c. IX, « le plus heureux effort qui ait été fait pour accorder ensemble, suivant les forces de notre faible intelligence », la liberté humaine et la souveraineté divine. Eux aussi font profession de fidélité à saint Thomas d'Aquin. Certes, ils ne soutiennent pas que leur doctrine ait été enseignée par le docteur angélique; mais ils affirment que le « thomisme » de leurs adversaires ne l'a pas été davantage. Ce « thomisme », disent-ils avec Suarez, n'est en réalité qu'un bannézianisme; et ils estiment que la réponse moliniste au problème de l'accord de la grâce et de la liberté, cadre mieux avec l'ensemble de la pensée de l'ange de l'École, que la réponse de ceux qu'ils appellent les « néo-thomistes ». Ils ne prétendent pas pour cela imposer leur doctrine ou y rallier leurs adversaires par voie de persuasion; ils entendent seulement rester libres de l'enseigner, sans se voir objecter une soi-disant réponse de saint Thomas à une question qu'il ne s'est pas posée.

L'appel à l'autorité étant ainsi écarté, les molinistes défendent pied à pied la valeur philosophique et théologique de leur système. On lui cherche des antécédents; ils l'acceptent volontiers, mais nient qu'on puisse les trouver chez les hérétiques comme tels. On veut les mettre en contradiction avec eux-mêmes, on veut tirer de telles de leurs expressions des conclusions évidemment fausses ou dangereuses pour la foi; ils expliquent qu'on les a mal compris. On veut les acculer à l'absurde; ils esquivent le coup et prennent l'offensive : l'absurde n'est nulle part dans la réalité; s'il ne faut pas introduire le contradiction en Dieu, il ne faut pas l'introduire non plus dans son œuvre; la science moyenne sauvegarde la toute-puissance divine; qu'on prenne garde, avec la prédétermination physique, de supprimer la liberté humaine.

Cette attitude, les molinistes l'ont gardée, jusque dans les controverses les plus récentes, qu'il nous reste à signaler rapidement.

5°. *R. Garrigou-Lagrange et A. d'Alès.* — Le P. A. d'Alès, S. J., est le plus ardent défenseur du molinisme en France, à l'heure actuelle. Depuis plus de dix ans, il ne manque pas une occasion de rompre des lances en sa faveur.

Dans son gros ouvrage sur *Dieu, son existence, sa nature*, Paris, 1915, le P. Garrigou-Lagrange, professeur au Collège angélique à Rome, avait été amené à plusieurs reprises à établir un parallèle entre le thomisme et le molinisme, à propos de la prescience et de la providence, de la motion divine, de la liberté humaine et de la causalité divine universelle, de la grâce suffisante. Ce fut l'occasion d'un échange de vues qui se poursuivit dans les *Recherches de science religieuse* en 1917 : le P. d'Alès écrivit : *Science divine et décrets divins:* le P. Garrigou : *Une nouvelle mise en valeur de la science moyenne*, article qui parut en brochure avec des développements, Rome, 1917; le P. d'Alès, *Autour de Molina.*

L'article *Providence*, paru dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, sous la signature du P. d'Alès, fut le signal d'une seconde polémique avec le P. Garrigou-Lagrange. Elle se déroula d'abord en trois articles de la *Revue thomiste*, en 1924; le P. d'Alès publia ensuite *Prédéterminisme physique* dans les *Recherches de science religieuse*, 1925; puis la controverse passa à la *Revue de philosophie*, où le P. Garrigou donna successivement : *Prédétermination non nécessitante; Détermination et motion intrinsèque*, 1926; *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*, 1927; et le P. d'Alès : *Prédétermination nécessitante; Détermination et motion*, 1926; *Question de mots et question de principe : Dieu déterminant ou déterminé*, 1927.

Sur ces entrefaites, le P. Synave, O. P., intervint dans le débat, en publiant dans la *Revue thomiste*, 1927, une note intitulée : *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante.* Le P. d'Alès répondit par une *Lettre au R. P. Synave*, qui fut discutée par le destinataire dans la même revue : *Saint Thomas d'Aquin et la prédétermination non nécessitante.* La discussion rebondit avec le dilemne : *Dieu déterminant ou déterminé*, du P. Garrigou-Lagrange dans

la *Revue thomiste*, 1928, où l'auteur soutient que la science moyenne compromet les preuves thomistes de l'existence de Dieu. Le P. d'Alès a réuni tous ses articles en un volume intitulé : *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927; il y a ajouté sa réponse au P. Synave, p. 302-304. Les titres qu'on vient de lire indiquent assez l'objet des discussions.

6°. *J. Stufler, R. Schultes et R. Martin.* — Une controverse analogue se déroula principalement en pays de langue allemande. Le signal en fut donné, en 1920, par une étude du P. J. Stufler, S. J., publiée dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, d'Inspruck, et intitulée : *Num S. Thomas prædeterminationem physicam docuerit?* L'auteur y soutient que saint Thomas enseigne la motion divine au bien universel, mais n'admet pas la théorie de la prédétermination physique. Il a trouvé aussitôt des contradicteurs. Le P. Reg. Schultes, O. P., le Dr A. Michelitzch et dom Grégoire van Holtum, O. S. B. lui ont donné la réplique, le premier dans la *Theologische Revue* de Munster, 1921, le second dans le *Literarischer Anzeiger* de Graz, 1921, le troisième dans le *Divus Thomas* de Fribourg, Suisse, 1922.

Le P. Stufler a défendu sa thèse dans un nouvel article de la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1922 : *Der hl. Thomas und die Prädeterminationslehre;* puis dans un volume intitulé : *Divi Thomæ Aquinatis doctrina de Deo operante*, in-8°, Inspruck, 1923. Il avait donné, dans l'intervalle, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1922 : *Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die præmotio physica?* et conclu que Jean de Naples n'a pas défendu non plus la prémotion physique. La réponse du P. Schultes a paru dans *Divus Thomas*, 1923 : *Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die præmotio physica;* et la réplique du P. Stufler dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1923: *Zur Kontroverse über die præmotio physica.* A une nouvelle réponse du *Divus Thomas*, 1924 : *Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe*, le P. Stufler réplique de même dans la *Zeitschrift*, 1925 : *Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas.* Tout dernièrement encore, il fut pris à partie par B. Dörholt : *Der hl. Thomas und P. Stufler*, dans *Divus Thomas*, 1928.

Mais le P. Stufler rencontra aussi des contradicteurs en France. Le P. d'Alès, S. J., ayant critiqué son ouvrage dans un article des *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1925 : *L'opération de Dieu dans la créature*, il répondit dans la même revue, 1926, par une note intitulée : *Quæstiones controversæ circa doctrinam D. Thomæ de operatione Dei in creaturis.*

Dès la fin de 1924, le P. R. Martin, O. P., avait commencé à publier dans la *Revue thomiste* un plaidoyer *Pour saint Thomas et les thomistes et contre le R. P. Stufler, S. J.*, qui parut en un fascicule à Saint-Maximin, en 1926. Il s'attira une réponse dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1926 : *R. P. Martin, O. P. und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten.* La controverse se clôt par *Un dernier mot pour saint Thomas et les thomistes et contre le R. P. Jean Stufler, S. J.*, publié par le P. Martin dans la *Revue thomiste*, 1928.

Ces discussions, selon le titre donné par le P. Stufler à son premier article, ont porté surtout sur la question historique : Saint Thomas a-t-il enseigné la prédétermination physique? Le docte jésuite n'a cherché d'abord qu'à renforcer par sa réponse négative, la thèse traditionnelle de la Compagnie à laquelle il appartient. Il a été amené cependant à étudier sous son aspect positif la pensée de saint Thomas. Sur ce point, il a émis des vues qui lui sont propres et dont le caractère assez fantaisiste a amené les interventions du P. d'Alès et de B. Dörholt.

Conclusions. — En somme, la question du molinisme considérée dans son ensemble comporte plusieurs problèmes bien distincts : la doctrine de Molina et des molinistes est-elle compatible avec la foi? Est-elle compatible avec l'enseignement de saint Thomas et les directions des papes? Est-elle philosophiquement et théologiquement soutenable? Ces questions se compliquent naturellement, dans la discussion, de questions subsidiaires assez intimement liées aux précédentes, concernant le thomisme qui s'est posé en adversaire du molinisme; et les rivalités entre ordres religieux ne contribuent certes pas à donner aux discussions toute la sérénité nécessaire.

1° Que la doctrine de Molina et des molinistes soit compatible avec la foi, cela résulte du fait qu'ayant été dénoncée, combattue, étudiée, discutée pendant de longues années, comme aucune autre doctrine ne l'a jamais été, elle n'a pas été condamnée. Encore que bien des affirmations de Molina aient paru outrées aux molinistes eux-mêmes, et aient été abandonnées par eux, elles ont paru susceptibles d'interprétation orthodoxe; et les papes ont à plusieurs reprises défendu de taxer le molinisme d'hérésie. Son enseignement demeure libre, dans l'Église, et il y a lieu de croire qu'il le demeurera car, comme l'écrivait Joseph de Maistre, *De l'Église gallicane*, t. I, l. I, c. IX : « Tout système publiquement enseigné dans l'Église catholique pendant trois siècles, sans avoir été condamné, ne peut être supposé condamnable. »

2° Malgré les efforts déployés de part et d'autre pour pénétrer la pensée de saint Thomas, il ne semble évidemment démontré, ni qu'il a été adversaire de la prédétermination physique, ni qu'il en a été partisan. Le molinisme demeure donc compatible, jusqu'à plus ample informé, avec l'enseignement du « docteur commun » de l'Église, qui est en même temps le « docteur propre » de la Compagnie de Jésus. C'est ce qui ressort, disons officiellement, des décisions des papes qui tous, depuis Paul V jusqu'à Pie XI, ont reconnu qu'on peut être « fidèle disciple de saint Thomas », tout en suivant « chacun le sentiment qui lui paraît le plus vraisemblable, dans les matières où les avis ne sont pas unanimes parmi les auteurs du meilleur renom dans les écoles catholiques ». Pie XI, encyclique *Studiorum ducem*, 29 juin 1923.

3° Au point de vue philosophico-théologique, le molinisme s'est révélé soutenable, et il est toujours soutenu par de bons esprits. Il ne renferme pas l'absurdité radicale dont on lui fait parfois grief, et qui consisterait à introduire une passivité dans l'Acte pur, en rendant Dieu dépendant de la créature. Tout au plus pourrait-on lui objecter un anthropomorphisme inconscient, qui modèle les pensées, les vouloirs, les activités de Dieu sur le patron un peu court de notre humanité.

D'ailleurs, il ne lève pas non plus toute difficulté et ne se révèle pas vrai. Le mystère demeure, en Dieu et dans l'œuvre de Dieu. Les problèmes relatifs à l'accord de la grâce et de la liberté prennent des aspects divers, selon qu'on les envisage du côté de Dieu ou du côté de la créature. Le premier point de vue plaît davantage aux métaphysiciens; le second a facilement la faveur des psychologues. Mais quelle que soit la solution que ces points de vue permettent d'entrevoir, elle est et restera toujours déficiente par quelque côté. La solution moliniste a, pour des raisons diverses, les préférences de plusieurs. N'eût-elle d'autre effet que de maintenir ses adversaires dans un relativisme souverainement sage en pareille matière, elle ne serait pas entièrement inutile.

Bibliographie. — I. Doctrine. — 1° *Sources.* — Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione ad nonnullos*

primæ partis divi Thomæ articulos, Lisbonne, 1588. — *Appendix ad Concordiam liberi arbitrii*, Lisbonne, 1589. — *Liberi arbitrii cum gratiæ donis... concordia, altera sui parte auctior*, Anvers, 1595; et les autres éditions de ces écrits citées à l'art. Molina.

Il faut consulter aussi les œuvres de Lessius, de Bellarmin, de Suarez pour replacer dans leur cadre les idées de Molina, et faire le départ de ce qui est essentiel et de ce qui est accessoire dans le molinisme de la Compagnie de Jésus. De Lessius, on ne négligera pas la *Responsio ad antapologiam ven. facultatis S. Theologiæ universitatis Lovaniensis*, écrite à Louvain le 17 octobre 1588, et non mentionnée à l'article Lessius. Cette importante réponse, adressée au nonce Frangipani, a été publiée par le P. Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia*, p. 369-462. — Pour Bellarmin, on se rappellera que, depuis l'article publié sur lui, a paru, par les soins de son auteur, l'*Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, qui contient des documents de première valeur pour la connaissance du molinisme, et *Bellarmin avant son cardinalat*, Paris, 1911.

2° *Exposé et discussion.* — Tous les traités de philosophie ou de théologie parlant de la science divine, du concours divin, de la grâce ou de la prédestination, exposent la réponse moliniste à ces questions, pour la défendre ou la critiquer. On en trouvera une longue série en consultant les tables de Hurter, *Nomenclator litterarius*. Nous en indiquons seulement quelques-uns, choisis parmi les plus récents.

1. *Molinistes.* — Card. Franzelin, *De Deo uno secundum naturam*, Rome, 1870; Chr. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, t. ii, *De Deo uno secundum naturam, de Deo trino, secundum personas*, 4e et 5e éd., Fribourg-en-B., 1925; t. v, *De gratia*, 4e éd., 1916, in-8°; L. Lercher, S. J., *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, 2 vol., Inspruck, 1924; J. Muncunill, S. J., *Tractatus de Deo uno et trino*, in-8°, Barcelone, 1918; *Tractatus de gratia Christi*, in-8°, Barcelone, 1927; J. Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, in-8°, 2e édit., Bruges, 1928, avec une abondante bibliographie; J. Hontheim, S. J., *Theodicea, sive theologia naturalis*, Fribourg-en-B., 1926; A. Sanda, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, t. i, Fribourg-en-B., 1916.

2. *Thomistes.* — Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, t. ii, 2e édit., Munster, 1921; A. Wagner, *Doctrina de gratia sufficienti*, in-8e, Graz, 1911; E. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, t. i, *De Deo uno et trino*, 5e éd., in-4°, Paris, 1927; t. ii, *De peccato originali et de gratia*, 5e éd., in-4°, Paris, 1927.

Voir aussi les art. *Molinismus* du *Kirchenlexicon* et de la *Realencyklopädie* et la bibliographie qui les suit; et Jos. Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. A. Degert, t. vi, p. 58-69, 293-308.

II. Histoire. — 1° *Origines.* — Luis G. Alonso Getino, O. P., *Vida y procesos del maestro Fr. Luis de Léon*, Salamanque, 1907; V. D. Carro, O. P., *De Pedro de Soto a Domingo Banez*, dans la *Ciencia tomista*, 1928; W. Hentrich, S. J., *Gregor von Valencia und der Molinismus*, Inspruck, 1898; Ger. Schneemann, S. J. *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881.

2° *Controverses De auxiliis.* — 1. *Sources.* — Il existe des *Actes* manuscrits de ces congrégations dans plusieurs bibliothèques de Rome : à l'Angélique, *Fondo antico*, t. 866 à 873, ceux de Grégoire Nunes Coronel, augustin, l'un des deux secrétaires des congrégations; à la Casanate, outre les précédents, R. I. 15 et suiv., ceux de Thomas de Lemos, O. P. ms. *2447* et *2448;* à la *Civilta cattolica*, ceux du doyen de la Rote, François Peña, qui se trouvent aussi à la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris, ms. *260;* au Vatican, bibl. Barberini, *lat. 962* à *966*, d'autres *Actes* des congrégations. Il est difficile de savoir au juste ce que valent ces documents, Innocent X ayant déclaré qu'aux actes attribués à Lemos, Peña et autres docteurs de ces congrégations, *nullam omnino fidem adhibendam esse*. Le P. Serry les a largement utilisés dans son *Histoire* citée ci-dessous. Seuls, ceux de Lemos ont été publiés, Louvain, 1702: *Acta omnia congregationum ac disputationum quæ coram SS. Clemente VIII et Paulo V sunt celebratæ, in causa et controversiis de auxiliis gratiæ divinæ;* encore ne sait-on s'ils sont bien de lui et si l'imprimé est conforme au manuscrit.

Beaucoup d'*autres documents* se rapportant aux mêmes controverses : mémoires, plaidoyers, etc., existent à Paris; Bibliothèque Sainte-Geneviève, et surtout à Rome : Bibliothèques du Vatican, Angélique, Victor-Emmanuel. Une indication plus détaillée en a été donnée par R. P. de Scorraille, *François Suarez*, appendices ii et iii, t. ii, p. 486-493. Ceux qui émanent de Bellarmin ont été publiés par X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum, Supplément aux œuvres de Bellarmin*, Paris, 1913.

2. Quelques anciennes *histoires* ont pratiquement valeur de sources, à cause du grand nombre de pièces qu'elles reproduisent. L'utilisation, c'est-à-dire la mise en valeur et l'interprétation des faits et des paroles, varient du reste beaucoup, selon que les écrivains sont jésuites ou dominicains.

La plus ancienne, celle dont se servent peut-être trop exclusivement les historiens qui appartiennent à la Compagnie de Jésus, est restée manuscrite : c'est l'*Historia controversiarum quæ inter quosdam e sacro prædicatorum ordine et societatem Jesu agitatæ sunt ab anno 1548 ad 1612, sex libris explicata a Patre Possino ex eadem societate*. L'autographe du P. Poussines († 1686) est conservé à Toulouse, mais il s'en trouve des copies à Paris, Bibl. nat., fonds lat. *9757;* Bruxelles, Bibl. royale, *F. 523*, etc. Cette histoire fut approuvée par le général en 1659, mais non publiée, à cause de la défense portée par le Saint-Office pour tout ouvrage se rapportant à la controverse *De auxiliis*.

Viennent ensuite les volumes publiés par Gabriel de Henao, S. J., *Scientia media historice propugnata*, Lyon, 1655, Salamanque, 1665; Augustin Le Blanc (J. H. Serry, O. P.), *Historiæ congregationum de auxiliis divinæ gratiæ sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V, libri IV*, Louvain, 1700; Théodore Eleutherius (Lievin de Meyer, S. J.), *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis... libri VI*, Anvers, 1705. C'est le volume auquel nous renvoyons sous le nom de L. de Meyer. — Jacques Hyacinthe Serry, O. P., *Historia Congregationum de auxiliis divinæ gratiæ... cui accedit liber quintus apologeticus contra Theod. Eleutherium pseudo-historicum*, Anvers, 1709, édition citée au cours de cet article; Lievin de Meyer, S. J., *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis... ab objectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatæ libri tres*, Bruxelles, 1715.

Des documents nouveaux, d'importance d'ailleurs très inégale, ont été utilisés par le P. Gérard Schneemann, S. J., *Controversiarum de divinæ gratiæ, liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881; par le P. N. Del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio. Pars tertia. Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta doctrinam Molinæ*, Fribourg-en-Suisse, 1907, Appendice; par le P. Raoul de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1912, t. i, l. III : *Suarez et les controverses De auxiliis*.

3. L'histoire de ces controverses a été écrite aussi, plus ou moins longuement et à des points de vue divers, par Thomas de Lemos, O. P., *Panoplia gratiæ*, Liége (Béziers), 1676; Ripalda, S. J., *De ente supernaturali*, éd. Vivès, 1871, t. iv, p. 204-238; Arnauld et Quesnel, *Tradition de l'Église ;* Billuart, *Le thomisme triomphant*, 1725, *Apologie du thomisme triomphant*, Liége, 1731, *Summa S. Thomæ*, Arras, 1867, t. i, p. 209 sq.; Tournely, *Epitome* reproduit dans la *Theologia Wirceburgensis : De gratia*, Paris, 1853, t. iv, p. 424-430. On la trouve résumée dans d'autres traités de la grâce, v. g. Montagne, *De gratia*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. x, col. 283-307; Mazella, Woodstock, 1878, Append., p. 496-502; Chr. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, *De gratia*, 4e éd., Fribourg-en-B., 1916, p. 346-363; dans les historiens des dogmes ou de l'Église, ainsi *Continuation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, par le carme Alex. de S.-Jean, Augsbourg, 1772, p. li-liv; Ranke, *Die römischen Päpste in den vier letzten Iahrhunderten*, Leipzig, 1874; Hergenröther, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte*, Fribourg, 1877; Jos. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. A. Degert, t. vi, Paris, 1904, p. 318-322; Mourret, *Histoire de l'Église*, Paris, t. v; dans des articles des grandes encyclopédies religieuses : *Kirchenlexicon*, Fribourg, 1884, 2e éd., t. iii, art. *Congregatio de auxiliis*, de Morgott, col. 897-920; *Realencyklopädie*, Leipzig, 1903, 3e éd., t. iii, art. *Molina und der Molinismus* de Pelt, p. 256-260.

On consultera aussi avec profit Ant. Astrain, *Historia de la Compania de Jesús de la Asistencia de España*, Madrid, 1913; et J. Brucker, *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son institut et de son histoire (1521-1773)*, Paris, 1919.

4. Sur la défense du molinisme du xviie siècle à nos jours, il n'y a pas d'ouvrage d'ensemble. On trouvera des indications dans ce dictionnaire, aux noms propres que nous avons cités et à l'art. Jansénisme; dans C. de Henao, *Scientia media historice propugnata*, Lyon, 1655; Salamanque 1665; dans Mabille, *Controverses sur le libre arbitre au XVIe et au*

XVIIe siècles, Paris, 1880; dans les thèses de Jean Laporte sur *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, et sur *Saint-Cyran*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922; ou mieux dans le grand ouvrage du même auteur : *Les doctrines de Port-Royal*.

E. Vansteenberghe.

MOLINOS Michel, quiétiste (1628-1696).

I. Vie. — Michel Molinos naquit à Muniessa, gros village au sud de Saragosse, le 29 juin 1628. Ses parents semblent avoir été de condition modeste. Il étudia d'abord à Muniessa, ou aux environs, puis à Valence (1646). Il dut y obtenir le grade de docteur en théologie. En 1663, la province de Valence, clergé, armée, députés, l'envoyait à Rome pour obtenir la béatification du vénérable François-Jérôme Simon, mort un demi-siècle auparavant.

Molinos ne put atteindre le but de sa mission : François Simon n'a jamais été béatifié. Par contre, il entra dans une confrérie espagnole, l'*École du Christ*, en devint bientôt le chef, et acquit dans Rome la renommée d'un directeur incomparable : des femmes du monde, des religieuses, des religieux, des prélats, des cardinaux se mirent sous sa conduite.

En 1675, il publia en espagnol un *Petit traité sur la communion quotidienne*, *Breve tratado de la comunion quotidiana*, et la même année son œuvre principale, la *Guide spirituelle*. Il l'écrivit aussi en espagnol : *Guia espiritual*, puis la traduisit lui-même en italien. Il obtint avec surabondance toutes les approbations d'usage. Le traité se répandit très rapidement. Il fut traduit dans les principales langues de l'Europe. C'est un livre de deux cents pages minuscules, un petit livre, comme la plupart de ceux qui ont eu de l'influence sur l'humanité. L'auteur y substituait la contemplation à la méditation, une contemplation facile, *quiétiste* (voir ci-après : Doctrine).

De bonne heure, la *Guide* provoqua des contradictions. En réponse, Molinos publia ou fit publier les *Lettres écrites à un Espagnol désabusé pour l'amener à l'oraison mentale, et lui donner une méthode pour la pratiquer* (1676). Peu après, il écrivait la *Défense de la contemplation;* mais cette seconde réponse est restée manuscrite. Les critiques continuèrent. Elles vinrent surtout de la Compagnie de Jésus; dès son titre, le livre par excellence de cette congrégation, les *Exercices* de saint Ignace, parle contre la contemplation facile de Molinos. En 1678, le P. Gottardo Bell'huomo publia contre lui *Le prix et l'ordre des oraisons ordinaires et mystiques*. Peu après, Molinos écrivit deux longues lettres au général des jésuites, le P. Oliva. Il s'y montre d'une obséquiosité facile, de manières insinuantes, mais, au fond, d'une obstination douce et invincible. Des mots onctueux, des yeux dans l'azur, un doux entêtement : ce sont bien là les notes caractéristiques de certains mystiques. Oliva resta fort réservé. En 1680, Segneri, le jésuite le plus connu de l'Italie d'alors, publiait contre Molinos *La concorde entre la fatigue et le repos dans l'oraison*.

En sens opposé, des hommes haut placés dans l'Église, des écrivains de talent, se déclaraient pour lui : l'archevêque de Palerme, Jaime Palafax y Cardona, le cardinal Alderano Cybo, secrétaire d'État, et par-dessus tout l'oratorien Pier Matteo Petrucci, évêque d'Iesi.

Vers 1680 la lutte devint d'une extrême acuité. Le 28 novembre 1681, les ouvrages de Bell'huomo et de Segneri furent mis à l'Index. Innocent XI penche vers les jansénistes; il est au plus mal avec les jésuites; Molinos est à l'apogée de la faveur.

En 1682, le vent se mit à tourner. Le 30 janvier, Iñigo Caracciolo, archevêque de Naples, dénonce au pape les méfaits des *quiétistes ;* c'est lui qui employa le mot pour la première fois. Le cardinal Albizzi, l'oratorien François Marchese écrivent dans le même sens. Puis, trois années durant, de 1682 à 1685, tous documents font défaut. Un calme lourd planait, précurseur de l'orage. Molinos aura été étroitement surveillé; tout à coup le 18 juillet 1685, il était mis en prison.

Le principal représentant de Louis XIV à Rome était alors le cardinal César d'Estrées. Dans cet emprisonnement et dans tout ce qui s'ensuivit, quel a été son rôle? On ne sait pas bien; mais certains indices pourraient faire croire que ce rôle a été considérable. Cf. ci-dessus, article Innocent XI, col. 2010-2011. Mabillon, alors à Rome, écrivait dans son journal : « Sur Molinos, les avis sont très partagés. Pourquoi a-t-il été arrêté? On ne croit pas que ce soit à cause de la doctrine de son ouvrage imprimé, mais pour des lettres, ou du moins pour des interprétations fâcheuses que ses adhérents ont faites de sa pensée. Il ne semble pas de si tôt sorti de prison. » (1685-1686) J. Mabillon et M. Germain, *Museum italicum*, t. I, Paris, 1687, p. 72. Dans ces lignes, on sent percer une pointe d'ironie amère. Après deux siècles et demi, c'est encore le jugement le plus plausible que l'on puisse porter sur Molinos.

Innocent XI prévoit qu'il ne pourra sauver Molinos; il veut du moins épargner la prison à Petrucci; le 2 septembre 1686, il le crée cardinal.

Les incarcérations se multiplient. Le procès traîne en longueur. Enfin, au printemps de 1687, après bientôt deux ans de réclusion, Molinos se reconnaît coupable; il désavoue sa doctrine, regrette ses mauvaises mœurs et renonce à présenter sa défense. De ses ouvrages, de ses lettres, de ses aveux et de ceux de ses disciples, on extrait 263 propositions; puis on les condense en 68.

L'abjuration eut lieu dans l'église de la Minerve, le 3 septembre 1687. La foule était immense. Quand arriva Molinos, on se mit à crier : *Al fuoco!* Si le vent avait tourné, on aurait aussi bien dit : *Evviva il Santo!* La lecture de l'accusation et de la sentence dura deux heures; quatre dominicains se relayèrent pour la mener à bonne fin. Molinos est condamné à la prison perpétuelle. Il se lève et lit sa rétractation.

Constamment, il demeura calme, « le visage gai », dit un récit contemporain. [G. Burnet], *Trois lettres touchant l'état présent d'Italie*... Cologne 1688, p. 126. Son attitude ne trahit pas le moindre trouble. Tous les assistants furent frappés de cette contenance tranquille, et sans apparence d'apprêt. Dudon, p. 205-208.

Le soir, entre 8 et 9 heures, on le mena à sa prison. Sur le parcours, des bandes vociféraient : *Al fiume; al fuoco*. Pour la première fois, Molinos pâlit. Mais il se reprit bientôt, et dit à ses gardes : « Il faut les excuser; c'est pour eux un jour de fête. » Arrivé à la porte de sa cellule, il aurait dit au moine qui l'accompagnait : « Adieu, mon Père; nous nous reverrons au jour du jugement; alors, il paraîtra de quel côté est la vérité, du mien ou du vôtre ». [G. Burnet], *Trois lettres*... 1688, p. 128; reproduit avec nuances de traduction dans [Jean Carnaud de la Croze], *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes*, 1688, p. 329, récit protestant, favorable à Molinos.

Le 19 novembre suivant, Innocent XI publia contre Molinos la bulle *Cælestis Pastor;* on y inséra les 68 propositions déjà condamnées le 28 août. Texte de ces propositions dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1221-1288.

Molinos vécut encore plus de neuf ans, toujours en prison. Il y mourait le 28 décembre 1696. Tous s'accordent à dire que ces dernières années et cette mort furent pieuses et exemplaires. D'ailleurs, aucun écho ne nous révèle ce qui, pendant ces neuf années, non plus que dans les deux années de prison préventive, se passa dans cette âme ardente et tourmentée.

Vingt ans durant, Rome avait adulé Molinos; de ces années, nous n'avons de lui aucun chant de triomphe. Du jour de la grande humiliation, du jour de l'abjuration, de ses onze années de prison, nous n'avons aucun cri de détresse, nul sursaut d'indignation. Pourtant, Molinos était un prédicateur, avec le besoin de parler des heures entières; et la *Guide spirituelle* trahit de violentes ardeurs souterraines. Pas un instant, ces ardeurs ne se sont ouvert un cratère. Dans cet homme, tout est mystérieux et angoissant. On en vient presque à se demander si l'explication de ce silence effrayant ne serait pas à chercher dans ce passage de la *Guide :* « Ces âmes heureuses et élevées ne se réjouissent que du mépris, de la solitude, de l'abandon et de l'oubli où on les laisse. Elles vivent si détachées [de tout] qu'elles ont beau recevoir constamment de nombreuses grâces surnaturelles, elles ne s'en émeuvent pas; elles ne s'y complaisent pas plus que si elles ne les avaient jamais reçues. Dans le fond de leur cœur, elles gardent toujours un vif sentiment de leurs bassesses et un grand mépris d'elles-mêmes, toujours humblement tournées vers l'abîme de leur indignité et de leur vileté. Elles gardent cette quiétude, sérénité et égalité d'âme dans les tourments les plus rigoureux et les plus acerbes, aussi bien que dans la gloire et les faveurs extraordinaires. Aucune nouvelle heureuse ne leur apporte de joie, aucun malheur ne leur cause de tristesse. Les tribulations ne sauraient les troubler; Dieu peut leur envoyer des communications intérieures et continues, elles n'en tirent pas non plus vanité, constamment remplies qu'elles sont d'une crainte sainte et filiale, d'une paix, d'une constance et d'une sérénité merveilleuse. » *Guia*, l. III, c. I, n. 7, 8, Barcelone, Biblioteca orientalista, s. a. (1900-1910?) p. 133.

Dans l'adversité comme dans le bonheur Molinos semble avoir vécu sa *Guide*.

II. Doctrine et conduite morale. — La doctrine de Molinos ressort de ses quelques ouvrages, notamment de sa *Guide spirituelle*, et elle en ressort avec une précision suffisante. Mais ses tendances morales et surtout sa conduite privée ressortiraient bien davantage de ses lettres, qui étaient fort nombreuses, de sa direction, des dépositions qui, sur sa direction et sur sa conduite, se firent au cours du procès. Ces correspondances, d'autres papiers saisis lors de son emprisonnement, les dépositions lors du procès, tout cela est enfoui dans les archives du Saint-Office. Et ces papiers sont inaccessibles. Voir, ci-dessus, article Innocent XI, col. 2010; P. Dudon, p. 84, 153, 191. Tant qu'il en sera ainsi, et peut-être ensuite encore, le jugement sur la conduite privée de Molinos restera provisoire.

Comme Molinos le dit dans des observations en tête de sa *Guide*, son but est d'y enseigner une manière facile d'atteindre à la contemplation, à une contemplation *acquise* (*Proemio : advertencia I*). Et cette contemplation sera accompagnée d'un abandon tout passif entre les mains de Dieu, ou ce que l'on croira être les mains de Dieu. Le traité n'a pas de plan logique, mais, ce qui est plus efficace, il a la logique du sentiment. Et le sentiment y revient constamment vers ces deux tendances: tendance à la passivité absolue, tendance à la contemplation de quiétude. « Avant tout, les jésuites insistent sur la lutte contre soi-même, sur le renoncement actif à ses tendances terrestres, corporelles et égoïstes. Avant tout, au contraire, Molinos insiste sur la contemplation de pure foi, et l'anéantissement de soi dans le bon plaisir divin ; comme d'un premier bond, il transporte ses disciples, par delà les étapes de la voie purgative et illuminative, dans les régions de l'union à Dieu. » Dudon, p. 98.

Pour Molinos, le véritable état du chrétien, c'est la contemplation. Cette contemplation sépare les chrétiens en deux catégories très tranchées : les chrétiens imparfaits, et les contemplatifs. Les chrétiens imparfaits auront une vie religieuse active. Les contemplatifs ne feront pas de prières vocales; ils pourront omettre jusqu'aux prières commandées, comme le bréviaire. Ils vivront dans la quiétude : Dieu est en eux et il les mène. Ils le laissent faire, s'attachant à vivre dans un recueillement que rien ne trouble, avec un parfait abandon à la volonté divine, sans efforts pour faire un acte de vertu, former un désir ou une pensée, ni même pour repousser une tentation.

Les contemplatifs s'abandonneront à l'action de Dieu : aussi, pour la communion, ils n'auront à faire ni préparation, ni actions de grâces. Ou, du moins, il leur suffira de « demeurer dans la résignation passive habituelle; cette résignation compense éminemment tous les actes de vertu qui pourraient se faire et se font dans la voie ordinaire. » Bulle *Cælestis Pastor*, 32e prop. condamnée. Molinos a écrit dans sa *Guide* : « La meilleure préparation à la communion, c'est de communier souvent; une communion prépare à l'autre. Toutefois, je veux t'enseigner deux sortes de préparation... La préparation des âmes extérieures est de se confesser, de se séparer des créatures avant la communion, de se tenir en silence, en considérant qui est celui qu'on va recevoir et qui est celui qui le reçoit... La seconde préparation convient aux âmes intérieures et spirituelles; elle consiste à vivre dans une plus grande pureté, un plus grand renoncement à soi-même, un entier détachement, la mortification intérieure et un recueillement continuel. Ceux qui marchent dans cette voie n'ont pas besoin d'une préparation actuelle; leur vie est une préparation continuelle et parfaite. » *Guia*, l. II, c. XIII, n. 98-100, p. 119.

Dans cette prétendue contemplation continuelle, dans ce repos ininterrompu, qui nous envahira? Dieu, ou les forces physiques, les forces de la subconscience? Sans doute, ceux qui, ne fût-ce qu'une fois, ont joui de l'union mystique, nous disent qu'ensuite on ne saurait confondre cette union avec d'autres envahissements. Mais ceux qui n'ont jamais expérimenté cette union, comment sauront-ils si c'est Dieu ou les mille forces de la nature physique qu'ils sentent agir en eux?

Les vues de Molinos sur la contemplation partaient d'une fausse conception de la nature humaine. Cette erreur touchait à la théorie philosophique de l'ontologisme, très en honneur au XVIIe siècle, mais aventureuse et rejetée par l'Église. Et la passivité complète qui devait accompagner cette contemplation touchait à la théorie de la corruption totale de l'homme par la chute originelle, théorie luthérienne et janséniste; plus encore peut-être que l'ontologisme, cette théorie était très répandue au XVIIe siècle, et, elle aussi, elle est mal vue par l'Église.

Voilà l'origine lointaine du quiétisme, les deux grandes influences qui l'ont produit et qui, plus encore peut-être, ont causé son succès. L'origine prochaine du mouvement se trouve chez les *Alumbrados* ou *Illuminés*, qui, du milieu du XVIe siècle à la fin du XVIIe, tinrent une si grande place en Espagne. Où Molinos s'assimila-t-il leurs erreurs? Sans doute à Valence, où il avait pu lire les œuvres de Jean Falconi (1596-1638); elles y furent éditées en 1602. Plus tard, à Rome, il s'inspira beaucoup de Grégoire Lopez (1542-1596). Falconi et Lopez étaient de pieux personnages; toutefois, ils tendaient à une contemplation quiétiste.

Molinos eut aussi des précurseurs en France et en Italie, notamment dans l'Italie du Nord. En Piémont, en Lombardie, en Vénétie, des hommes, des femmes surtout dans de petits cénacles, prêchaient l'oraison

de quiétude, l'abandon des prières vocales, et du culte extérieur. En 1660 et 1664, l'*Alphabet* de Falconi fut traduit en italien. Ces années-là, François Malaval, le laïque aveugle de Marseille (1627-1719) commençait à avoir de l'influence. En 1664, il avait publié sa *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation;* à partir de 1669, l'ouvrage parut plusieurs fois en italien. Enfin, à partir de 1673, l'oratorien Pierre Petrucci (1636-1701) fit paraître plusieurs traités quiétistes : *La Vergine assunta; Meditationi*, etc.; partout, il y enseigne l'oraison de pure foi, où l'intelligence agit au lieu du raisonnement, où se produit l'anéantissement des puissances de l'âme.

Molinos résuma tout ce mouvement et en devint le principal représentant.

Mais ses erreurs étaient subtiles et peu apparentes. Ainsi, il permettait de communier sans se confesser. Mais c'était assez l'usage de la primitive Église et, depuis Pie X, la confession est redevenue d'un usage moins fréquent. De même, nombre de mystiques orthodoxes ont parlé de la contemplation acquise en des termes ressemblant quelque peu aux siens. Voir, par exemple, G. Picard, S. J., *La saisie immédiate de Dieu*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1923, p. 161. L'un des principaux mérites de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse aurait même été d'avoir mis en lumière « l'importance capitale de cet état d'oraison pour la conduite des âmes ». R. P. Théodore-de-Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, Bruges, 1923, p. 74; voir aussi *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1924, p. 185. Et l'idée de la corruption intégrale de l'homme est généralement au fond de la mystique du XVIIe siècle. On s'explique donc mieux la faveur prodigieuse dont vingt ans durant Molinos a pu jouir, dans l'Église entière et notamment au siège même de la doctrine. Ainsi, la déviation venait de son époque autant et plus que de lui-même.

Ces erreurs intellectuelles une fois rétractées, on admettrait donc difficilement qu'elles eussent pu suffire à entraîner les rigueurs dont Molinos et ses partisans continuèrent d'être l'objet. Griefs contre les mœurs de Molinos et des siens, plus encore, relation directe entre leur doctrine et une conduite relâchée, voilà donc quelle dut être la cause capitale de ces rigueurs. A l'endroit de Molinos, ces griefs étaient-ils fondés? Nous l'avons vu : ici, la principale source d'informations, les documents du Saint-Office, nous fait défaut. Puis certains détails laissent perplexe. Lors de son arrestation, son domestique proclame qu'il est digne des autels. Dudon, p. 169. Le cardinal d'Estrées, le grand adversaire de Molinos, dit même plus fortement encore : « Quand on le voulut mener dans le carrosse [pour le conduire en prison], ses valets, après avoir chaussé ses souliers, se jetèrent à terre et lui baisèrent les pieds. » E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 1883, t. v, p. 457.

Plus tard, il est vrai, une domestique déposera contre lui; il semble même que ce soit uniquement le témoignage de cette femme qui pesa contre la conduite personnelle de l'accusé. Dudon, p. 193, 290. Mais, à Rome, pendant le procès, la surexcitation fut extrême; certaines dépositions semblent avoir été obtenues par la torture. Et de cette femme, l'acte d'accusation a conservé des dépositions qui nous semblent étranges, celle-ci, par exemple : *Velle mulierem illam non raro mingentem aspicere*. Dudon, p. 290. En Italie, peut-être plus encore dans l'Italie d'alors, était-il donc si difficile de se procurer des spectacles de ce genre?

Entre cette femme et le docteur, il ne semble pas y avoir eu de relations intimes. Avec toutes les autres libertés que relate l'acte d'accusation, c'est là une réserve hautement invraisemblable. Comment l'expliquer? « Le détail des accusations invite à conjecturer que Molinos était un sensuel plus ou moins anormal. » Dudon, p. 194. Dans le cas de Molinos, tout aura donc été exceptionnel. Ces obscurités et invraisemblances, la faveur persistante du pieux et austère Innocent XI laissent quelque peu songeur.

Pourtant, les aveux ou accusations de cette complice indiquent à tout le moins chez Molinos de graves imprudences. Puis, plusieurs témoins, des lettres, des aveux de Molinos ont mis en lumière sa théorie des *violences diaboliques;* d'après lui, le démon pouvait prendre sur nos membres un empire irrésistible; dès lors, il pouvait se produire dans notre corps des actes extérieurs de colère, de haine, de blasphème, d'irréligion, d'impureté, sans que nous en fussions responsables; notre âme n'y avait aucune part. Pour qui était parvenu à l'état passif, les actes en apparence impudiques n'étaient pas criminels; chez les parfaits, la partie inférieure ne pouvait contaminer la partie supérieure. Acte d'accusation du 3 septembre 1687; dans P. Dudon, p. 275, 277, 279, 280).

Sans doute, cette théorie elle-même a une part de vérité. Depuis plusieurs siècles, tous les théologiens catholiques parlent de ces mouvements spontanés, où la volonté n'a pas de part, et qui ne sont pas coupables. Les anciens augustiniens les regardaient comme des péchés (ci-dessus, article LUTHER, col. 1211). Mais saint Thomas a posé le principe qu'à engager notre responsabilité il n'y avait que l'acte vraiment *humain*, c'est-à-dire l'acte auquel prennent part notre intelligence et notre volonté; depuis lors, l'école dite augustinienne est allée constamment en décroissant.

Etait-ce là le sens de Molinos? Le contraire paraît prouvé; pour lui, la spontanéité inconsciente devait aller très loin, peut-être, jusqu'à l'acte sexuel. Dudon, p. 275. Quand les violences diaboliques se produisaient, il n'y avait qu'à laisser Satan agir en nous; c'était la voie la plus facile et la plus sûre pour atteindre la désappropriation. Voilà ce qui ressort de l'acte d'accusation lu dans l'église de la Minerve. Voilà du reste ce qui, *a priori*, en face de la doctrine de Molinos, paraîtrait déjà fort vraisemblable; ici-bas, l'homme n'est pas fait pour se reposer béatement : *Militia est vita hominis super terram*. S'il s'abandonne à un repos quiétiste, il sera sans force contre lui-même.

Ainsi, grief de tous peut-être le plus grave, les désordres moraux de Molinos et des siens étaient liés à la doctrine du maître : la doctrine quiétiste mène à un manque d'énergie contre soi-même, et finalement à l'indifférence à l'endroit de la morale. Le quiétisme était un chaînon de cette longue suite de mystiques voluptueux qui comprend les Albigeois, les Frères du Libre-Esprit, les Illuminés d'Espagne, et nombre d'autres groupements.

J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?* 1910; Paul Dudon, S. J., *Michel Molinos*, 1921, œuvre passionnée contre Molinos, beaucoup de faits. « Ce travail permettra une étude dogmatique approfondie. » F. Cavallera, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 443.]

J. PAQUIER.

MONACO (**François Marie del**) (1593-1651), naquit à Trapani (Sicile), entra en 1606 dans la congrégation des somasques, enseigna à Vicence et à Padoue, et occupa diverses charges de son ordre, finalement celle de provincial de France; c'est ainsi qu'il vint à Paris en 1644, où la protection de Mazarin, dont il devint le confesseur, lui assura des succès, comme prédicateur à la Cour et à la Ville. Le siège de Reims étant devenu vacant le 8 avril 1651, il y fut nommé par Mazarin, mais mourut avant d'avoir pu l'occuper. Il a laissé outre plusieurs panégyriques : 1° *In actores et spectatores comœdiarum nostri temporis parænesis*, in-4°, Padoue, 1621; 2° *De paupertate evangelica*, in-fol., Rome 1644; 3° *De fidei unitate libri III ad Caro-*

lum Britanniarum regem, in-fol., Paris, 1647, demeuré inachevé; 4° On a publié après sa mort des *Disputationes et commentaria in Aristotelis philosophiam*, in-fol., Paris, 1652.

L. Allatius, *De viris illustribus*, n. 108; Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. I, p. 225; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. IV, col. 1570-1571; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1003.

É. Amann.

MONALDI **Basile**, des ermites de Saint-Augustin, originaire de Sienne (XVIe siècle); prédicateur renommé il devint vicaire général, puis procureur général de l'Ordre, et enfin général; il mourut en 1530. Il a publié à Sienne en 1528 un livre de piété, *Philosophia christiana et studium pænitentis, seu in septem psalmos pænitentiales;* on lui attribue aussi un *Tractatus de duodecim abusionibus sæculi.*

Jöcher, *Gelehrten-Lexikon*, t. III, 1751, p. 608; cf. Jöcher-Rotermund, t. IV, col. 1972.

É. Amann.

1. MONALDUS JUSTINOPOLITANUS, frère mineur (XIIIe siècle). Les problèmes relatifs à son identité ont été bien débrouillés par Sbaralea, *Suplem.*, p. 547, qui a clairement établi que ce personnage était mort dès avant 1285 (alors que Trithème le fait mourir seulement en 1330) qui l'a distingué d'un autre mineur, Monaldus Monaldeschi (ci-dessous) avec lequel il a été parfois confondu. Notre Monaldus tire son surnom de Justinopolis = Capo d'Istria d'où il est peut-être originaire, et où certainement il mourut et fut enterré. Trithème le loue comme un théologien et juriste très érudit, et comme un prédicateur fort populaire. Il avait publié, certainement avant 1274, date du IIe concile de Lyon, une *Summa juris canonici*, répertoire alphabétique des matières de morale et de droit canon, fort populaire au Moyen Age sous le nom de *Summa Monaldina;* à cause de son contenu elle a été appelée aussi *Summa casuum*. Cet ouvrage a été imprimé à Lyon, une première fois s. d., puis en 1516, par les soins de Celse Hugues Descousu. Les *Commentarii in IV libros Sent.*, sont demeurés ms., ainsi que des sermons que Trithème avait aussi connus.

Trithemius, *De scriptoribus eccl.;* Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 173; Sbaralea, *Supplementum*, p. 547; F. von Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Literatur des canon. Rechts*, t. II, p. 414-418; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 447.

É. Amann.

2. MONALDUS MONALDESCHI, frère mineur (XIIIe-XIVe siècle), d'abord évêque de Soano de 1298 à 1302, puis archevêque de Bénévent de 1303 à 1331, écrivit une *Quæstio de paupertate Christi et apostolorum ejus*, demeurée manuscrite. *Cod Vatic., 3740.*

Sbaralea, *Supplementum*, p. 548.

É. Amann.

3. MONALDUS DE MONALDIS, frère mineur né à Pérouse, procureur de son ordre en curie, négocia en Avignon à la cour de Jean XXII diverses affaires épineuses; fut nommé évêque de Melfi en 1326, où il mourut en 1331. Sbaralea cite de lui *Conciones et theologica plura*, sans autre référence.

Sbaralea, *Supplementum*, p. 548.

É. Amann.

MONARCHIANISME, hérésie qui, sous prétexte de sauvegarder l'unité de Dieu, niait la trinité des personnes divines, en faisant du Fils et de l'Esprit-Saint des modes du Père.

I. Les origines du monarchianisme. II. Les théories monarchiennes à Rome à la fin du IIe et au début du IIIe siècle (col. 2196). III. Le sabellianisme en Pentapole et la controverse des deux Denys (col. 2204). IV. Les destinées du monarchianisme (col. 2207).

I. Les origines du monarchianisme. — Le christianisme a toujours regardé le monothéisme comme le point de départ de son enseignement. En cela, il se rattachait au judaïsme; en cela aussi, il s'opposait d'une manière absolue au paganisme. Jamais aucun chrétien digne de ce nom n'a hésité à proclamer l'existence d'un Dieu unique; et les adversaires de la gnose, tout comme ceux du marcionisme, ont dû insister, autant que les apologistes qui faisaient le procès du polythéisme, sur ce dogme fondamental.

D'autre part, les chrétiens regardaient Jésus-Christ comme Dieu. Ici non plus, ils ne pouvaient avoir aucune hésitation; et, dès les premières années du IIe siècle, un païen averti reconnaissait qu'ils chantaient des hymnes au Christ comme à un Dieu (Pline le Jeune, *Epist.*, X. 97). N'y avait-il entre ces deux croyances, également essentielles, également fondées sur les Écritures inspirées et sur toute la tradition, aucune contradiction? Il ne semble pas que le problème ait été posé de manière claire dès les origines de la pensée théologique : en tout cas on ne s'en préoccupait guère; et l'auteur de la seconde lettre de Clément exprimait l'opinion commune en déclarant : « Il faut que nous pensions de Jésus-Christ comme de Dieu, comme du juge des vivants et des morts. » II *Clem.*, I 1.

A ceux que la question intéressait davantage, les apologistes apportaient, sinon une solution définitive, du moins les éléments de cette solution. En s'appuyant sur la doctrine du Verbe qu'avait jadis enseignée saint Jean dans son Évangile, ils déclaraient que le Verbe ne provient pas d'une division de la nature divine : « Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, enseignait par exemple Tatien; mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire, et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux, et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Logos, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de Logos celui qui l'avait engendré. Moi-même par exemple, je vous parle, et vous m'entendez; et moi qui m'adresse à vous, je ne suis pas privé de mon logos parce qu'il se transmet de moi à vous; mais en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous. » *Orat.*, 5, *P. G.*, t. VI, col. 816-817. Telle est également, avec des variantes de détail, la doctrine de saint Justin, d'Athénagore, de saint Théophile d'Antioche.

Cependant, dès l'époque où saint Justin rédigeait le *Dialogue avec Tryphon*, d'autres docteurs apportaient une autre réponse au problème. Ceux-ci prétendaient « qu'on ne peut ni couper ni séparer cette Puissance du Père, pas plus qu'on ne peut couper et séparer la lumière du Soleil sur la terre, du soleil qui est dans le ciel : lorsqu'il se couche, la lumière disparaît. De même le Père peut, lorsqu'il le veut, disaient ils, projeter sa puissance, et, lorsqu'il le veut, la ramener en lui-même ». *Dial.*, CXXVIII, 3, *P. G.*, t. VI, col. 776 A. Nous ne savons rien de précis sur ceux qui enseignaient une pareille théorie. Otto a supposé que c'étaient des Juifs alexandrins. Il est plus vraisemblable que c'étaient des chrétiens; mais il semble bien inutile, faute de documents, de chercher où ils pouvaient vivre.

Les opinions que professaient, vers le milieu du IIe siècle, les adversaires anonymes de saint Justin, furent reprises une cinquantaine d'années plus tard; ou plus exactement nous les retrouvons alors formulées par des maîtres soucieux avant tout de sauvegarder la monarchie divine. C'est à ceux-ci que convient d'une manière exclusive l'appellation de monarchiens : cette désignation ne doit pas être étendue en effet à des hérétiques qui, niant la divinité de

Jésus-Christ, ne voyaient en lui qu'un homme ordinaire devenu par le simple effet d'une adoption le Fils de Dieu. Il est vrai que ces derniers en venaient à rejeter la Trinité puisque, d'après eux, le Père seul était Dieu par nature; mais, comme le fait remarquer justement J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, 9e édit., p. 349, « on ne voit nulle part que Théodote et Artémon aient été amenés à nier la divinité du Christ par le désir de sauvegarder l'unité, la monarchie divine. Cette monarchie stricte résultait sans doute de leur système, mais elle n'en a pas été la raison d'être, et c'est pourquoi le nom de monarchianisme ne lui convient pas ». Dans ce qui suit, nous ne nous occuperons donc pas de ceux qui partaient d'une erreur christologique pour conclure en faveur de la monarchie divine, mais seulement de ceux en qui leurs contemporains ont vu des monarchiens, c'est-à-dire de ceux qui commençaient par repousser le dogme trinitaire, sous prétexte de sauvegarder l'unité de Dieu.

C'est en Asie semble-t-il, que le monarchianisme prit naissance, dans les derniers *decennia* du second siècle. Il est remarquable que saint Irénée, si bien renseigné pourtant sur les affaires asiatiques, ne le mentionne pas, et sans doute on peut conclure de ce silence que son apparition est postérieure à la venue d'Irénée en Occident, sinon même à la rédaction du *Contra hæreses*. Le premier, à notre connaissance, qui ait expressément enseigné les doctrines monarchiennes est un certain Noët qui prêchait à Smyrne entre 180 et 200.

Sur ce personnage, nous sommes surtout renseignés par saint Hippolyte : nous possédons en effet de cet écrivain un long fragment, intitulé d'après le manuscrit du XIIIe siècle qui le renferme *Homélie contre l'hérésie de Noët*, et qui, en réalité, appartenait originairement à un ouvrage beaucoup plus considérable, peut-être au *Syntagma*, dont il formait la section finale. Quelques données fournies par les *Philosophoumena* complètent l'Antinoët. Au témoignage de saint Hippolyte, il faut ajouter celui de saint Épiphane, qui a consacré à Noët toute l'hérésie LVII : Épiphane dépend exclusivement, pour son information, de saint Hippolyte, dont, parfois, il donne une transcription à peu près littérale; il n'en est pas moins précieux à consulter à cause des corrections, parfois heureuses, qu'il permet d'apporter au texte d'Hippolyte.

Noët prétendait donc ne reconnaître qu'un seul Dieu, le Père. Il ajoutait que c'était le Père qui était né, qui avait souffert, qui était mort. Et à ceux qui l'accusaient, il répondait fièrement : « Τί οὖν κακὸν πεποίηκα ὅτι ἕνα θεὸν δοξάζω· ἕνα θεὸν ἐπίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα. » Épiphane, *Hæres.*, LVII, 1, 7, édit. Holl, t. II, p. 344. (Sur les raisons qui font ici préférer le texte d'Épiphane à celui d'Hippolyte, *Contra Noet.*, 1, *P. G.*, t. x, col. 803, voir B. Capelle, *Le cas du pape Zéphyrin*, dans *Revue bénédictine*, octobre 1926, p. 321-327). Si le Christ est Dieu, concluait Noët, il est sûrement le Père : autrement il ne serait pas Dieu, et si le Christ a souffert, Dieu a souffert, car il est unique. *Contra Noet.*, 2, *P. G.*, t. x, col. 805. Cette théorie s'appuyait sur des arguments scripturaires, en particulier sur les textes suivants : Ex., III, 6; XX, 2; Is., XLIV, 6; LXV, 5 et 14; Baruch, III, 36 ; Joa., X, 30; XIV, 8; Rom., IX, 5. Les textes empruntés à l'évangile de saint Jean n'étaient donc pas absents de l'arsenal de Noët, mais ils ne devaient prouver que l'unité de Dieu; car l'hérésiarque rejetait la doctrine du Logos, ou, plus exactement, il déclarait que le prologue du quatrième Évangile, comme bien d'autres passages de ce livre, devait être interprété au sens allégorique. *Contra Noet.*, 15, *P. G.*, t. x, col. 821-824. Ceux qui refusaient d'admettre la doctrine de Noët étaient accusés de dithéisme, *Contra Noet.*, 11 et 14, *P. G.*, t. x, col. 817 et 821; *Philosoph.*, IX, XI, édit. Wendland, p. 245-246. Sans doute, une telle doctrine sauvegardait la pleine et parfaite divinité du Christ, ce à quoi tenait essentiellement son prédicateur, *Contra Noet.*, 1 et 9, col. 804, et 816-817, mais elle n'atteignait ce résultat qu'en sacrifiant la distinction personnelle du Père et du Fils, et en faisant d'eux les aspects divers d'une même personne.

L'enseignement de Noët était trop évidemment contraire à la tradition chrétienne pour ne pas appeler des résistances. Il n'est pas impossible que Noët ait lui-même occupé une haute situation dans l'Église, peut-être qu'il ait été évêque. C. H. Turner, *The blessed presbyters who condemned Noetus*, dans *Journal of theological studies*, 1921-1922, t. XXIII, p. 28-35. En tout cas, saint Hippolyte nous apprend que les « bienheureux presbytres », émus par les prédications de Noët, le firent comparaître devant eux : s'agit-il d'une simple assemblée du presbytérium de Smyrne, ou, comme l'a supposé C. H. Turner, *loc. cit.*, d'un véritable concile qui aurait réuni les évêques des cités voisines? on ne saurait le dire. Noët cependant parvint à se disculper, et reprit le cours de son enseignement; il parvint à grouper autour de lui quelques disciples; si bien que les presbytres se réunirent de nouveau et examinèrent avec une attention accrue les doctrines de Noët. Celui-ci essaya en vain de se disculper. A sa profession de foi, les presbytres opposèrent une formule qui exprimait la croyance catholique : « Nous aussi nous honorons un seul Dieu, mais que nous savons justement honorer; et nous tenons un seul Christ, mais comme nous savons un seul Christ, fils de Dieu, ayant souffert comme il a souffert, étant mort comme il est mort, étant ressuscité, étant monté au ciel, étant à la droite du Père, venant juger les vivants et les morts. Ce que nous savons, nous disons l'avoir appris des Écritures divines. » Épiphane, *Hæres.*, LVII, 1, édit. Holl, p. 344. Et conséquemment ils chassèrent Noët de l'Église.

La condamnation de Noët peut se placer aux environs de l'an 200 : lorsque, vers 210-215, saint Hippolyte rédigea son *Antinoët*, les événements de Smyrne appartenaient au passé, mais à un passé encore assez proche, *Contra Noet.*, 1, *P. G.*, t. x, col. 804; et, d'autre part, le monarchianisme, propagé à Rome par les disciples de Noët, avait eu le temps, dans l'intervalle, d'agiter profondément les esprits. La décision des presbytres de Smyrne fut immédiatement connue à Rome, A. von Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, Leipzig, 1926, p. 80. Il est même possible que les actes de l'assemblée aient été communiqués au pape, et que ces actes aient servi à saint Hippolyte pour composer sa réfutation de l'hérésiarque.

Nous ne savons rien du sort de Noët après sa condamnation. Mais sa doctrine fut apportée à Rome par un de ses disciples, Épigone. Hippolyte, *Philosoph.*, IX, VII, édit. Wendland, p. 240. Suivant les vraisemblances, la venue d'Épigone en Occident est de peu postérieure aux événements de Smyrne : « peut-être avait-il quitté cette ville lorsque la situation des noétiens y était devenue critique. » B. Capelle, *loc. cit.*, p. 327.

II. LES THÉORIES MONARCHIENNES A ROME. — Lorsque Épigone arriva à Rome, pour y enseigner les doctrines monarchiennes qu'il avait reçues de Noët, il y trouva, semble-t-il, le terrain déjà préparé par la prédication d'un prédécesseur, venu lui aussi d'Asie, et qui s'appelait Praxéas.

Praxéas est un des personnages les plus mystérieux de l'ancienne histoire du christianisme. Tertullien, qui a consacré un traité entier à la réfutation de son erreur, est le seul auteur contemporain des faits à parler de

lui. Saint Hippolyte ne le mentionne pas; et le silence d'Hippolyte a paru si extraordinaire, que de nombreux historiens ont proposé d'identifier Praxéas à l'un des prédicateurs monarchiens, soit Épigone, soit Cléomène, cités dans les *Philosophoumena*, ou même, par une assimilation vraiment extraordinaire au pape Victor. Cf. G. Esser, *Wer war Praxeas?* Bonn, 1910. Il semble cependant que Praxéas est autre chose qu'un nom, et que si Hippolyte n'en dit rien, c'est parce qu'il était uniquement préoccupé des événements romains qui se déroulaient sous ses yeux, lors de la composition des *Philosophoumena*, et qu'à ce moment Praxéas était déjà trop ancien pour mériter de retenir son attention.

La notice de Tertullien, si incomplète soit-elle, fournit de précieuses indications : ... *Nam iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit romanæ humo* [*homo*] *et alias inquietus, insuper de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris tædium; quando, etsi corpus suum tradidisset exurendum, nihil profecisset, dilectionem Dei non habens, cujus charismata quoque expugnavit. Nam idem tunc episcopum romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscæ, Maximillæ et ex ea agnitione pacem Ecclesiis Asiæ et Phrygiæ inferentem, falsa de ipsis prophetis et Ecclesiis eorum adseverando et præcessorum ejus auctoritates defendendo coegit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Ita duo negotia diaboli Praxeas Romæ procuravit : prophetiam expulit et hæresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit. Advers. Prax.*, 1, édit. Kroymann, p. 227-228.

Tertullien, on le voit, s'élève contre Praxéas non seulement à cause de ses théories monarchiennes, mais encore à cause de son opposition au montanisme. Il le rend responsable d'avoir empêché le pape de reconnaître officiellement les prophéties des Phrygiens. Malheureusement il ne donne pas le nom du pape qui, après s'être montré favorable au montanisme, se serait ainsi rétracté sous l'influence de Praxéas; et les historiens ont longuement discuté le problème. Suivant les probabilités, il doit s'agir de Victor; cf. G. La Piana, *The roman Church at the end of the second century*, dans *The Harvard theological review*, 1925, t. XVIII, p. 245, n. 48; et c'est sous le pontificat de Victor que se place sans doute la prédication de Praxéas à Rome.

On peut ici faire appel, malgré son obscurité, au témoignage du pseudo-Tertullien qui met en rapport l'activité de Praxéas avec les décisions prises par le pape Victor en faveur de l'hérésie : *Sed post hos* (*hæreticos*) *omnes etiam Praxeas quidam hæresim introduxit quam Victorinus corroborare curavit.* Finale apocryphe du *De præscript.*, 25, *P. L.*, t. II, col. 74. Sous le nom de Victorinus, c'est en réalité Victor qui est désigné, tout comme dans le *Constitutum Silvestri*, document apocryphe du VIe siècle, que nous aurons l'occasion de retrouver. Mansi, *Concil.*, t. II, p. 621. Dans le texte du pseudo-Tertullien, il faut évidemment distinguer le renseignement chronologique qu'il fournit de l'accusation d'hérésie qu'il porte contre Victor. Cette accusation est injustifiée. Les rares documents qui nous parlent de lui font connaître Victor comme un pontife très énergique, très résolu à faire valoir tous ses droits, et très attentif à la défense de la foi. Nous savons en particulier qu'aux environs de 192, et plutôt après cette date, il excommunia solennellement Théodote de Byzance : cet hérétique, installé à Rome, y enseignait que « Jésus n'était qu'un homme, né d'une vierge, qui avait vécu plus religieusement que ses semblables. A son baptême dans le Jourdain, le Christ était descendu en lui sous la figure d'une colombe, et lui avait communiqué les puissances dont il avait besoin pour remplir sa mission. » J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, 9e édit., p. 350. Cf. Hippolyte, *Philosoph.*, VII, XXXV, édit. Wendland, p. 222. Il fut chassé de l'Église par Victor, et ses disciples organisèrent une communauté dissidente, qui, pendant quelque temps eut à sa tête un confesseur du nom de Natalis. Anonyme dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 512 sq. Il n'est même pas impossible que la vigueur déployée contre Théodote par le pape Victor explique le jugement du pseudo-Tertullien, et que des esprits inattentifs aient cru voir dans la condamnation de l'adoptianisme théodotien un encouragement, sinon une approbation explicite, du modalisme de Praxéas. On doit en tout cas rappeler que, suivant l'anonyme contre Artémon, « la vérité de la prédication a été gardée jusqu'aux temps de Victor, le treizième évêque de Rome à partir de Pierre, mais que, depuis Zéphyrin, son successeur, elle a été altérée ». Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, 3, *P. G.*, t. XX, col. 512 B. Si obscur que soit ce dernier passage, il laisse du moins entrevoir les difficultés de la situation, qui résultait de la présence à Rome de tant de docteurs hérétiques et des troubles que causait leur enseignement parmi les fidèles.

Il est remarquable en tout cas que Tertullien, notre meilleur témoin dans l'affaire de Praxéas, ne reproche aucune défection sur le terrain du dogme trinitaire au pape qu'il accuse si violemment d'avoir écouté l'hérétique, lorsqu'il s'agissait de condamner la nouvelle prophétie et de mettre en fuite le Paraclet. Son silence sur ce point, dans un livre écrit au plus fort de l'ardeur montaniste du prêtre de Carthage, est de grande valeur. Si Tertullien avait connu une approbation quelconque donnée par le pape au modalisme, il aurait été trop heureux de la faire connaître. Si l'on ne peut donc attribuer à Victor aucune mesure en faveur des opinions trinitaires de Praxéas, il faut reconnaître cependant que la prédication de l'hérétique rencontra le plus grand succès auprès des simples. « On n'entend, écrit Tertullien, que des gens qui parlent de monarchie : « nous tenons la monarchie », ne cesse de répéter la foule; et à la manière dont elle prononce ce mot, on voit bien qu'elle le comprend aussi mal qu'elle l'exprime. » *Adv. Prax.*, 3, édit. Kroymann, p. 230.

Peut-être y a-t-il quelque exagération dans ces formules : on estimera volontiers que Tertullien qui tient à sa théorie de l'économie, s'indigne du peu de faveur qu'elle rencontre dans la masse des croyants. Mais il apparaît bien certain que Praxéas obtint des résultats assez sérieux à Rome. Ce qui semble avoir surtout séduit les fidèles dans les doctrines monarchiennes, c'est leur simplicité. Un seul Dieu, tel est le cri de ralliement : quel est le chrétien qui ne le pousserait pas? « Le vulgaire ne cherche pas à savoir ou à comprendre davantage : il s'effraye de l'économie », déclare Tertullien, *Adv. Prax.*, 3, p. 230. Pourvu qu'on affirme à la fois l'unité de Dieu et la divinité du Christ, on est assuré d'avoir l'oreille des simples.

A y regarder de près, l'enseignement de Praxéas était plus compliqué cependant qu'il ne le paraissait d'abord, et bien fait pour déconcerter les tenants de la doctrine traditionnelle. Car il ne se contentait pas d'affirmer le monothéisme le plus strict; il s'efforçait d'expliquer, en termes philosophiques, les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit qui étaient fournis par la Sainte-Écriture; il interprétait aussi les textes évangéliques et s'attachait spécialement au récit de la passion, dont il prenait prétexte pour déclarer que le Père avait souffert ou plus exactement peut-être qu'il avait compati au Christ : d'où le nom de patripassiens que Tertullien donne aux disciples de Praxéas.

L'essentiel de la doctrine de Praxéas, telle que nous la connaissons par Tertullien, peut être ramené aux

points suivants : Le Père et le Fils ne sont qu'une seule et même chose : *duos unum volunt esse ut idem Pater et Filius habeatur. Adv. Prax.*, 5, p. 232-233. Dès lors le Verbe n'a pas d'existence personnelle; il n'est qu'un autre nom donné au Père, un *flatus vocis : vox et sonus oris... aer offensus... ceterum nescio quid, Adv. Prax.*, 7, p. 236. C'est la théorie stoïcienne appliquée à la Trinité, et il est curieux de remarquer le caractère nominaliste des thèses monarchiennes. Cf. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Diziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-B., 1864, p. 164, et 347-348. Par suite, c'est le Père qui est descendu dans le sein de la vierge Marie, qui est né, et, en naissant, est devenu Fils, son propre fils à soi-même : *ipse se sibi filium fecit. Adv. Prax.*, 10, p. 240. C'est encore lui qui a souffert et qui est mort : *ipsum dicit patrem... passum... post tempus pater natus et pater passus. Adv. Prax.*, 1 et 2, p. 227 et 228. C'est lui qui s'est ressuscité, et par suite il présente « suivant qu'on le considère dans un état ou dans l'autre, des attributs en apparence contradictoires, invisible et visible, inconnaissable et connaissable, incréé et créé, éternel et mortel, inengendré et engendré. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 355. Cf. *Adv. Prax.*, 14-15, p. 250-256.

Il est vrai que les textes scripturaires, et aussi bien l'enseignement traditionnel obligeaient Praxéas et ses disciples à tempérer la rigueur de leurs principes, lorsqu'il s'agissait d'expliquer ce qu'était Jésus-Christ. Ils en venaient alors à distinguer en lui une dualité, disant que l'homme Jésus était proprement le Fils, tandis que le Christ, c'est-à-dire l'élément divin, était le Père : *ut æque in una persona utrumque distinguant Patrem et Filium, dicentes Filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum; Patrem autem Spiritum id est Deum, id est Christum. Adv. Prax.*, 27, p. 279-280. D'où la formule, qui faisait bondir Tertullien d'indignation : *Filius sic quidem patitur, Pater vero compatitur. Adv. Prax.*, 29, p. 286.

A ce point, le monarchianisme modaliste se rapprochait de l'adoptianisme de Théodote. Parties de points différents de l'horizon, les deux erreurs aboutissaient, en ce qui regarde le Sauveur, à des conclusions assez analogues; il semble difficile de croire que l'autorité ecclésiastique ne s'en soit pas aperçue, et que Praxéas n'ait pas été de sa part l'objet de mesures de rigueur tout comme Théodote.

Ce qui est du moins assuré, c'est que Praxéas ne demeura point à Rome et prit le chemin de Carthage, où il continua sa prédication; tel est le sens du texte de Tertullien : *Fructificaverunt avenæ Praxeanæ hic quoque, superseminatæ dormientibus multis in simplicitate doctrinæ; traductæ dehinc per quem Deus voluit, etiam evulsæ videbantur. Adv. Prax.*, 1, p. 228. Sur ce texte, cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1914, p. 263-267. Suivant les vraisemblances, Tertullien lui-même, désigné ici par la périphrase pleine de modestie, *per quem Deus voluit*, dénonça alors les agissements de l'hérésiarque, qui consentit à signer un document dans lequel il faisait amende honorable et que conserva précieusement la communauté catholique de Carthage. Quelques années durent s'écouler, pendant lesquelles le calme revint, en apparence du moins; puis, tout d'un coup, l'erreur patripassienne se manifesta à Carthage avec une nouvelle force, ce qui détermina Tertullien à rédiger son traité. Le livre, au moment où il fut écrit, répondait à des besoins actuels; toutefois l'hérésie qu'il réfutait avait pris naissance quelques années auparavant, ce que peut signifier le mot *hesternus*, qui qualifie Praxéas; cf. G. Bardy, *Praxean hesternum*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XII, 1922, p. 361.

La carrière de Praxéas s'achève pour nous à Carthage. A Rome, celui-ci ne dut pas laisser beaucoup de souvenirs. Le monarchianisme n'en devait pas moins connaître une période glorieuse grâce au disciple de Noët, Épigone, et à un certain Cléomène, disciple lui-même et collaborateur d'Épigone. Sur ces deux personnages, nous n'avons pas d'autres renseignements de première main que ceux qui nous sont fournis par Hippolyte, leur contemporain et leur adversaire. Si précieux que puissent être ces renseignements, nous ne devons pas oublier, en les étudiant, qu'Hippolyte les a consignés dans les *Philosophoumena*, qui sont un ouvrage d'opposition à l'Église officielle : certains de ses jugements, certaines de ses appréciations sont donc faussés par la passion, ce qui en rend la critique d'autant plus difficile.

Suivant Hippolyte, la prédication des novateurs commença par rencontrer à Rome le même succès qu'avait connu, quelques années auparavant, celle de Praxéas; le pape Zéphyrin, qui avait alors succédé à Victor, accueillit Cléomène et se laissa séduire par ses enseignements, grâce surtout aux excitations de Calliste, son conseiller habituel : « En ce temps-là, raconte le polémiste, Zéphyrin s'imaginait gouverner l'Église. Esprit borné, d'une avarice sordide, il autorisait moyennant finances ceux qui l'allaient trouver, à suivre les leçons de Cléomène. Lui-même avec le temps, se laissa gagner aux mêmes doctrines, par le conseil et avec la complicité de Calliste... Sous Épigone, puis sous Cléomène, l'école s'affermit et se développa grâce au concours de Zéphyrin et de Calliste, et malgré notre opposition constante : car à maintes reprises nous leur tînmes tête, les réfutant et les forçant de confesser malgré eux la vérité : dans un premier instant de confusion, ils cédaient à la force de la vérité; mais bientôt, ils retournaient se rouler dans la même fange. » *Philosoph.*, IX, VII, édit. Wendland, p. 240-241.

On entrevoit, dans ce récit, une situation assez troublée. D'une part, Épigone et Cléomène enseignent à Rome une doctrine semblable à celle de Noët. D'autre part, Hippolyte les combat avec acharnement, au risque de tomber dans l'erreur opposée à celle qu'il condamne et d'exagérer la distinction des personnes divines. Entre les deux tendances, également dangereuses par les excès auxquels elles peuvent mener, l'autorité officielle s'efforce de tenir la balance égale et de garder la tradition. D'ailleurs, elle redoute davantage les conclusions extrêmes de la théologie du Verbe que les formules monarchiennes. « Il ne paraît pas douteux, écrit dom Capelle, que le règne de Zéphyrin fut marqué, sur la question trinitaire, par un coup de barre dans un sens opposé aux apologistes. » *Art. cit.*, p. 329.

Ce qui est très remarquable, c'est qu'Hippolyte, comme Tertullien, fait de la doctrine monarchienne celle des simples. Tertullien parlait avec dédain des *simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotæ, quæ major semper pars credentium est, Adv. Prax.*, 3, p. 230, et saint Hippolyte fait du pape Zéphyrin un homme sans culture, ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος. *Philosoph.*, IX, VII, XI, p. 240 et 245. A ces ignorants qui crient partout leur foi en un Dieu unique, s'opposent les savants, les philosophes, qui bâtissent des systèmes et s'efforcent d'expliquer le mystère chrétien. Hippolyte et Tertullien sont eux-mêmes les représentants les plus autorisés de cette tendance. Consciemment ou non, ils vont à changer l'Église en didascalée; ils y introduisent les méthodes et les raisonnements en usage dans les écoles profanes; ils se soucient plus de la logique que de la tradition; et l'on comprend sans peine que leurs efforts pour transformer la doctrine chrétienne en un système philosophique n'aient pas été bien vus des autorités qui

devaient avant tout maintenir la tradition. Cf. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1923, t. XIX, p. 481-506.

Au pape Zéphyrin, Hippolyte ne craint même pas d'attribuer une profession de foi qu'il trouve nettement monarchienne : « En public, il déclarait : Je connais un seul Dieu, le Christ Jésus, et hors de lui aucun autre qui soit nascible et passible. D'autre fois il disait : Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils. » *Philosoph.*, IX, XI, 3, p. 246. A vrai dire, on peut porter un jugement moins sévère sur cette formule. La foi de Zéphyrin s'exprime par deux thèses qu'Hippolyte sépare l'une de l'autre, mais qui sont également indispensables l'une et l'autre. La seconde tout au moins est strictement orthodoxe et traduit l'opinion commune : ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils; et la première doit être lue à la lumière de l'autre : elle affirme surtout la divinité du Christ, en termes qui ne sont peut-être pas très heureux, mais qui sont vrais : en dehors du Christ, il n'y a pas d'autre Dieu qui soit nascible et passible. Lors donc que Harnack voit dans la profession de Zéphyrin une formule d'un modalisme extrême et farouche, lorsqu'il déclare que ce décret interdit de spéculer non seulement sur le *Pneuma* et le *Logos*, mais, bien plus, même sur le Fils; lorsqu'il affirme que ce fut un effort un peu naïf pour restreindre le problème de Dieu au Christ historique, A. von Harnack, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1923, p. 51-57, il se méprend sur la vraie portée des expressions attribuées à Zéphyrin. Ces expressions rejettent sans aucun doute les spéculations aventureuses des apologistes et de leurs successeurs : le pape devait médiocrement goûter les théories savantes d'Hippolyte. Mais elles contiennent l'essentiel de la foi populaire : la divinité du Christ et l'attribution au seul Christ de l'incarnation et de la passion.

D'ailleurs, il n'est pas même assuré que la formule attribuée à saint Zéphyrin lui appartienne véritablement. Dom Capelle a mis en relief l'étrange parallélisme qui existe entre cette formule et celle que Noët aurait tenté de justifier devant les presbytres de Smyrne, et il conclut : « Il paraît évident que Zéphyrin n'a pas prononcé la phrase qu'on lui prête. Non qu'Hippolyte ait menti. Le pape a dû formuler une déclaration blâmant les excès de la théologie de l'οἰκονομία, peut-être a-t-il rejeté le terme ἕτερος θεός. Hippolyte, qui identifiait l'orthodoxie avec son système, en aura conclu que Zéphyrin avait parlé en modaliste, disciple de Noët. C'est probablement tout ce qu'il a voulu dire en mettant dans la bouche du pape la formule même de l'hérésiarque. Si Hippolyte ne savait pas au juste quels termes avait employés Zéphyrin, le procédé n'est pas calomnieux. Il est certes parfaitement discourtois, mais ce pamphlétaire n'y regardait pas de si près. » *Art. cit.*, p. 329.

Vers la fin du pontificat de Zéphyrin, un nouveau personnage entre en scène dans le camp modaliste, dont le nom tout au moins était destiné à une remarquable fortune, il s'agit de Sabellius. Hippolyte l'introduit dans le récit des *Philosophoumena* comme si tout le monde le connaissait bien de son temps, sans se croire obligé de rappeler ses origines. Plusieurs écrivains du IVe siècle, entre autres saint Basile, en font un Africain, ou plus exactement un Libyen, ce qui est possible, car dès le milieu du IIIe siècle sa doctrine était très répandue dans la Pentapole et donnait beaucoup de tracas à saint Denys d'Alexandrie. Du moins est-il assuré qu'il n'était pas natif de Rome et qu'il y vint un peu avant 217. Tout de suite, il y prit grande autorité, et donna au modalisme un éclat nouveau. Nous sommes malheureusement mal renseignés sur sa doctrine authentique : nous savons assez bien ce que disaient ses disciples, et les docteurs du IVe siècle nous font connaître sous le nom de sabellianisme une théorie assez compliquée, qui se rapproche en bien des points de celle que prêcha Marcel d'Ancyre. Comme Hippolyte, son contemporain, ne signale entre son enseignement et celui de Cléomène aucune divergence, il est prudent d'attribuer à ses continuateurs les développements sur lesquels nous aurons à revenir, et d'admettre que Sabellius lui-même se contentait de prêcher à Rome le modalisme sous sa forme la plus simple.

Suivant Hippolyte, Sabellius aurait été en quelque sorte l'âme damnée de Calliste. A plusieurs reprises, il aurait accepté les remontrances que lui adressait Hippolyte lui-même; mais il lui suffisait d'un tête à tête avec Calliste pour le retourner et l'incliner à nouveau aux idées de Cléomène. *Philosoph.*, IX, XI, p. 245. Cette affirmation est fort peu vraisemblable. Elle doit être mise sur le compte des rancunes qu'Hippolyte gardait contre Calliste. On croira plus simplement que Sabellius resta toujours cohérent avec lui-même, et ne cessa jamais d'opposer une fin de non-recevoir aux théories complaisamment développées par Hippolyte.

Aussi longtemps que dura le pontificat de Zéphyrin, aucune décision ne fut prise; l'école modaliste, qui reconnaissait maintenant Sabellius pour maître put continuer son enseignement. En face d'elle se dressait l'école dont Hippolyte était le docteur éloquent et écouté. Les deux didascalées, qui n'avaient aucun caractère officiel, s'opposaient l'un à l'autre, tandis que le pape se contentait d'affirmer la doctrine traditionnelle, en proclamant à la fois l'unité de Dieu et la divinité du Christ. Hippolyte aurait désiré davantage, et sans doute multipliait-il les démarches pour obtenir l'excommunication de Sabellius, mais il n'obtint pas la satisfaction dont il était si avide.

Les choses changèrent après la mort de Zéphyrin. Hippolyte espérait recevoir sa succession : n'était-il pas prêtre de l'Église romaine, et le plus savant parmi tous ses docteurs? Ce fut pourtant Calliste, le confident et l'auxiliaire fidèle du pontife défunt, qui fut élu. Toutes les rancunes de l'ambition déçue s'exhalent encore dans le récit des *Philosophoumena*. « A la mort de Zéphyrin, raconte saint Hippolyte, Calliste crut toucher au but de son ambition. Il excommunia Sabellius en reprenant sa doctrine, car il avait peur de moi, et sentait le besoin de donner le change aux Églises sur sa propre hétérodoxie. Par ce charlatanisme, le misérable fit en son temps bien des conquêtes. Le cœur plein de venin, l'esprit plein d'idées fausses, n'osant plus dire vrai depuis qu'il nous avait traités publiquement de dithéistes, d'ailleurs en butte aux reproches de Sabellius, qui l'accusait constamment d'avoir trahi sa première foi, il inventa un nouveau système... et ne rougit pas de donner tantôt dans les erreurs de Sabellius, tantôt dans celles de Théodote. A force d'audace, le charlatan se fit une école, et enseigna contre l'Église. » *Philosoph.*, IX, XII, p. 248.

Naturellement ce nouveau récit doit, comme les précédents, être interprété en tenant compte du caractère de son auteur. Hippolyte veut laisser entendre que c'est lui qui représente la doctrine traditionnelle et qui est le chef de l'Église véritable, tandis que son rival n'exerce d'autorité que sur une école. Dans la réalité, les choses étaient exactement inverses. L'élection de Calliste avait causé un tel dépit au docteur le plus en vue de l'Église, que celui-ci s'était séparé avec éclat de la communauté, et avait organisé une église schismatique, analogue à celles des théodotiens, des marcionites, des montanistes et des autres hérétiques. Hippolyte fut-il alors l'objet d'une sentence précise d'excommunication? Lui-même se garde

bien de le dire, et la chose n'est pas sûre. Du reste, s'étant mis hors de l'Église, il était inutile qu'il en fût exclu solennellement. En tout cas, sa doctrine fut désapprouvée par Calliste qui la regarda comme l'expression du dithéisme. Ce mot lui-même pouvait être de l'invention d'Hippolyte; mais l'idée qu'il exprime correspond assurément aux sentiments de Calliste : pour des croyants attachés aux formules anciennes, et plus précisément encore à la foi traditionnelle, la prédication d'Hippolyte semblait de nature à favoriser le dithéisme.

Toutefois Calliste ne se contenta pas de rejeter la théologie d'Hippolyte; il condamna aussi la doctrine de Sabellius, et ceci est très important. Les *Philosophoumena* prétendent que la crainte fut le principal motif de l'attitude du pontife : leur auteur se vante assurément en parlant ainsi. Ce qui ne l'empêche pas de poursuivre son triomphe en donnant la formule suivante des opinions professées par Calliste : « Le Verbe est le Fils même; il est le Père même; au nom près, il n'y a qu'un même Esprit indivisible. Le Père n'est pas une chose et le Fils une autre : ils sont une seule et même chose, l'Esprit divin qui remplit tout, de haut en bas. L'Esprit fait chair dans la Vierge n'est pas autre que le Père, mais une seule et même chose. D'où cette parole de l'Écriture : Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et le Père en moi? L'élément visible, l'homme, voilà le Fils, et l'Esprit qui réside dans le Fils, voilà le Père. Je ne parlerai pas de deux, le Père et le Fils, mais d'un seul. Car le Père qui s'est reposé dans le Fils, ayant assumé la chair, l'a divinisée en se l'unissant et l'a faite une avec soi, en sorte que les noms de Père et de Fils s'appliquent à un seul et même Dieu. La personnalité de Dieu ne peut se dédoubler : conséquemment le Père a compati au Fils. » *Philosoph.*, IX, XII, p. 248-249; traduction d'A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 11.

On ne peut manquer d'être frappé, en lisant la formule attribuée à Calliste, des ressemblances qu'elle présente avec les déclarations que Tertullien prête à Praxéas. C'est bien la même doctrine modaliste, et l'on comprend que certains historiens, tels H. Hagemann, *Die römische Kirche*, p. 234-257, aient identifié le mystérieux Praxéas à Calliste lui-même. Cette identification, reprise encore par Kroymann, *Tertullian, Adversus Praxean*, Tubingue, 1907, se heurte à trop de difficultés pour pouvoir être soutenue.

Aussi bien a-t-on le droit de se demander si Calliste a vraiment soutenu les opinions dont saint Hippolyte le rend responsable. « Il est bien remarquable, note ici J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 359, que Tertullien, qui n'aimait pas Calliste et qui lui a reproché bien d'autres choses, ne l'en accuse pas. Le témoignage de l'auteur des *Philosophoumena* est isolé, et c'est celui d'un ennemi personnel. Il n'est corroboré par aucun vestige, qui soit resté dans la doctrine romaine du temps, d'un enseignement modaliste quelconque. Dans ces conditions, on ne saurait l'accepter comme l'expression de la simple et pure vérité. Jusqu'à nouvel ordre, et en se basant uniquement sur les faits, Calliste doit être considéré comme orthodoxe. »

Cette conclusion est absolument certaine. Elle le resterait si l'on admettait l'authenticité de la formule rapportée par Hippolyte, car cette formule serait, paraît-il, susceptible d'une interprétation correcte. A. Harnack y voyait naguère une formule de compromis. « Les concessions faites à la christologie des hypostases, écrivait-il, et l'éloignement du vieux monarchianisme proviennent en fait de cette circonstance que Calliste gardait un fonds de pensée théodotienne. Au reste l'enseignement de Calliste est si obscur qu'on respire vraiment en passant de lui à la christologie du Logos, et que l'on comprend sans peine que cette christologie simple et cohérente ait remporté la victoire sur les phrases embarrassées de Calliste. Momentanément pourtant, c'est Calliste qui triompha à Rome. Sa formule apporta du moins la paix à l'ombre de laquelle put se développer la doctrine du Logos. » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 708-709. La réalité est tout autre. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 13-14, a pris la défense de la formule de Calliste. Quelques expressions, pense-t-il, ont besoin d'être expliquées, qui devaient paraître étranges à Hippolyte. Mais l'ensemble est clair et marque nettement la position de l'Église romaine, à égale distance entre le modalisme et le dithéisme. A trente-cinq ou quarante ans d'intervalle la profession de foi de Calliste annonce et prépare celle de Denys. Voir pourtant art. HIPPOLYTE, t. VI, col. 2507.

Quoi qu'il en soit de cette exégèse, il est curieux de constater que le *Constitutum Silvestri*, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 621, que nous avons déjà cité, condamne Calliste *qui se ita docuit Sabellianum, ut arbitrio suo sumat unam personam esse Trinitatis, non enim coæquante Patre et Filio et Spiritu Sancto... et qui in sua extollentia separabat Trinitatem.* Il ne faut pas attacher autrement d'importance à ce document incontestablement apocryphe, qui traduit de façon confuse le souvenir des troubles de la première moitié du IIIe siècle.

A Calliste revient l'honneur d'avoir excommunié Sabellius qui était de son temps le véritable chef du modalisme romain, et d'avoir ainsi coupé court à l'extension de l'hérésie à Rome, et, peut-on dire, dans tout l'Occident. Avec la condamnation de Sabellius s'achève pour nous l'histoire du monarchianisme à Rome. Il semble qu'après avoir été agitée pendant une vingtaine d'années par les controverses trinitaires, l'Église romaine entre dans une période de calme. C'est en Orient, et spécialement dans la Pentapole, que nous avons maintenant à suivre les destinées de la doctrine sabellienne.

III. LE SABELLIANISME EN PENTAPOLE ET LA CONTROVERSE DES DEUX DENYS. — Il est curieux que le modalisme, issu d'Asie Mineure, ne s'y soit pas propagé, ou du moins que nous ne sachions rien de sa propagation dans son pays d'origine.

L'Orient d'ailleurs ne semble pas s'être inquiété beaucoup des doctrines modalistes pendant toute la première moitié du IIIe siècle. Origène connaissait ces doctrines : « Il y a des gens, dit-il, qui regardent le Père et le Fils comme n'étant pas numériquement distincts, mais comme étant un, οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ, et comme multiples seulement κατά τινας ἐπινοίας, οὐ καθ' ὑπόστασιν », *In Joan.*, X, 21; II, 2, *P. G.*, t. XIV, col. 376 et 108-109. C'est à cette théorie qu'il oppose ses propres formules et qu'il enseigne que le Fils est différent du Père, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον, et qu'il y a en Dieu δύο ὑποστάσεις, ou encore δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, *De orat.*, 15, *P. G.*, t. XI, col. 465; *Contra Cels.*, VIII, 12, *P. G.*, t. XI, col. 1533. Mais il ne nous dit pas où il a rencontré des hérétiques qui pensent ainsi; il est possible que ce soit à Rome même où il a séjourné vers 212 et écouté saint Hippolyte, qu'il ait découvert les systèmes modalistes.

Nous aimerions être mieux renseignés sur l'enseignement de Bérylle de Bostra en Arabie, qui, aux environs de 244, professait des opinions assez singulières sur la Trinité. Eusèbe, qui est le seul à nous informer, dit simplement que Bérylle osait dire que notre Sauveur et Seigneur ne préexistait pas avant sa venue parmi les hommes, selon la propre détermination de l'ousie, κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, et qu'il n'avait pas de divinité propre, mais seulement la divinité du Père habitant en lui. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXIII, 1, *P. G.*, t. XX, col. 593 A. Il est difficile, d'après ces quelques lignes, de discerner si Bérylle

était un modaliste, comme le pensent L. Duchesne et J. Tixeront, ou un adoptianiste, ainsi que l'estiment F. Loofs et A. Harnack. En faveur de la seconde opinion on pourrait faire valoir un passage d'Origène où il est question de docteurs *qui hominem dicunt dominum Jesum præcognitum et prædestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non existiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem. In Epist. ad Tit.*, fragm. 2, *P. G.*, t. XIV, col. 1304 CD. Il n'est pas invraisemblable que ce soit à Bérylle que songe Origène en écrivant ce passage. En tout cas, l'évêque de Bostra ne dut pas recruter de nombreux disciples. Un concile fut assemblé contre lui, et Origène qui y avait été convié fut assez heureux pour le ramener à la vérité.

Tandis que Bérylle se convertissait, des docteurs de mensonge prêchaient le modalisme dans la Pentapole et y faisaient une propagande fructueuse. Nous ne connaissons les noms d'aucun de ces docteurs : l'hérésie était présentée sous l'autorité de Sabellius, et il n'est pas impossible qu'après avoir été condamné à Rome, Sabellius soit en effet rentré dans son pays d'origine; mais il faut tout de suite ajouter que des développements considérables avaient modifié la doctrine naguère enseignée à Rome.

Les modalistes romains, en effet, et Sabellius parmi eux, ne s'étaient jamais préoccupés de formuler un système complet pour expliquer le mystère de la Trinité. Il leur suffisait d'affirmer l'unité de Dieu et la divinité du Christ, en déclarant que Dieu avait souffert dans le Christ. La personne du Saint-Esprit restait en dehors de leurs perspectives; ou, lorsqu'ils parlaient de l'Esprit, ils entendaient par là l'élément divin dans le Christ. Au contraire les sabelliens s'efforcent à la fois de tenir un plus grand compte des données traditionnelles, en affirmant que le Fils et non le Père a souffert, et d'éclairer le dogme trinitaire en rendant sa place nécessaire au Saint-Esprit.

Ils aboutissent ainsi à la construction suivante qui nous est surtout connue par saint Épiphane, *Hæres.*, LXII, *P. G.*, t. XLI, col. 1052-1061; édit. Holl, t. II, p. 389-398 : « Dieu, monade simple et indivisible, est une personne unique : on le nomme υἱοπάτωρ, Père-Fils; mais, en tant qu'il crée le monde, il prend le nom de Verbe. Le Verbe, c'est Dieu, l'υἱοπάτωρ se manifestant par la création. Cette manifestation dure naturellement autant que le monde et fait que l'aspect Verbe est en Dieu permanent. Or, à ce monde ainsi créé la monade se révèle, dans l'Ancien Testament, comme législateur : c'est le Père; dans le Nouveau Testament, comme rédempteur par l'incarnation : c'est le Fils; et comme sanctificateur des âmes : c'est le Saint-Esprit. Mais ces trois états successifs de la monade ne constituent pas trois personnes distinctes; ils sont seulement trois aspects, trois virtualités, trois modalités, et comme trois noms du même être, ὡς εἶναι ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 483-484.

Les modalités ainsi réalisées ou manifestées en Dieu sont essentiellement transitoires. Elles ne durent que dans le mesure où elles agissent. Le Père cesse d'être père aussitôt qu'apparaît le Fils; et celui-ci n'existe plus quand se montre l'Esprit-Saint. Il y a dans la monade divine un double mouvement d'expansion et de retrait, πλατυσμός et συστολή, dont l'ensemble constitue la διάλεξις, et dont l'auteur du IVe discours contre les Ariens attribue justement l'origine aux théories stoïciennes. Pseudo-Athanase, *Contra arian.*, IV, XIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 484 C- 485 A.

Cette doctrine subtile constitue un progrès par rapport au patripassianisme occidental, car elle rend inefficace l'objection soulevée par les souffrances du Père : ici la passion est vraiment subie par le Christ; elle évite d'autre part le reproche capital adressé à la théologie du Verbe, celui de subordinatianisme, puisqu'elle ne reconnaît pas au Père une place privilégiée dans le développement de la Triade, et que celui-ci est, comme les autres personnes, une manifestation temporaire de l'unique monade.

Mais un tel progrès est tout extérieur; et l'on s'aperçoit sans peine de tout ce que présente de contraire à la tradition le sabellianisme que nous venons de décrire. En réalité, il aboutit à la négation de la Trinité, telle que l'a toujours adorée l'Église catholique. Aussi n'est-on pas étonné d'apprendre que Denys d'Alexandrie qui, en vertu de son autorité métropolitaine, exerçait son action jusqu'en Cyrénaïque, se soit ému aux premières nouvelles du succès rencontré par la prédication hérétique.

Il écrivit, pour la réfuter, plusieurs lettres, Eusèbe, *H. E.*, VII, XXVI, 1, *P. G.*, t. XX, col. 704, dont la plus importante, suivant saint Athanase, *De sentent. Dionys.*, 10, *P. G.*, t. XXV, col. 493, était adressée aux évêques Ammonnius et Euphranor. Dans son désir d'abattre plus complètement la doctrine modaliste, Denys, qui était un disciple d'Origène, dépassa, semble-t-il, les bornes permises, et plusieurs de ses expressions choquèrent certains fidèles d'Alexandrie. Ceux-ci « négligeant d'interroger Denys pour apprendre de lui quel sens il donnait à telle de ses formules, se rendirent à Rome et l'accusèrent auprès de son homonyme, l'évêque de Rome, Denys ». Athanase, *De sentent. Dionys.*, 13, *P. G.*, t. XXV, col. 500. Nous n'avons pas à insister ici sur les reproches faits à la théologie de Denys : on l'attaquait surtout pour avoir séparé et divisé le Fils d'avec le Père : διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός, Athanase, *ibid.*, 16, col. 504, et pour avoir évité de dire que le Christ était consubstantiel à Dieu. *Ibid.*, 18, col. 505.

A ces attaques, le pape Denys répondit par deux lettres : la première était adressée personnellement à l'évêque d'Alexandrie et l'invitait à présenter des explications sur sa propre doctrine; la seconde était destinée à l'Église d'Alexandrie, et, sans condamner personne en particulier, elle marquait avec une admirable précision la position prise par Rome : saint Athanase nous a conservé l'essentiel de ce document, qui occupe une place hors de pair dans l'histoire du dogme trinitaire : « Je dois m'adresser, disait le pape, à ceux qui divisent, qui séparent, qui suppriment le dogme le plus vénérable de l'Église de Dieu, la monarchie, en trois puissances ou hypostases séparées et en trois divinités. Car j'ai appris que, parmi ceux qui, chez vous, sont catéchistes et maîtres de la doctrine divine, il en est qui introduisent cette opinion, qui sont, pour ainsi dire, diamétralement opposés à la pensée de Sabellius. » Puis, après avoir précisé que la Trinité doit être ramenée à l'unité, ramassée et récapitulée, comme en un faîte, en un qui est le Dieu tout-puissant de l'univers, il ajoutait : « Ainsi donc, il ne faut pas partager en trois divinités l'admirable et divine unité, ni abaisser par l'idée de production, la dignité et la grandeur excellente du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et au Christ Jésus son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'auteur du Verbe, au Dieu de l'univers. Car il dit : Moi et le Père nous sommes un; et : Je suis dans le Père et le Père est en moi. De la sorte sera sauvegardée et la Trinité divine, et la sainte prédication de la monarchie. » Athanase, *De decret. Nicænæ synodi*, 26, *P. G.*, t. XXV, col. 461-465.

On ne peut manquer d'être frappé par le ton de la lettre de Denys : « Ici, comme dans les autres documents romains, ce qu'on trouve, c'est l'expression authentique de la foi : point de spéculations théologiques, point de subtilités dialectiques, peu d'érudi-

tion scripturaire, mais la déclaration catégorique de la foi professée par l'Église... Ce n'est pas l'érudit ni le théologien qui parle, c'est le pape. » J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XX, 1924, p. 9-10.

Denys d'Alexandrie s'expliqua sans tarder. Une première lettre, rapidement écrite, ébaucha sa défense. Un second ouvrage plus développé, qui portait le titre d' Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, contenait une justification en règle. L'évêque déclarait qu'il n'avait jamais voulu diviser et séparer le Père d'avec le Fils et le Saint-Esprit; car c'est ainsi, écrivait-il, que nous étendons en Trinité l'indivisible unité, et que nous ramenons à l'unité la Trinité incapable de diminution : οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συνκεφαλαιούμεθα. Athanase, *De sentent. Dionys.*, 17, *P. G.*, t. XXV, col. 505 A. Le pape fut sans doute satisfait de ces déclarations, car il ne semble plus avoir rien demandé à l'évêque d'Alexandrie, qui termina sa carrière entouré de la confiance et du respect de tous ses collègues orientaux.

IV. Les destinées du monarchianisme. — L'intervention de saint Denys d'Alexandrie, contre les sabelliens de la Pentapole, est le dernier événement notable qui se rapporte à l'histoire du monarchianisme. Après 260, nous n'entendons plus parler, ni en Orient, ni en Occident, d'une activité quelconque de groupes qui se seraient recommandés de Sabellius ou de Noët. Seul, saint Épiphane, qui rédigeait son traité *Contre les hérésies* après 370, prétend savoir qu'il y avait encore de son temps des sabelliens en Mésopotamie et à Rome, *Hæres.*, LXII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 1052; mais ce renseignement n'est pas incontestable. Pendant les cinquante ou soixante années de leur activité, les modalistes avaient plutôt formé des écoles que des Églises dissidentes. Condamnés par Calliste puis par Denys, il ne leur était plus possible de se survivre.

Sans doute, durant tout le IVe siècle et encore plus tard, les théologiens et les polémistes auront de fréquentes occasions de rappeler le souvenir de Sabellius, et d'accuser leurs adversaires de renouveler l'erreur du vieil hérétique. Cette accusation sera surtout portée par les ariens contre les défenseurs de l'orthodoxie nicéenne, et d'abord contre saint Eustathe d'Antioche; avec plus d'insistance encore, elle sera renouvelée contre Marcel d'Ancyre et ses partisans; et il faut bien avouer que le système de Marcel présente de nombreuses analogies avec celui de Sabellius, tel du moins que nous le font connaître les fragments de saint Denys d'Alexandrie, et, plus tard, les œuvres de saint Athanase et des autres docteurs du IVe siècle.

S'il n'y a plus, à proprement parler, de modalistes, qui se rattachent historiquement à Noët, à Épigone, à Sabellius, il subsiste encore des manières de s'exprimer, peut-être même des manières de penser qui rappellent celles des premiers maîtres de l'hérésie. Cette permanence de formules modalistes, jusque dans des milieux où l'on ne s'attendrait pas à les trouver, nous amène à nous poser une question nouvelle et à nous demander si peut-être l'erreur n'a pas laissé sa trace dans un certain nombre d'écrits orthodoxes.

Suivant quelques théologiens protestants ou libéraux, le modalisme en effet ne serait pas autre chose que l'expression donnée à la croyance commune des simples fidèles. A. Harnack par exemple estime que, jusque vers la fin du second siècle, la conscience chrétienne se contenta de formules assez simples, qui affirmaient la divinité du Christ, sans se préoccuper autrement d'expliquer comment le Christ était Dieu, ni surtout quels étaient ses rapports avec le Père, dont les Évangiles, et spécialement la formule baptismale, enseignaient l'existence. On disait que le Christ était Dieu; on chantait des hymnes au Christ comme à Dieu; et cela suffisait. Lorsqu'on essayait d'aller plus loin, comme Hermas, on risquait d'employer des termes obscurs ou des images plus ou moins cohérentes, et bien peu nombreux étaient ceux qui se croyaient obligés de scruter ainsi le mystère de la foi.

Les apologistes cependant, poussés par le désir d'exposer aux païens une doctrine entièrement cohérente, avaient dû chercher autre chose : la théologie du Verbe leur avait fourni le moyen de concilier l'unité de Dieu et la divinité du Sauveur. Vers la fin du IIe siècle, la lutte éclata entre les simples fidèles qui tenaient à la monarchie divine et les docteurs qui exposaient l'économie de la Trinité. Elle devait se prolonger longtemps. « Celui qui l'a ouverte, écrit A. Harnack, et qui a commencé l'attaque, nous ne le savons pas. Ce n'est pas la lutte de la théologie contre la religion de l'enthousiasme, car les enthousiastes sont aussi les adversaires de la théologie du Logos; mais, c'est, dans les cercles de la philosophie, le combat du platonisme contre le stoïcisme, la lutte pour l'hégémonie, et finalement la victoire de Platon sur Zénon et Aristote; c'est l'histoire de la défaite du Christ historique par le Christ préexistant, du vivant par le pensé; dans la dogmatique enfin, c'est la tentative victorieuse pour imposer la foi chrétienne aux laïques par une formule théologique incompréhensible pour eux, et pour remplacer la personne par le mystère de la personne. » A. Harnack, *Monarchianismus*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 3e édit., t. XIII, p. 306.

A. Harnack va plus loin encore. Il croit découvrir la trace des doctrines ou tout au moins des tendances monarchiennes dans un grand nombre d'écrits chrétiens. Il interprète en ce sens les titres des six premiers chapitres du IIe livre des *Testimonia* de saint Cyprien : I. *Christum primogenitum esse et ipsum esse sapientiam Dei per quem omnia facta sunt.* II. *Quod sapientia Dei Christus...* VI. *Quod Deus Christus;* quelques passages du *De montibus Sina et Sion*, faussement attribué à saint Cyprien, entre autres ces lignes du c. IV, édit. Hartel, p. 104 : *Caro dominica a Deo Patre Jesus vocita est; Spiritus Sanctus, qui de cælo descendit, Christus, id est unctus Dei vivi a Deo vocitus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus;* plusieurs vers du *Carmen apologeticum* de Commodien; et surtout de nombreuses expressions des *Acta Archelai* d'Hégémonius, qui distingue le fils de Marie du Christ de Dieu qui est descendu sur lui : *Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc quod magnum est voluit perferre certamen Jesus. Hic est Christus Dei qui descendit super eum qui de Maria est*, 60, édit. Beeson, p. 87. Selon A. Harnack, de telles formules révéleraient la persistance du modalisme dans le peuple chrétien, bien longtemps après sa condamnation par l'Église; et jusqu'au Ve siècle on pourrait trouver la preuve de survivances analogues. « Il est important, remarque Harnack, que chez Optat, Ambroise, l'Ambrosiaster et Augustin, les marcionites sont dénoncés à côté de Sabellius dans la polémique. En Occident le monarchianisme devait toujours être combattu : pouvait-on employer contre lui un argument plus venimeux que de le rapprocher du marcionisme? Comme sur un mot d'ordre, les sabelliens sont rattachés aux marcionites alors presque inconnus, mais haïs et méprisés. » *Marcion*, 2e édit., p. 391*.

Qu'il n'y ait pas là autre chose qu'une thèse, c'est ce qu'il est facile de montrer. Seule l'autorité qui s'attache au savant professeur de Berlin peut obliger l'historien à examiner de près ses affirmations. Mais la thèse ne résiste pas à l'examen. Les traces que relève

Harnack des survivances monarchiennes dans l'Occident de la fin du IVe et du Ve siècle, sont si ténues qu'on ne saurait les retenir. Optat de Milève, *De schism. donat.*, I, 9, comme saint Augustin, *Epist.*, CXVIII, *ad Dioscur.*, II, 12, ne parlent point de Sabellius sinon pour dire que son nom est oublié et que son erreur a disparu : est-il juste de faire appel à ces témoignages pour prétendre que le monarchianisme restait à l'ordre du jour? Il est vrai qu'un passage curieux des *Confessions* de saint Augustin témoigne de l'ignorance dans laquelle bien des fidèles à la fin du IVe siècle se trouvaient par rapport aux problèmes christologiques : Alypius, son ami, regardait l'apollinarisme comme la foi orthodoxe, et lui-même se laissait tromper par les erreurs de Photin, *Confes.*, VII, XIX. Il n'y a là que l'aveu d'une instruction insuffisante : on ne peut rien en conclure contre l'enseignement de l'Église.

C'est dans le même esprit qu'il faut apprécier les textes du *De montibus Sina et Sion*, de Commodien, des *Acta Archelaï*. Ces textes ne sont pas faciles à interpréter, et de fort bons critiques les ont entendus dans un sens orthodoxe. Alors même qu'ils révèleraient des tendances monarchiennes, on ne devrait pas croire que le monarchianisme gardait droit de cité dans l'Église. Des expressions insuffisantes ont pu échapper à quelques auteurs : il ne s'ensuit pas que la doctrine officielle s'est corrompue. Serons-nous d'ailleurs nous-mêmes accusés de monarchianisme toutes les fois que nous employons le nom de Dieu en parlant de Notre-Seigneur? Puisque nous croyons, avec toute l'Église, à la divinité de Jésus, nous avons sans doute le droit de l'appeler Dieu, sans être obligés aussitôt d'ajouter qu'il est personnellement distinct du Père. On trouverait vraisemblablement des expressions monarchiennes chez les meilleurs auteurs, si l'on ne tenait pas compte du contexte et aussi de la foi catholique qui reste la norme selon laquelle ils demandent à être jugés.

On voit dès lors ce qu'il faut penser de la théorie de A. Harnack, et pourquoi nous pouvons regarder le monarchianisme modaliste comme une hérésie propre à la fin du IIe siècle et à la première moitié du IIIe. C'est à cette époque seulement que l'erreur trouve son expression technique, s'organise en écoles, recrute des disciples nombreux. Si, plus tôt et plus tard, les formules insuffisamment précises ne sont pas entièrement absentes des écrits orthodoxes, et c'est le cas surtout pour des écrits populaires, tels que certains *Actes* apocryphes *des Apôtres*, ce peut être à la fois par ignorance de la part de leurs auteurs, ou par difficulté de la part du sujet lui-même. Le monarchianisme n'a expressément rien à y voir.

J. Döllinger, *Hippolytus und Callistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1853; H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Diziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-B., 1864; P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig, 1896; A. Harnack, art. *Monarchianismus*, dans *Prot. Realencyclopdäie*, 3e édit., t. XIII, 1903, p. 303-336; A. Harnack, *Altchristliche Literatur : Die Chronologie*, t. II, Leipzig, 1904, p. 201-256; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906; K. J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902; Anonyme, *Der Monarchianismus and die römische Kirche im dritten Jahrhundert*, dans *Der Katholik*, t. XXXII, 1905, p. 1-15; 113-128; 182-201; 266-282; J. Dräseke, *Noetos und die Noetianer in der Hippolytos Refutatio*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, t. XLVI, p. 213-232; G. Esser, *Wer war Praxeas?* Bonn, 1910; J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Revue d'histoi.e ecclésiastique*, t. XIX, 1923, p. 481-506; t. XX, 1924, p. 5-37 ; A. Donini, *Ippolito di Roma*, Rome, 1925.

G. BARDY.

MONCADA Y BELLUGA (Louis-Antoine de) évêque de Murcie, puis cardinal de curie (1662-1743). — Né à Motril (Andalousie), le 30 nov. 1662, de la très illustre famille des Moncada, l'une des plus considérées d'Espagne, il fit ses premières études de philosophie et de théologie d'abord à Grenade, puis à Séville, où il prit le bonnet de docteur en 1686; chanoine de Zamora en 1687, puis de Cordoue, en 1689, il s'était fait remarquer par sa piété et son zèle, et avait fondé dans cette dernière ville un oratoire de saint Philippe de Néri. Nommé par Philippe V, en 1704, à l'évêché de Carthagène-Murcie, il en prit possession en mars 1705, et soutint ardemment la cause de Philippe V, non seulement par la plume, mais par l'action militaire; aussi fut-il nommé par le souverain vice-roi de Valence et capitaine général des troupes de Murcie en 1706. Après la paix il se consacra avec beaucoup de dévouement au bien spirituel et temporel de ses diocésains. Créé cardinal par Clément XI le 24 nov. 1719, il se démit de son évêché en 1724, et vint séjourner définitivement à Rome où il mourut le 22 février 1743.

Il laissait la réputation d'un homme savant, d'un zélé défenseur des droits de l'Église et du Saint-Siège. On trouvera, dans Moréri et dans Richard et Giraud, une liste très complète de ses travaux latins ou espagnols tant imprimés que manuscrits. Retenons seulement, comme intéressant directement la théologie : *Disertacion dogmatica por los deiechos de la santa Sede apostolica è immunidad ecclesiasticas; Memorial à la santitad de Inocencion XIII, de felix recordacion, para obtenir la bulla* APOSTOLICI MINISTERII *sobre la disciplina ecclesiastica; Memorial sobre la declaracion del misterio de la conception de Maria; Epistola dogmatica ad Armenos, Jacobitas, Coptos et alios schismaticos; Approbatio et elucidatio tractatus* DE VITA ABSCONDITA *em. card. Cienfuegos* (cf. ici, t. II, col. 2512). Bien plus alléchants sont les titres des ouvrages laissés en ms. qui roulent sur la défense des droits du Saint-Siège, l'infaillibilité personnelle du pape, l'authenticité des décrétales pontificales antérieures à saint Sirice, le nombre des prédestinés, etc.

Moréri, *Le grand Dictionnaire*, édit., de 1759, t. VII, p. 620 sq.; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 138-144: ces deux répertoires utilisent le même document; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1616, note.

É. AMANN.

1. **MONELIA** (Antoine de), frère mineur de l'observance, ainsi appelé de la petite ville de Moneglia (Ligurie), sa patrie, vivait au début du XVIe siècle. Le cardinal Bona le cite comme un des grands écrivains spirituels; il a laissé en effet un volumineux traité, intitulé : *Sursum corda*, qui se donne comme un commentaire de la *Théologie mystique* du pseudo-Aréopagite; deux parties, t. I. *Directorium inflammandi mentem in abyssum divini luminis per sacrarum Scripturarum sensus reseratos et ad unguem materiæ applicatos*, in-4°, Bologne, 1522; t. II, *Trophæum Israeliticum triregium myst'cam vitiorum stragem significans*, in-4°, Bologne, 15_9. Des *sermones de mortuis* sont demeurés inédits.

J. Bona, *Via compendii ad Deum*, c. IV, dans *Opera*, Anvers, 1694, p. 68, écrit de lui : *Antonius Monelia O. M., vir magnus inter mysticos, sed fere incognitus;* Jean-de-Saint-Antoine, *Biblioth. univ. francisc.*, t. I, p. 119; Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, p. 84; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1359.

É. AMANN.

2. **MONELIA** (Antoine de), frère mineur, XVIe siècle. — *Monelianus* est le surnom d'Antoine Paglietino, (*Palietinus*) natif lui aussi de Moneglia. D'abord procureur général de l'ordre en cour de Rome, comme le dit Paul Britius, *Seraphica subalpinæ*

provinciæ monumenta, Turin, 1647, p. 281, il fut nommé par saint Pie V évêque de Brugnato (province ecclés. de Gênes) en 1570; c'est là qu'il mourut en 1578, d'après Gams, *Series episcoporum*. Il a laissé : *Methodus et grammatica speculativa V. Doctoris subtilis*, in-8°, Paris, 1604.

Jean-de-Saint-Antoine, *Bibliotheca univ. francisc.*, t. I, p. 97; Sbaralea, *Supplementum*, p. 87.

É. Amann.

MONETA DE CRÉMONE, ou **SIMONETA** selon certains chroniqueurs, frère prêcheur italien (XIIIe siècle).

Moneta avait d'abord été maître ès arts à l'université de Bologne, et avait acquis une grande renommée. Il s'occupait fort peu de questions religieuses lorsqu'un sermon de Réginald d'Orléans, dominicain qui établissait à Bologne l'ordre nouvellement créé des prêcheurs, opéra sa conversion. Tel est du moins le récit du pieux chroniqueur des *Vitæ fratrum*. C'était le jour de la fête de saint Étienne, et comme Réginald d'Orléans n'a été présent à Bologne le jour de cette fête qu'en 1218, ce serait peu après cette année-là que Moneta aurait pris l'habit de saint Dominique. Moneta remplit alors les fonctions d'inquisiteur dans le Milanais et les contrées adjacentes. Il poursuivit albigeois et vaudois avec une énergie dont témoigne l'anecdote, peut-être légendaire, selon laquelle il alla arrêter, crucifix en main et suivi d'une petite troupe, son ennemi le cathare Peraldi qui l'attendait en embuscade. Moneta aurait eu des relations d'amitié avec le fondateur de son ordre, et c'est dans sa cellule et même dans une tunique prêtée par lui que mourut saint Dominique de passage au couvent de Bologne en 1221. Moneta aurait ensuite séjourné au couvent de Crémone en 1228, puis au couvent de Mantoue en 1233. On raconte qu'il devint aveugle à force de lire des manuscrits et de pleurer ses péchés de jeunesse. En tout cas il vivait encore assez tard vers le milieu du XIIIe siècle comme l'attestent certains passages de sa *Somme contre les cathares :* une allusion à la naissance du Christ date cet ouvrage de 1244 (éd. Ricchini, p. 245); il fait remonter à « quatre-vingts et quelques années » la prédication de Pierre Valdo qui est de 1160. *Ibid.*, p. 402. Un manuscrit de Palma de la fin du XIIIe siècle date l'ouvrage de 1241. En 1243, le maître en décrets, Jean de Dieu, qui dédie son traité *De dispensationibus* aux religieux mendiants de l'université de Bologne, nomme dans cette dédicace « Maître Moneta, O. P., docteur en théologie, demeurant à Bologne ». Moneta est seul ainsi désigné nommément, ce qui donne à supposer qu'à cette date tardive il conservait son ancien prestige universitaire. Cf. J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, p. 66-97.

Moneta aurait composé, sans doute au temps où il était encore maître ès arts, un *Compendium logicæ propter minus eruditos* et, peut-être comme dominicain, une problématique *Summa casuum conscientiæ*. Mais il est surtout connu par sa *Somme contre les cathares*, où il se nomme, ouvrage demeuré longtemps manuscrit en diverses bibliothèques d'Italie, au Vatican, à Bologne et à Naples, enfin édité avec préface, annotations et biographie intéressante, en 1743, par Thomas Augustin Ricchini, O. P., prieur du couvent de Crémone, théologien de la Casanate et plus tard maître du Sacré-Palais, sous ce titre : *Venerabilis Patris Monetæ Cremonensis, O. P., S. P. Dominico æqualis adversus catharos et Valdenses libri quinque*, XLVIII-568 p., in-folio, Rome.

L'écrit de Moneta répartit donc en cinq livres toute la matière de l'hérésie : 1° Dieu et le diable, le monde, les anges, l'homme, prophéties et miracles; le tout selon la doctrine du dualisme absolu; 2° mêmes questions selon un dualisme hérétique plus atténué; 3° le Christ et l'Antechrist, saint Jean-Baptiste, la sainte Vierge, le Saint-Esprit; 4° les sacrements, les fins dernières; 5° l'Église, sa structure, sa morale. Moneta, avait été un inquisiteur habile et redouté qu'on avait surnommé « le marteau des hérétiques ». C'est dans l'exercice de ses fonctions qu'il prit son expérience et sa connaissance des hérésies dont il traite. Il explique aussi qu'il les a étudiées dans les ouvrages des docteurs hétérodoxes. Édit. Ricchini, p. 2, 42, 94. La valeur de son ouvrage est faite de celle de son esprit, exact et précis. Il a compris la nécessité de répondre par des arguments différents aux cathares les plus intransigeants dont le dualisme constitue un manichéisme absolu et à ceux dont le dualisme est mitigé. *Ibid.*, p. 5. Il ne tombe pourtant pas dans les inutilités de l'érudition de détail et a le mérite de réduire, dès le début de son traité, les différentes sectes à deux grandes classes. Rainier Sacchoni, qui donne tant de menus renseignements sur les particularités de chaque secte, finit par aboutir exactement à cette même constatation. Cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecd.*, t. V, col. 1759-1776. A propos d'une question délicate comme celle de l'origine des cathares, nous voyons encore combien Moneta est à la fois prudent, judicieux et bien informé. Il ne raconte point ce qu'il ne sait pas, c'est-à-dire la préhistoire de la secte, et sait se borner à donner, en une page très pleine, les diverses parentés anciennnes de la pensée cathare : pythagorisme, juiverie saducéenne, manichéisme, théories de Tatien, gnose valentinienne. Ricchini, p. 411. Or il se trouve que nous ne connaissons par ailleurs aucune source directe d'origine cathare de l'albigéisme, si ce n'est une version du Nouveau Testament et un fragment de rituel. La plupart des autres documents d'origine catholique laissent aussi beaucoup à désirer. L'écrit qu'on met sous le nom d'Alain de Lille est mal informé et par exemple il distingue, contrairement aux autres témoignages, les *parfaits* cathares des *consolés* cathares. Ecbert de Schönaugen est trop emporté et trop violent pour être une source utilisable sans discernement. Les documents inquisitoriaux, même ceux, relativement si complets, du milieu du XIIIe siècle, sont nécessairement partiels et ne peuvent qu'ignorer l'ensemble de la philosophie religieuse des hérétiques. Ermengaud est écourté et Bonaccorsi plus encore. Evrard de Béthune, Luc de Tuy, la *Somme des autorités* publiée par Mgr Douais demeurent trop souvent vagues. Étienne de Bourbon est trop ami de l'anecdote et quelque peu fabuliste. Rainier Sacchoni vaut mieux, mais sa *Somme*, que corrobore celle de Moneta, est loin d'avoir l'ampleur de l'ouvrage monumental de ce dernier. Lorsque Moneta se rencontre avec une autre source sérieuse il s'y montre conforme. Ainsi en est-il pour l'exposé de la cosmogonie cathare, p. 3, du dualisme, de Dieu et du diable, p. 43, de la doctrine cathare sur saint Jean-Baptiste, p. 225-230, sur la sainte Vierge, p. 230-235, sur le Christ, p. 232, 240-248, 380-382, sur l'épiscopat et ses diacres, p. 278, sur les cérémonies du *Consolamentum*, p. 278, sur les sacrements, p. 286-309, sur la simplicité du culte et la prohibition des images, p. 454-461. En outre, pour tout ce qu'il a de personnel, Moneta est très bien informé. Si deux théologiens cathares, Didier et Tetry, le premier dualiste mitigé, p. 248, 347-357, le second dualiste absolu, p. 71, 79, sont connus, c'est par l'intermédiaire du seul Moneta qui cite ces sources.

A vrai dire, bien que le titre complet de son ouvrage fasse croire qu'il s'occupe des Vaudois autant que des Albigeois, Moneta néglige un peu l'hérésie de Pierre Valdo. Ce qu'il en dit cependant est exact, et il a su discerner les motifs pour lesquels les Pauvres de

Lyon ont quitté l'Église, d'abord simple schisme par scandale de faibles, puis hérésie, en somme différend bien moins sérieux que celui qui séparait de l'ortho. doxie les cathares proprement dits, p. 401-411.

Mais pour ce qui concerne cet albigéisme, Moneta donne les détails les plus circonstanciés. Il s'est préoccupé de savoir si les cathares avaient une métaphysique de l'être assez poussée, pour tenter d'expliquer comment l'infinie perfection de l'être peut se réaliser dans le cas de l'existence de deux principes divins opposés. Son enquête aboutit à un résultat négatif, p. 9. Son étude sur les thèses cathares au sujet de la Trinité nous apporte de précieux renseignements, p. 4, 6, 36 : les hérétiques admettaient l'existence des trois personnes, mais formulaient toutes sortes de théories à leur propos, en particulier sur ce qui concerne le Saint-Esprit, p. 3, 4, 6. Moneta nous apprend que, pour les cathares, l'Église a perdu progressivement son caractère sacré à partir du pape saint Sylvestre, parce qu'elle a admis la recherche des biens temporels, p. 412. L'angélologie cathare est exposée par Moneta, jusque dans ses raffinements, en particulier en ce qui concerne le rôle capital du démon, p. 3, 5, 185, 199, 218. Selon cet auteur, les cathares admettaient que l'homme possède outre l'âme et le corps un troisième élément constitutif distinct : l'esprit qui peut quitter l'âme sensible et est le siège de la vie spécifiquement intellectuelle et morale. Seules quelques pièces de l'inquisition font des allusions, certaines mais voilées, à cette croyance dont nous ignorerions tout sans Moneta, p. 4, 105. Cf. Broeckx, *Le catharisme*, p. 75, 76. Moneta indique aussi, en se fondant sur le témoignage de l'hérétique Didier, que les cathares avaient étudié le problème moral de la lutte entre la chair et l'esprit. Ils l'expliquaient par le déterminisme qui régit le corps humain, p. 346, 348. D'une manière générale, Moneta a su dégager l'importance du déterminisme dans toute la théologie des dualistes absolus. Il est d'ailleurs le seul à montrer le rôle important de cette doctrine philosophique dans l'élaboration du dogme albigeois, p. 5, 6, 63, 489-496. Selon les cathares, une cause agit par elle-même, ou toujours bien, ou toujours mal et ne peut être simultanément cause possible et libre à la fois du bien et du mal. Dès lors, il fallait un premier principe et des principes secondaires pour le bien, un premier principe et des principes secondaires pour le mal. D'où il suit que, ni Dieu, ni les circonstances de la création, ni l'homme, ni les circonstances de son salut ne sont libres. Moneta insiste très justement, p. 44-57, sur ce dogme fondamental des cathares les plus absolus : selon eux toutes les âmes se sauvent nécessairement et leurs épreuves, voire leurs transmigrations, ne sont que des épisodes, des purifications destinées à aboutir à un succès assuré. Par cette étude et la réfutation très détaillée qui la suit, Moneta montre ainsi dans l'albigéisme, où l'on voit volontiers si grande la part du mal, un optimisme absolument prépondérant et même excessif.

A propos de l'emploi fait par les hérétiques des textes scripturaires, le témoignage de Moneta est également d'une importance capitale. Encore ne faut-il pas faire dire à cet auteur ce qu'il ne dit point, et E. Broeckx, *op. cit.*, p. 39, exagère lorsqu'il dit que pour les albigeois la liberté d'interprétation des Écritures est une manière de dogme, en se référant à un texte de Moneta, qui semble seulement arguer des illogismes et peut-être de la mauvaise foi de certains polémistes de l'hérésie, p. 6. Par contre, tandis que la plupart des traités contre les cathares négligent de mentionner les autorités scripturaires sur lesquelles les hérétiques appuyaient leurs prétentions, Moneta est toujours extrêmement complet sur ce point. Il met ainsi en évidence le caractère malgré tout chrétien et hérétique des albigeois, dont on a trop tendance de nos jours à faire les adeptes d'une religion n'ayant plus rien de commun avec la religion du Christ. Par exemple, Moneta a le mérite de préciser très clairement sur quels textes de l'Écriture les cathares fondaient leur réprobation générale du mariage. Il s'agissait du conseil évangélique de chasteté donné par le Christ et par saint Paul, p. 315-320. Moneta est d'autant plus à croire là-dessus que les nuances d'opinion qu'il relève chez les cathares à propos de cette réprobation du mariage, p. 336, sont conformes aux autres témoignages indépendants de lui. Il rapporte aussi tout un *folklore* biblique des albigeois dont nous ne connaissons par ailleurs que des fragments; sur le canon proprement dit de la bible cathare, il est aussi plus explicite qu'aucun autre, p. 3, 6, 218. Les cathares rejetaient en grande partie l'Ancien Testament et avaient la plus grande vénération pour le Nouveau. Moneta habilement leur explique que le Nouveau Testament proclame la sainteté de l'Ancien, la justice de Moïse, d'Abraham et des autres patriarches : le Christ déclare lui-même qu'il n'est pas venu abroger la loi ancienne, mais la parfaire et l'accomplir, p. 166. Moneta apprend à ce sujet que les albigeois soutenaient que l'inspiration de l'Ancien Testament est double, certains passages étant inspirés directement de Dieu et les autres directement du diable, p. 146, 158, 180. Pour expliquer l'existence de deux dieux, l'un bon et miséricordieux, l'autre mauvais et implacable, inspirateurs, par fragments, de l'Ancien Testament, les cathares avaient même bâti toute une exégèse. Tantôt Dieu dit : « Ote les sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est un lieu saint. » Tantôt l'autre personnage divin dit au contraire : « Vous aurez des sandales aux pieds. »

Moneta excelle à montrer l'enchaînement de la dogmatique cathare. On sait communément qu'il exista des couvents chez ces hérétiques. Mais Moneta explique l'importance de cette vie de communauté pour des gens selon qui l'homme, s'il ne doit pas se marier, du moins ne doit jamais vivre en isolé, p. 278. Au reste, Moneta déploie la même habileté à montrer les illogismes de cette dogmatique albigeoise. Sans négliger de préciser l'horreur connue des albigeois pour tout homicide, et d'apporter à ce sujet des exemples circonstanciés du pacifisme cathare en matière de guerre et des doléances cathares, contre la conduite jugée guerrière de l'Église romaine, p. 436, 513, 523-537, il dénonce le faux raisonnement par lequel ces hérétiques s'adjugeaient néanmoins le droit de mettre à mort les chrétiens orthodoxes soit par ruse, soit par violence, p. 157, 171. Voici là-dessus la thèse de l'un d'eux Guillaume Belibaste : « Le Fils de Dieu a dit qu'il faut arracher l'ivraie; or les faux croyants sont l'ivraie; donc il faut les tuer. »

Résumons, avec E. Broeckx, qui a su voir l'importance de Moneta comme source de la théologie cathare : « Comparez l'écrit de Moneta aux autres *sommes*, vous n'en trouverez pas qui puisse soutenir la comparaison avec avantage, tant pour le fond que pour la forme. Nous n'avons pas ici une brève description, une simple mention du dogme cathare accompagnée d'une réfutation sommaire, mais l'exposé méthodique de toutes les doctrines et de leur importance dans le système... L'ouvrage de Moneta de Crémone est le plus important de ceux que les catholiques ont dirigés contre la secte cathare... C'est un arsenal qui a fourni aux inquisiteurs les armes les plus précieuses et les plus perfectionnées, dans la guerre contre les doctrines cathares. » *Op. cit.*, p. 229, 231. Après avoir ainsi été précieux jadis aux polémistes, aux convertisseurs, aux inquisiteurs, il fournit maintenant aux historiens leur meilleure ressource pour étudier l'hérésie albigeoise.

Moneta n'est pas seulement un compilateur de textes bibliques; il raisonne dans son livre avec cette maestria qui fit de lui, dans sa jeunesse, la gloire de l'université de Bologne. Il excelle à reprendre un texte allégué par l'adversaire, à le disséquer, à en dégager une alternative de deux contraires possibles où l'adversaire est bien obligé de choisir, dans l'un et l'autre cas, contre sa thèse. Moneta présente même quelque intérêt pour l'histoire de la philosophie chrétienne. Ainsi il développe, sur l'éternité du monde et les conditions de sa création par Dieu, un véritable traité, p. 477-506, où il tient compte très philosophiquement de l'opinion d'Aristote, où il pèse la valeur des arguments du philosophe grec, hasarde des conjectures sur la portée que celui-ci pouvait donner dans son esprit à de telles sortes de preuves et montre comment, en une telle matière, le théologien chrétien doit avoir le pas sur le philosophe païen. Il y a même dans le cinquième livre de la *Somme* de Moneta toute l'amorce d'une théologie de l'Église suggérée par les négations vaudoises et albigeoises, et qu'il serait intéressant d'étudier. Sur l'état des mœurs ecclésiastiques de son temps, Moneta peut encore fournir quelques renseignements, p. 434, 436.

Broeckx, *Le catharisme*, 1916; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis prædicatorum*, t. I, p. 123; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 267; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs*, t. I, p. 99, 132, 159, 179, 201, 202; Préface de l'édition Racchini; Willanueva, *Viaje literario*, t. XXI, p. 206.

M.-M. Gorce.

MONIGLIA ou **MONELIA** Thomas-Vincent, Frère prêcheur italien (1686-1767). — Né à Florence le 18 août 1686, de l'illustre famille des Monelia, il fit ses premières études à Pise, où professait son oncle, célèbre médecin; entré à seize ans dans l'ordre de saint Dominique au couvent de Saint-Marc à Florence, il donna dès l'abord les plus belles espérances qu'il faillit tromper. Ébloui par les suggestions de l'ambassadeur britannique Newton, il s'enfuit subrepticement en Angleterre où il passa trois ans. S'il n'y trouva pas la situation brillante qu'on lui avait fait entrevoir, du moins y fut-il en contact avec les idées nouvelles et la philosophie régnante, et cette connaissance lui sera précieuse plus tard. L'intervention du grand-duc d'Étrurie, Cosme III, lui facilita la rentrée en Italie et la réconciliation avec l'ordre; il fut entendu que l'on oublierait complètement ses frasques de jeunesse. Moniglia était d'ailleurs un sujet brillant, ayant du goût pour les disciplines les plus diverses, sauf peut-être pour la scolastique; on ne tarda pas à le donner comme adjoint à Minorelli, préfet de la bibliothèque casanate à Rome. Ainsi fut-il amené aux travaux d'érudition; d'ordre de ses supérieurs, il composait d'abord une dissertation *De origine sacrarum precum rosarii B. M. V.*, Rome, 1725, où il essayait de défendre, contre les attaques des Bollandistes, la tradition dominicaine sur l'origine du rosaire. Peu après il était renvoyé à son premier couvent de Saint-Marc à Florence, pour y professer la théologie; il y exerça une très heureuse influence, s'efforçant de faire sortir l'enseignement théologique de la forme purement scolastique et verbale qu'il gardait en Italie, insistant sur le nécessité d'initier les jeunes étudiants à l'histoire, à la patrologie, à la philosophie naturelle et aux modernes découvertes. On peut avoir quelque idée de son enseignement par l'ouvrage suivant : *Dissertationes duæ de annis Jesu Christi et de religione utriusque Philippi August.*, in-4°, Rome, 1741; il fixe la date de la naissance du Christ à l'an 5 avant notre ère, son baptême à l'an 28 de notre ère, sa mort à l'an 30; la seconde dissertation entend prouver que ni l'un ni l'autre des deux empereurs Philippe n'a été chrétien. Nommé en 1741 professeur à l'université de Pise, Moniglia y continua sur la jeunesse d'action qu'il avait eue dans son couvent de Florence; des réunions privées où il conviait les meilleurs de ses élèves et où se débattaient les questions du jour, sortirent divers travaux qui eurent leur valeur : *Dissertazione contra i fatalisti*, 2 vol. in-8°, Lucques, 1744, où sont examinées les théories de Locke, Leibniz, Collins, Hobbes et Spinoza; *Dissertazione contra i materialisti e altri increduli*, 2 vol. in-8°, Padoue, 1750; *Osservazioni critico-filosofiche contra i materialisti divise in due trattati*, in-8°, Lucques, 1760; *La mente umana spirito immortale non materia pensante*, 2 vol., in-8°, Padoue, 1766. Fabroni dit qu'il préparait aussi un grand travail sur les anciennes villes de Toscane, et qu'il avait beaucoup écrit sur la propagation du christianisme aux Indes et le décret du cardinal de Tournon. Moniglia mourut à Pise le 15 février 1767.

A. Fabronius, *Vitæ Italorum doctrina excellentium qui sæc. XVII et XVIII floruerunt*, Pise, 1785, t. XI, p. 144-169; de cette notice dérivent celles de Michaud, Hœfer, et Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. Va, col. 64-66.

É. Amann.

MONISME, voir Matérialisme et Monisme, col. 315 sq.

MONNIER Hilarion (1646-1707), né à Toulouse en 1646, prit l'habit de saint Benoît à Besançon; il enseigna la philosophie et la théologie à l'abbaye de Saint-Mihiel; puis il vint à Paris en 1677 et il se lia d'amitié avec Mabillon, Nicole et Duguet. Après la révocation de l'Édit de Nantes, il fut envoyé à Metz (1686) pour y prêcher. En 1706, il fut nommé prieur de Morey, et il mourut le 17 mai 1707.

Monnier publia : *Éclaircissements des droits de la Congrégation de Saint-Vanne sur les monastères qu'elle possède en Franche-Comté*, in-4°, 1688. — Sept *Lettres contenant la réfutation du système de Nicole sur la grâce;* elles furent publiées par Duguet à qui elles sont adressées, dans un recueil intitulé : *Réflexions sur le traité de la grâce générale*, in-12, s. l., 1716. L'auteur déclare qu'il faut suivre saint Augustin, or Nicole s'éloigne de ce docteur et pour le fond et pour les formules qu'il emploie. Il faut ajouter encore deux *Lettres à Mabillon sur les études monastiques*, publiées dans les *Œuvres posthumes de Mabillon*, t. I, p. 413, sq. Voir aussi à la Bibliothèque nationale, ms. fr. *17 680*. — *Lettre à un docteur de Sorbonne sur la vocation religieuse.* La Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions fr. *1039*, possède un manuscrit des *Recherches sur l'abbaye de Beaume-les-Messieurs*. Enfin A. Vacant paraît avoir démontré que dom Monnier est l'auteur du fameux *Problème ecclésiastique* de 1698.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVIII, p. 638; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 1026; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 213; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 667-670; abbé Monnier, *Abrégé de la vie de dom Hilarion Monnier*, in-12, Dôle, 1786; *Histoire de la Congrégation de Saint-Vanne;* A. Vacant, *Renseignements inédits sur l'auteur du problème ecclésiastique, publiés en 1698 contre M. de Noailles, archevêque de Paris*, in-8°, Paris et Lyon, 1890, p. 33-50, ou dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1890, t. LXII, p. 131-150.

J. Carreyre.

MONOPHYSISME. — I. Préliminaires. II. Le monophysisme sévérien (col. 2219). III. Le monophysisme sévérien et les Églises monophysites (col. 2228). IV. Le théopaschitisme (col. 2237). V. Les sectes issues du monophysisme sévérien et le monophysisme trinitaire (col. 2241). VI. Le monophysisme orthodoxe (col. 2219).

I. Préliminaires. — Nous n'avons pas à définir ici le monophysisme. Cette définition a été donnée avec toutes les précisions désirables à l'article Eutychianisme et Monophysisme de ce *Dictionnaire*,

t. v, col. 1595 sq., où l'on a établi que *monophysisme* et *eutychianisme* n'étaient pas, contrairement à une opinion assez courante, des termes synonymes, mais qu'il y avait entre eux la différence du genre et de l'espèce. L'eutychianisme est une espèce du monophysisme, la forme la plus radicale, celle qui mérite vraiment le nom de monophysisme et que nous avons appelée le monophysisme *réel*. Nous n'avons pas à en parler ici, puisqu'il a été longuement décrit sous ses diverses formes à l'article cité.

A côté de l'eutychianisme, il y a le monophysisme *verbal*, qui tient tout entier dans les formules. Le monophysisme verbal est une manière particulière d'exprimer le dogme de l'incarnation. Il est basé sur la signification spéciale attribuée au mot φύσις, d'abord par Apollinaire, Théodore de Mopsueste et Nestorius, puis par saint Cyrille d'Alexandrie pour les réfuter. Φύσις, d'après ces auteurs, ne signifie pas simplement la nature individuelle prise comme telle, abstraction faite de son suppôt ou de sa subsistence — il n'est pas encore question, à cette époque, quand il s'agit de l'incarnation, de la nature abstraite et universelle commune à plusieurs individus —; ce terme désigne la nature concrète et subsistant en elle-même d'une existence séparée et indépendante. C'est dire que φύσις, dans ce sens, est un parfait synonyme d'ὑπόστασις et de πρόσωπον : c'est une nature qui est en même temps une personne, une nature-personne. Quiconque fait sienne cette terminologie ne peut reconnaître, s'il veut être orthodoxe, qu'une seule φύσις dans le Verbe incarné, non seulement avant l'union de la divinité et de l'humanité, mais aussi après leur union, puisque, aux termes du dogme, il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, la personne du Verbe éternellement subsistante, qui a étendu à la nature humaine individuelle, concrète et complète à laquelle il s'est uni. sa subsistence propre, et la supporte dans l'être. Ce point de vue une fois adopté amène d'autres formules. Le théologien monophysite, l'œil toujours fixé sur la personne ou φύσις du Verbe, exprime tout en fonction de la personne. Il ne nie pas l'existence réelle de la nature humaine prise par le Verbe; il ne lui enlève rien de ce qui la constitue; il la maintient intègre et sans mélange dans l'union; à plus forte raison ne veut-il porter aucune atteinte à l'immutabilité du Verbe. Mais il voit continuellement cette nature sous la dépendance du Verbe, qui l'a faite sienne, qui la meut a son gré, qui agit en elle et par elle d'une manière humaine, comme il agit d'une manière divine dans sa nature divine. Cette conception n'a en soi rien d'hétérodoxe. Cette terminologie ainsi expliquée perd tout relent d'eutychianisme. Elle est d'une efficacité souveraine pour maintenir l'unité véritable du Christ et dissiper l'équivoque qui se cachait sous l'*unique prosôpon* nestorien, couvrant de son ombre deux personnes véritables : celle du Verbe et celle du fils de Marie. C'est pour cela que saint Cyrille, dans sa lutte contre Nestorius, l'avait adoptée; c'est pour cela qu'il avait fait sienne la fameuse formule, qui est l'enseigne du monophysisme verbal : Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη; formule dont l'origine sans doute était suspecte et vraiment monophysite, forgée qu'elle avait été par les apollinaristes, mais que l'évêque d'Alexandrie crut de bonne foi être de son prédécesseur, saint Athanase, et dont il tira un merveilleux parti pour démasquer l'hérésie.

Cette terminologie cependant présentait, à d'autres points de vue, de sérieux inconvénients. Si elle frappait au cœur le nestorianisme, elle pouvait abriter toutes les formes du monophysisme réel et hérétique. Elle rompait l'harmonie et la continuité du langage théologique déjà reçu, non seulement en Occident mais aussi en Orient. Φύσις, dans la théologie trinitaire, avait pris un sens bien précis, distinct du sens des mots ὑπόστασις et πρόσωπον. Il était anormal de faire dire *nature* à φύσις dans la θεολογία, et de lui faire dire *personne* et *hypostase* dans l'οἰκονομία. De plus, à force de considérer toujours en Jésus le Dieu, n'y avait-il pas danger de laisser en lui l'homme dans l'ombre ? Ce regard exclusif sur Dieu le Verbe, tenant sous son emprise toute-puissante la nature humaine, pouvait, à la longue, amener à considérer cette nature comme un pur automate dépourvu de spontanéité, de liberté et d'activité vraiment humaines. L'histoire a montré que ce danger n'était pas illusoire. C'est pour ces raisons que le mode de parler monophysite n'a pas eu, finalement, les préférences de l'Eglise. A Chalcédoine, elle en a canonisé un autre; elle a adopté un langage franchement *dyophysite*, tout en prenant les précautions nécessaires pour écarter l'erreur opposée. Au demeurant, elle n'a pas condamné le parler de saint Cyrille, dont les formules sont revenues dans les canons du cinquième concile œcuménique : mais elle n'a pas usé de celles-ci *d'une manière exclusive*, suivant en cela l'exemple du saint docteur lui-même. Il y a un *monophysisme verbal orthodoxe* qui, employé modérément et conjointement avec la terminologie dyophysite, a été reconnu légitime et aurait pu, à un moment donné, ramener au giron de l'Église catholique les adversaires du concile de Chalcédoine, si l'esprit de schisme avec son entêtement habituel n'eût déjà prévalu parmi eux et ne leur eût fermé les voies du retour.

De ce refus de reconnaître comme légitime la terminologie canonisée au concile de Chalcédoine, et de cet attachement *exclusif* au parler monophysite, est né le grand schisme monophysite du ve siècle, schisme qui a persévéré à travers les siècles et qui n'est pas encore éteint, puisque trois groupes ecclésiastiques orientaux importants : le groupe copte et abyssin, le groupe syrien jacobite et le groupe arménien grégorien, s'y tiennent encore. Nous parlons de schisme et non d'hérésie, non que les premiers dissidents et les sectes qui se réclament d'eux n'aient mérité et ne méritent encore l'épithète d'hérétiques, mais parce que leur sécession fut due avant tout au refus d'obéir à la voix du pape et du concile œcuménique, sur une question de terminologie dogmatique, alors que, sur le point précis de l'union des deux natures dans l'unique personne du Verbe, ils conservaient — la plupart d'entre eux, du moins — une pensée orthodoxe, comme en font foi leurs écrits et la croyance des Églises monophysites issues de leur rébellion. Dans ces antichalcédoniens de la première heure nous avons des partisans du monophysisme verbal, mais du *monophysisme verbal exclusif*. Ce monophysisme verbal exclusif est devenu *hétérodoxe* parce qu'*exclusif*. On lui a donné récemment le nom de *monophysisme sévérien*, à cause du théologien le plus illustre de la secte, Sévère, patriarche d'Antioche. C'est avant tout et principalement de ce *monophysisme verbal hétérodoxe* ou *monophysisme séverien*, que nous avons à parler dans cet article.

Pour traiter la question dans toute son ampleur, il ne suffit pas d'examiner le monophysisme, tel qu'il se présente dans les écrits de Sévère d'Antioche et dans les théologiens qui l'ont précédé ou ont été ses contemporains; il faut aussi en suivre l'évolution dans les groupes ecclésiastiques indépendants qui se sont constitués sous sa bannière, après des vicissitudes diverses : il faut rechercher si les Églises monophysites sont restées fidèles à la doctrine des premiers chefs, ou si elles ont versé dans le monophysisme réel, dont Eutychès est le patron. Cette recherche ne portera que sur le point précis de la christologie, et ne regar-

dera pas l'ensemble de la doctrine des Églises monophysites sur les autres questions dogmatiques. Cette dernière étude est faite dans ce *Dictionnaire* pour chaque groupe ecclésiastique particulier. Ont déjà paru les articles ARMÉNIENNE (*Église*), t. I, col. 1888-1968; ÉTHIOPIE (*Église d'*), t. V, col. 922-969. L'Église syrienne jacobite sera étudiée à SYRIENNE JACOBITE (*Église*). Il reste l'Église copte monophysite. Par une fortune étrange, cette étude a été renvoyée de COPTE (*Église*) à ÉGYPTE (*Église d'*); d'ÉGYPTE à JACOBITE (*Église*); enfin de JACOBITE à MONOPHYSITE (*Église copte*). Il nous faut enfin l'exécuter sous ce dernier titre dans un article à part, qui suivra celui-ci et sera sur le modèle de ceux qui ont déjà été publiés sur les Églises séparées. Sur un point cependant nous nous écarterons de nos devanciers : Nous ne toucherons que très sommairement à l'*histoire* proprement dite de l'Église copte, ce sujet regardant le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastiques*, où a déjà paru une longue étude sur les divers groupes chrétiens d'Égypte, à l'article *Alexandrie*, t. II, col. 289-369; voir à partir de la col. 326, pour ce qui regarde l'histoire de l'Église copte.

Dans cet article, nous considérons donc le monophysisme verbal sous cinq aspects différents : Le monophysisme sévérien; Le monophysisme sévérien et les Églises monophysites; Le théopaschitisme; Les sectes issues du monophysisme sévérien et le monophysisme trinitaire; Le monophysisme orthodoxe.

II. LE MONOPHYSISME SÉVÉRIEN. — Le monophysisme sévérien, avons-nous dit, est le *monophysisme verbal hétérodoxe*. Il est dit *monophysisme verbal*, parce qu'il rejette l'eutychianisme, c'est-à-dire le mélange de la divinité et de l'humanité, ou la disparition de l'une ou de l'autre dans le Christ après l'union, et qu'en disant une seule φύσις après l'union, il entend simplement affirmer l'unité de sujet subsistant, de personne, dans le Christ sans nier la persistance de l'humanité en son intégrité individuelle. Il est dit *hétérodoxe* et *hérétique*, parce que ses partisans, 1. ont accusé de nestorianisme le pape et le concile œcuménique de Chalcédoine; 2. parce qu'ils ont refusé de reconnaître comme légitime une terminologie christologique canonisée par l'Église, et se sont attachés *exclusivement* à la terminologie monophysite, devenue dangereuse et équivoque après l'apparition de l'eutychianisme; 3. parce qu'ils ont employé certaines formules, expressions et comparaisons qui, prises dans toute leur rigueur et en dehors des explications qu'ils en donnaient, exprimaient l'hérésie ou la favorisaient.

1° *Le monophysisme sévérien est un monophysisme verbal.* — Le premier point : que les principaux chefs de la résistance au concile de Chalcédoine, Dioscore, Timothée Aelure, Pierre Monge, Pierre le Foulon, Philoxène de Mabboug, Sévère d'Antioche, Jacques de Saroug, etc., n'ont pas enseigné l'eutychianisme, mais ont maintenu l'intégrité des deux natures du Christ après l'union, sans mélange ni confusion, a déjà été prouvé indirectement par voie d'autorité, à l'article EUTYCHIANISME ET MONOPHYSISME, où l'on peut lire les témoignages de Vigile de Thapse, de Jean Maxence, du prêtre Timothée de Constantinople, de saint Jean Damascène. Les paroles de ce dernier sont particulièrement explicites. Il distingue nettement des eutychianistes ceux qu'il appelle les *Égyptiens*, dits également *schismatiques* et *monophysites*, qui ont pris prétexte du concile de Chalcédoine pour se séparer de l'Église orthodoxe, et sont orthodoxes sur tout le reste : Αἰγύπτιοι, οἱ καὶ σχισματικοὶ καὶ μονοφυσῖται, οἱ προφάσει τοῦ ἐν Χαλκηδόνι συντάγματος ἑαυτοὺς ἀποσχίσαντες τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας... τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες. *De hæres. lib.*, 83, *P. G.*, t. XCIV, col. 741. On ne saurait mieux caractériser l'attitude du groupe de beaucoup le plus important des antichalcédoniens, dont Sévère a été le théologien principal.

A côté de ces preuves d'autorité, qui ne sont pas négligeables pour détruire le préjugé encore assez répandu identifiant eutychianisme et monophysisme, on peut établir une démonstration directe à l'aide de multiples témoignages des grands théologiens monophysites, qui presque tous ont écrit contre Eutychès et ses disciples. Un petit nombre de textes empruntés à ces théologiens suffira à montrer que, sous une terminologie périlleuse et souvent équivoque, ils gardaient une pensée orthodoxe sur l'union hypostatique.

1. *Dioscore.* — Le théologien monophysite, le plus compromis avec l'eutychianisme, est certainement Dioscore, patriarche d'Alexandrie, qui, au Brigandage d'Éphèse (449), avait reçu Eutychès à sa communion et devint le premier chef de la réaction antichalcédonienne.

Admettait-il cependant la doctrine désignée sous le nom d'eutychianisme, négation de la consubstantialité du Christ avec nous, mélange ou confusion de l'humanité et de la divinité après l'union? Le contraire est certain. En plein concile de Chalcédoine, pour se justifier d'introduire la confusion des natures par la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, il s'écria : « Nous ne disons ni confusion, ni division, ni changement. Anathème à qui dit confusion, changement et mélange! οὔτε σύγχυσιν λέγομεν, οὔτε τομήν, οὔτε τροπήν. » Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 676. Au sujet du même Dioscore, dans le même concile, Anatole fit la déclaration suivante sans soulever de protestation : « Ce n'est pas à cause de la foi que Dioscore a été déposé, mais parce qu'il a osé porter une sentence contre le pape Léon. » Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 449 A.

Le patriarche déchu ne changea pas de sentiment après Chalcédoine. Du fond de son exil, à Gangres, il écrivait à un certain Secundinus que le Christ est Dieu parfait et homme parfait. Il insistait surtout sur le point qu'avait nié Eutychès : la consubstantialité de Jésus avec nous, et faisait de l'humanité du Sauveur cette description réaliste : « Saint Paul a dit : *Il fallait qu'il fût en tout semblable à ses frères* (Heb., II, 17) : Ces mots : *en toute chose*, n'excluent rien de notre nature : ils supposent les nerfs, les cheveux, les os, les artères, le ventre, le cœur, les reins, le foie, les poumons, et pour le dire d'un mot, le corps animé du Sauveur, qui naquit de Marie, doué d'une âme intelligente et raisonnable, sans le concours de l'homme, était constitué de tout ce que nous avons. » K. Ahrens et G. Kruger, *Die sogennante Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 7 Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 84-93, 203-204. Si Dioscore, disent les monophysites, reçut Eutychès à sa communion au second concile d'Éphèse, c'est parce que celui-ci présenta une profession de foi orthodoxe, et qu'il dissimulait alors l'hérésie cachée dans son cœur. Voir à ce sujet un texte de Sévère cité par Lebon, *op. cit.*, p. 491-492.

2. *Timothée Aelure* a la même théologie : « Nous croyons, dit-il, selon la tradition des Pères, que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous est consubstantiel par la chair... Il est devenu consubstantiel à Marie et à nous par la chair, lui qui est consubstantiel au Père par la divinité. » Lebon, *ibid.*, p. 201. La divinité du Verbe n'a subi aucune altération par le fait de l'incarnation : « Le Verbe est resté ce qu'il était... Il s'est incarné sans changement... il s'est fait homme en restant Dieu... l'incarnation s'est faite sans confusion. » *Ibid.*, p. 205, 214.

3. L'orthodoxie christologique de *Philoxène de Mabboug* n'est pas moins évidente. D'après lui, le Verbe est devenu homme parfait quant à l'âme, au corps et à

l'esprit, pour renouveler tout l'homme... « Il s'est fait homme non par changement ou conversion de ce qu'il était en ce qu'il est devenu, mais, comme l'enseigne Paul, en participant à notre sang et à notre chair... Même dans son *fieri* (c'est-à-dire en se faisant homme), son *être* est resté sans changement... Le Verbe ne fut pas changé en la chair, quand il prit d'elle un corps, et la chair ne fut pas convertie en la nature du Verbe, quand elle lui fut unie. Les natures n'ont pas été mélangées entre elles comme l'eau et le vin, qui, par leur mélange, perdent leurs natures, ou comme les couleurs et les médicaments qui, une fois mélangés entre eux, perdent chacun la détermination et la qualité qu'ils possèdent par nature. » A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus de Trinitate et Incarnatione*, dans le t. XXVII du *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de J.-B. Chabot, I. Guidi, Paris-Rome, 1907, p. 46, 33, 113. Voir d'autres textes du même réunis par Lebon, *op. cit.*, p. 202, 206, 214.

4. *Sévère d'Antioche.* — Quant au prince des théologiens monophysites, Sévère, innombrables sont les témoignages de son orthodoxie christologique foncière tant dans ses écrits publiés que dans les inédits. Il enseigne très clairement que le Verbe n'a subi aucun changement dans l'incarnation; qu'il est véritablement devenu notre consubstantiel par l'humanité complète qu'il a prise de la Vierge; que l'union s'est faite sans aucun mélange ni confusion, ni division. Ce seul texte d'une de ses professions de foi suffira à nous convaincre que sa pensée était aux antipodes de l'eutychianisme : « Celui qui était éternellement consubstantiel à Celui qui l'engendre, c'est lui-même qui est descendu volontairement, et est devenu consubstantiel à sa mère. Il est donc devenu homme, étant Dieu; il est devenu ce qu'il n'était pas, tout en restant sans changement ce qu'il était; car il n'a pas perdu sa divinité dans son incarnation, et le corps n'a pas perdu la qualité tangible de sa nature. Mais étant vrai Dieu, parfait en tout ce qui appartient à son être, il est descendu et a pris un vrai corps du corps de la Vierge, et il n'a pas subi de changement de ce qu'il était en devenant homme. » Texte cité et traduit du syriaque par Lebon, *ibid.*, p. 206-207.

5. *Les hénoticiens.* — Nous arrêterons là cette énumération et ces citations. On pourrait prouver de la même manière l'orthodoxie de plusieurs autres monophysites de marque, et en particulier de ceux qui adhérèrent à l'*Hénotique* de Zénon. Il est évident que ceux qui signèrent cette profession de foi n'étaient pas des eutychiens. Plusieurs d'entre eux donnent si peu l'impression de l'hérésie dans leurs écrits, qu'ils ont été honorés comme des saints par les catholiques, qui ignoraient leur véritable attitude à l'égard du concile de Chalcédoine : tels le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Jacques de Saroug. Ceux qui désirent une plus ample information, sur la christologie des théologiens monophysites de la première période, trouveront dans l'ouvrage de J. Lebon, déjà indiqué, une ample moisson de textes probants tirés pour la plupart de manuscrits syriaques encore inédits.

2° *Exégèse des formules du monophysisme sevérien.* — L'orthodoxie christologique des principaux théologiens monophysites de la première période (451-543) apparaît encore dans leur exégèse des termes, expressions et formules qui leur sont propres, et qui, entendus au sens ordinaire des mots, c'est-à-dire selon la terminologie chalcédonienne et dyophysite, ne peuvent qu'exprimer l'eutychianisme ou l'apollinarisme.

Tout d'abord, comme nous l'avons déjà dit, ces théologiens attribuent au mot φύσις un sens identique aux termes ὑπόστασις et πρόσωπον du langage chalcédonien et dyophysite. Alors que, pour le concile de Chalcédoine et les catholiques, le mot φύσις (en latin *natura*), désigne la nature, individuelle sans doute et complète en elle-même, mais abstraite de son suppôt ou personne, pour les monophysites il est un parfait synonyme de ὑπόστασις, *hypostase* ou *personne*, et même de πρόσωπον *entendu au sens catholique* (non au sens nestorien). Il signifie toujours, quand il s'agit de la théologie de l'incarnation, la nature individuelle concrète et subsistant en elle-même d'une existence indépendante, c'est-à-dire le sujet concret lui-même, la personne existant comme telle dans la réalité. Quand ils veulent exprimer l'idée signifiée par la φύσις chalcédonienne ou la *natura* du tome de saint Léon, certains d'entre eux — pas tous — emploient le mot οὐσία, *essentia*, et ne font pas difficulté de reconnaître qu'après l'union l'οὐσία de la divinité demeura distincte, sans mélange ni confusion, de l'οὐσία de l'humanité. Comme synonymes de οὐσία, ils emploient aussi les expressions cyrilliennes : ποιότης φυσική, ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι. C'est en particulier le cas de Sévère dans sa controverse avec l'eutychien Sergius le Grammairien. Le patriarche d'Antioche, qui dit avec tous les monophysites μία φύσις après l'union, ne consent pas à dire μία οὐσία. Il confesse qu'après l'union, persévère entre l'humanité et la divinité *la différence en essence* ou en *qualité naturelle*, διαφορὰ ἐν οὐσίᾳ, ἐν ποιότητι φυσικῇ. Cf. Lebon, *op.cit.*, p. 257, 433-441.

Cette synonymie des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον dans la théologie monophysite de l'incarnation est la clef de tout leur formulaire christologique. On peut en établir l'existence par une série interminable de citations. J. Lebon a fait ce travail dans son ouvrage, p. 242-280. Le lecteur peut s'y reporter. Qu'il nous suffise ici de donner un passage de Sévère, qui déclare nettement que le mot φύσις n'a pas le même sens dans la théologie trinitaire et dans la théologie de l'incarnation. Quand il s'agit de la Trinité, φύσις désigne la divinité ou la nature divine considérée comme abstraite ou séparée des trois personnes qui la possèdent : c'est alors l'équivalent de la φύσις du concile de Chalcédoine et de la *natura* des Latins. Au contraire, quand il s'agit du Christ, le mot φύσις garde toujours son sens concret : c'est l'individu subsistant, l'hypostase, la personne même du Verbe revêtue de la chair, c'est-à-dire de l'humanité. Sévère écrit donc : « Sans conteste possible l'*hypostase* et l'*ousie* ou *physis*, quand il s'agit de la *théologie*, ne sont pas la même chose; mais quand il s'agit de l'*économie*, elles sont identiques entre elles : Ὁμολογουμένως μέν ἡ ὑπόστατις καὶ ἡ οὐσία ἤτοι φύσις ἐπὶ τῆς θεολογίας οὐκ ἔστι ταὐτόν· ἐπὶ μέντοι τῆς οἰκονομίας ταὐτὸν ἀλλήλοις εἰσίν. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1921.

La synonymie des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, une fois reconnue, les formules christologiques des monophysites sévériens sont d'une exégèse facile. Passons en revue les principales :

1. La fameuse formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, traduite non par *una natura Dei Verbi incarnata*, mais *una hypostasis vel persona Dei Verbi incarnata*, ne présente plus aucune difficulté, mais est l'expression même de l'orthodoxie en langage monophysite. Dire : *Deux hypostases du Verbe* INCARNÉ *ou* INCARNÉES serait une monstruosité théologique. C'est cette monstruosité que les polémistes antichalcédoniens ont prêtée non seulement aux nestoriens, mais aussi au concile de Chalcédoine, et au tome de Léon *traduit en grec*, le mot latin *natura* ayant été rendu par φύσις. Ces polémistes s'entêtent dans leur point de vue exclusif, et ne condescendent pas, comme l'avait fait saint Cyrille, qui tenait avant tout à l'orthodoxie et non aux mots, à donner à φύσις un sens différent du leur, partout où ils le rencontrent. Ils ont

littéralement la phobie du nestorianisme et traitent de nestoriens quiconque dit δύο φύσεις après l'union.

2. Les expressions : ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν, ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν sont synonymes, en vertu même de la synonymie de φύσις et de ὑπόστασις. Elles n'ont rien d'hétérodoxe et signifient simplement ce que nos théologiens entendent par l'*union hypostatique* ou *dans la personne :* l'union de l'humanité et de la divinité dans le Verbe se termine à l'*unité*, ἕνωσις ; mais c'est une unité d'*hypostase* ou de *personne*, non d'*essence* ou *de nature au sens chalcédonien et catholique*. Cette unité, c'est la φύσις, l'hypostase du Verbe qui, sans éprouver de changement, s'est revêtue de l'humanité, μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Écoutons Sévère s'insurgeant contre saint Léon : « Trois fois, dans son tome, Léon a fait mention de l'union et nulle part il ne s'est servi de l'expression : « *union physique* de la divinité et de l'humanité », ou de cette autre : *union hypostatique*, ou : « de deux choses une chose », ou : « de deux φύσεις une φύσις ou hypostase du Verbe incarné », ou : « le Fils, ou Dieu, ou le Verbe incarné », ou : « un seul Christ venant de deux φύσεις, selon les expressions employées par saint Cyrille. » *Deuxième réponse à Sergius le Grammairien*, c. 17. Cité par Lebon, *op. cit.*, p. 288-289.

3. Les monophysites emploient aussi l'expression : ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν, ou cette autre : μία φύσις, μία ὑπόστασις σύνθετος, ou simplement : σύνθεσις. Traduire ces mots par : *Union selon la composition*, φύσις ou *hypostase composée*, *composition*, peut donner lieu à une méprise : on peut y découvrir l'idée de mélange ou de confusion des deux natures, alors que nos monophysites s'en servent justement pour écarter le mélange et la confusion. Ils veulent dire que de la divinité et de l'humanité *réunies ensemble* et *mises comme côte à côte* sans mélange ni confusion, résulte une *unification*, ἕνωσις, qui se fait dans la personne du Verbe, μία φύσις, subsistant dans les deux, μία φύσις σύνθετος. Ils déclarent dans le même sens que le Christ est *composé*, ὁ Χριστὸς σύνθετός ἐστιν, sans cesser d'être un, εἷς, parce qu'il subsiste à la fois, comme sujet concret et indépendant, dans la divinité et dans l'humanité. Ainsi l'expression : ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν revient à l'ἕνωσις κατὰ φύσιν εἴτουν καθ' ὑπόστασιν.

4. Les monophysites disent : *Le Christ, est, vient, résulte de deux* φύσεις : Ὁ Χριστὸς ἐκ δύο φύσεων, mais ils refusent énergiquement de dire avec les catholiques : *Le Christ est, existe en deux* φύσεις *après l'union* : Ὁ Χριστὸς ἐν δύο φύσεσι, toujours à cause du sens spécial qu'ils attribuent à φύσις. Comment peuvent-ils dire : ἐκ δύο φύσεων, attendu que la nature humaine ou l'humanité du Christ n'a jamais été une φύσις, c'est-à-dire un sujet indépendant, une *personne?* Ils y arrivent par une pure fiction de l'esprit, κατ'ἐπίνοιαν, ἐν θεωρίᾳ : Ils se transportent par l'esprit au moment où la rencontre, la σύνοδος de l'humanité et de la divinité va se faire, comme si, antérieurement à cette rencontre, l'humanité prise par le Verbe existait déjà d'une existence séparée et indépendante, était une vraie φύσις. Ce moment d'existence séparée antérieur à l'union est une pure fiction de l'esprit du théologien : il n'a, en fait, jamais été donné pour l'humanité du Christ. Mais l'esprit peut le créer de toute pièce pour se faire une représentation sensible de l'union : il voit alors le Verbe et l'homme allant comme à la rencontre l'un de l'autre : l'union, ou plutôt l'unification, ἕνωσις (opposée à la συνάφεια nestorienne) se produit : La φύσις humaine a disparu : il ne reste plus que la φύσις éternelle du Verbe, mais qui est maintenant *composée*, en ce sens qu'elle subsiste dans la chair, c'est-à-dire dans l'humanité qui a été prise, qui est revêtue de la chair, σεσαρκωμένη.

5. Par le même procédé, par la même fiction de l'esprit, le monophysite, consent à dire : δύο φύσεις *avant l'union*. Sévère a même poussé la concession jusqu'à accepter : δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, mais en corrigeant aussitôt la formule par l'addition : ἐν θεωρίᾳ. Voir dans l'humanité prise par le Verbe après l'union une φύσις n'est qu'une abstraction d'un nouveau genre, consistant à revêtir cette humanité d'une qualité qu'elle n'a pas, c'est-à-dire de l'existence indépendante. On l'appellera donc φύσις seulement *en théorie*, c'est-à-dire par représentation fictive et imaginaire. De même que les chalcédoniens, par le procédé d'*abstraction mentale, enlèvent* à la divinité du Verbe son caractère réel et concret de ὑπόστασις pour la considérer en elle-même comme *essence* ou οὐσία *ut sic*, lorsqu'ils disent : « Le Christ est une *seule hypostase en deux natures ;* » de même les monophysites, par le *procédé d'addition mentale*, ajoutent à l'humanité, après l'union, une subsistence idéale qui la fait subsister devant les yeux de leur esprit, ἐν θεωρίᾳ, comme une vraie φύσις : « Voir deux natures, dit Sévère, n'est permis que par l'imagination de l'esprit, qui prononce la différence [de l'humanité et de la divinité] comme en qualité naturelle : ἰδοὺ τὸ μὲν δύο σκοπεῖν τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐφίεται, διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ. » *Contra Joannem Grammaticum, P. G.*, t. LXXXVI, col. 908 A. J. Lebon a bien saisi ce procédé des théologiens monophysites, qui ne consentent jamais à donner au mot φύσις un sens différent de celui de leur école, même lorsqu'ils acceptent de dire : δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν : « En contemplant la divinité et l'humanité, l'esprit peut faire abstraction de l'union qui les compose indissolublement en l'unité du sujet, nature, etc. Il les sépare, les divise, les écarte, l'une de l'autre, les imagine comme existant ainsi à part et d'une façon indépendante; il retrouve de la sorte deux natures, deux hypostases, deux personnes dans le Christ, s'il s'arrête à ce premier stade d'une opération purement intellectuelle. La restriction ἐν θεωρίᾳ l'avertit suffisamment de limiter son affirmation dyophysite à l'ordre logique, dans lequel la dualité des *natures* (φύσεις) est contemplée. Mais voici qu'à l'intelligence ainsi occupée par la considération des éléments distincts qu'elle sépare dans le Christ, se présente la pensée de l'union (ἕνωσις) véritable qui s'est opérée entre eux et les a ramenés à l'unité d'existence individuelle. L'esprit perçoit la vertu de l'union (ἕνωσις); il remarque que le terme en est l'unité. Dès lors, ce qui lui apparaît, c'est l'unique *nature* de Dieu le Verbe incarné: toute dualité cède devant l'union, et l'idée même de deux natures, hypostases et personnes, pur fruit de l'imagination, s'évanouit. » *Op. cit.*, p. 351.

Il s'en faut que tous les défenseurs du concile de Chalcédoine et les historiens du dogme aient ainsi compris les formules monophysites. Partant d'un faux principe, c'est-à-dire identifiant la φύσις de la définition de Chalcédoine, la *natura* de saint Léon, avec la φύσις des théologiens monophysites, la plupart n'ont pu voir en ces derniers que de véritables eutychiens. Pour d'autres, les formules : δύο φύσεις *avant l'union, une seule* φύσις *après ; le Christ est de deux* φύσεις *ou hypostases;* δύο φύσεις *après l'union* ἐν θεωρίᾳ, ont été de véritables énigmes qu'ils ont déchiffrées de travers. A. Harnack va jusqu'à prêter à saint Cyrille d'Alexandrie, chez qui l'on rencontre déjà ces formules, la théorie platonicienne de la préexistence de l'humanité du Christ avant l'incarnation, *Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg, 1894, t. II, p. 333. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2e édit., t. II, Stutgart, 1853, p. 76 sq., et Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, dans *Texte und*

Untersuchungen, t. III, Leipzig, 1887, p. 43, font enseigner au même docteur, et par suite à ses disciples monophysites, une théorie d'après laquelle l'humanité prise par le Verbe n'aurait pas été une véritable *nature individuelle* en tout semblable à la nôtre, mais un complexus des propriétés essentielles de l'humanité, dont le Verbe aurait revêtu son unique φύσις divine en les faisant participer à son existence. Ce qui est sûr, c'est que saint Cyrille, dans sa polémique contre Nestorius et dans les explications qu'il a données de ses écrits dirigés contre lui, emploie le langage monophysite et la plupart de ses formules sans dévier de l'orthodoxie. C'est à son autorité que les antichalcédoniens dont nous parlons en appellent sans cesse. Leur tort est seulement de ne pas imiter la condescendance et la largeur d'esprit dont il fit preuve, de ne pas consentir à donner au mot φύσις, la signification déterminée au concile de Chalcédoine en disant comme saint Cyrille en 433, dans le symbole d'union : δύο φύσεις *après l'union*, sans restriction.

3° *Formules relatives aux propriétés et aux opérations.* — Le point de vue exclusif auquel se placent les théologiens monophysites les amène à unifier dans le Christ non seulement la φύσις ou hypostase, c'est-à-dire le sujet concret, mais aussi : 1. l'*appartenance en propre* de tout ce que possède le Christ en sa divinité et en son humanité, τὸ ἴδιον, ἡ ἰδιότης; 2. l'opération considérée comme impulsion de l'agent vers le terme de l'action, ἐνέργεια ; 3. la volonté considérée non comme faculté à l'état statique, ni comme terme de l'acte de vouloir, mais comme détermination de la personne à agir, θέλησις. Ils sont tous de ce fait et sous ce point de vue *monénergistes* et *monothélites*. Ayant toujours et uniquement les yeux fixés sur la personne du Verbe ou *principium quod*, dont ils sont préoccupés de maintenir l'unité contre les nestoriens, ils bannissent impitoyablement le nombre de tout ce qui peut se rapporter à ce *principium quod*. Pour eux, le nombre appliqué au Verbe incarné après l'union, sous quelque rapport que ce soit, est nestorien et comme ils disent « diviseur ». Il divise le Christ en deux sujets, deux personnes, car, d'après eux, il ne s'applique proprement qu'à des êtres séparés dans l'existence et totalement indépendants. Ils ferment les yeux sur ce que nous appelons la nature considérée comme telle ou *principium quo;* ou, s'ils en parlent, c'est avec des précautions minutieuses pour écarter tout ce qui de près ou de loin pourrait amener à penser que le Christ est double et non un. Leur manière de parler des propriétés, des opérations, des volontés de l'Homme-Dieu est commandée par ce point de vue, qui n'est pas faux, pris en lui-même, mais qui est incomplet et devient étrange et dangereux, violent et contraire au parler philosophique communément reçu, lorsqu'il est systématiquement exclusif. Voici comment on peut résumer leur raisonnement à propos de l'*unique propriété*, de *l'unique opération* et *de l'unique volonté :*

1. Il n'y a qu'un possédant, un *propriétaire;* donc il n'y a qu'une *propriété* au sens propre du mot. Attribuer dans le Christ quelque chose *en propre* à autre chose qu'à la φύσις ou hypostase du Verbe, c'est diviser le Christ; c'est introduire le dualisme nestorien.

2. Il n'y a dans le Christ qu'un seul agent ou opérant, qui agit tantôt par sa divinité et tantôt par son humanité; donc il n'y a en lui qu'une seule ἐνέργεια, c'est-à-dire une seule initiative vers l'action, une seule opération prise par rapport au *principium quod ut sic.* et non par rapport au *principium quo.* Dire que, dans le Verbe incarné, il y a deux ἐνέργειαι, équivaudrait à affirmer qu'il y a en lui deux sujets, deux personnes.

3. Il n'y a dans le Christ qu'un seul voulant, *unus volens;* donc il n'y a en lui qu'une seule volonté, un seul choix à vouloir, θέλησις. Dire qu'il y a en lui *deux volontés* serait multiplier les voulants ; donc tomber dans le nestorianisme.

Cependant nos théologiens, et spécialement Sévère, arrivent à se maintenir péniblement et avec des formules contournées, des distinctions subtiles, hors de l'hérésie apollinariste et eutychienne. S'ils nient la multiplicité des *propriétés* ou du *propre* ou, si l'on veut, *du droit de propriété*, ils reconnaissent qu'après l'union l'humanité et la divinité demeurent sans confusion ni mélange et qu'elles conservent physiquement ce que saint Léon appelle les propriétés de chaque nature : *Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.* Ce passage, contre lequel protestent tous les monophysites, ne signifie, au fond, pas autre chose que ce qu'affirme Sévère, quand il maintient, contre l'eutychien Sergius le Grammairien, la permanence des propriétés de l'humanité et de la divinité *comme en qualité naturelle*, ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ, ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν : ce qui veut dire que la divinité et l'humanité sont la source de qualités différentes et *physiquement* distinctes entre elles sans aucun mélange; mais les unes et les autres appartiennent *en propre* à l'unique sujet qui est la personne de Dieu le Verbe. De même, un est l'agent qui a l'initiative de l'action, et une l'impulsion vers l'action, ἐνέργεια; mais les termes de l'action, τὸ ἐνεργηθέν, peuvent être différents, suivant que le Verbe agit par sa divinité ou par son humanité, ou par les deux à la fois, comme dans la production des miracles. Toute activité du Christ est divine sous un rapport, c'est-à-dire en tant qu'elle appartient à l'unique personne du Verbe, *actiones sunt suppositorum ;* mais cela n'empêche pas une véritable différenciation des activités, quand on les considère soit dans leur principe *physique* immédiat, *principium quo*, soit dans leurs termes, τὰ ἀποτελεσθέντα : « L'ἐνέργεια du Christ, dit Sévère, est sans contredit *divine*, comme étant celle du moteur supérieur, selon la doctrine des Pères. Mais ses effets sont différents : ils sont divins et humains, suivant qu'on nous l'a enseigné : Οὕτω καὶ οὐχ ἑτέρως καὶ περὶ τῆς ἐνεργείας φαμέν· θεία μὲν γὰρ αὕτη ὁμολογουμένως, ὡς τοῦ κρείττονος ἐκκινήσαντος κατὰ τοὺς πατέρας· διάφορα δὲ τὰ ἐκ ταύτης ἀποτελούμενα, θεῖά τε καὶ ἀνθρώπινα, ὡς ἐπαιδεύθημεν. » Mansi, *Concil.*, t. x, col. 1124. C'est en se plaçant au point de l'unité du sujet que Sévère, comme Pseudo-Denys, parle de l'ἐνέργεια θεανδρική ou σύνθετος du Christ, parce que le Verbe, une fois uni en unité d'hypostase avec l'humanité, est un sujet d'attribution *théandrique* et *composé :* il est désormais non seulement Dieu mais aussi homme.

L'unité de volonté est expliquée de la même manière : ce n'est qu'une espèce particulière d'ἐνέργεια : La θέλησις est dite unique, parce qu'elle part de l'unique sujet, Dieu et homme tout ensemble; mais les opérations physiques et les termes de cette θέλησις, τὰ θελήματα, peuvent être différents : il y aura le θέλημα divin et le θέλημα humain : « Le même, dit Sévère, refusait *humainement* la souffrance, et disait : *Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi...* et *divinement*, il disait : *L'esprit est prompt*, et *volontairement* il allait à la souffrance. » Cité par Lebon, *op. cit.*, p. 464.

Les théologiens monophysites dont nous parlons gardent donc, en dépit de leurs formules scabreuses, hétérodoxes, de saveur vraiment eutychienne, une

pensée orthodoxe sur le mystère de l'incarnation. Entre eux et les catholiques adhérant à la définition de Chalcédoine, existe un malentendu verbal qu'un peu de bonne volonté et d'esprit de conciliation eût pu facilement dissiper, mais que l'esprit de parti et la fureur polémique envenimèrent. Le point de départ de la querelle est une définition différente du mot φύσις. Elle tourne à une véritable logomachie, dont plusieurs auteurs anciens se sont bien aperçus. Quand nous disons que ces monophysites gardent une pensée orthodoxe, nous ne voulons pas nier qu'on ne trouve chez eux des expressions équivoques ou même franchement fausses, si on les prenait à la lettre, sans tenir compte de ce qu'ils disent ailleurs. Pour découvrir leur orthodoxie foncière, il faut, avec beaucoup d'attention, de la bienveillance et de l'indulgence. Il faut parfois supposer charitablement qu'ils ne se sont pas grossièrement contredits et interpréter d'une manière bénigne certaines locutions, expressions et comparaisons empruntées pour la plupart aux Pères antérieurs et présentant dans leur sens obvie une pensée hétérodoxe. J. Lebon, qui a déployé à montrer qu'ils n'étaient pas eutychiens une érudition remarquable et une dextérité rare, le reconnaît lui-même : « A la période des premières et des plus passionnées résistances au nestorianisme, qu'ils croyaient découvrir dans la définition de Chalcédoine, nos docteurs, on le comprend sans peine, étaient bien plus portés à mettre en lumière la parfaite unité du Christ qu'à s'étendre sur la conservation et l'intégrité des deux éléments qui avaient concouru à l'union. Certaines locutions et comparaisons employées par eux, certains excès, peut-être, de langage provoqués par l'ardeur même de la controverse, ont donné complètement le change sur leur pensée, et c'est par suite de ces incorrections de forme que le terme *monophysisme* est devenu, chez les théologiens et chez les historiens, le nom réservé à la doctrine de la nature mixte ou double, constituée par le mélange et l'altération réciproques de la divinité et de l'humanité du Christ... Ainsi, on rencontre fréquemment sous leur plume les mots mêmes de *mixtion* et de *mélange*, de même que les verbes correspondant à ces termes, pour caractériser l'union du Verbe et de la chair. Nous pourrions citer de nombreux passages dans lesquels il est dit que les éléments ont *été mêlés et mélangés*, que *la divinité a été mêlée à l'humanité*, que le *Verbe s'est mêlé à la chair*, etc. » *Op. cit.*, p. 212, 218.

Parmi les comparaisons auxquelles ces théologiens ont recours pour exprimer l'intimité de l'union hypostatique et l'unité du Christ, il en est une qui revient constamment sous leur plume et dont saint Cyrille d'Alexandrie avait déjà fait un fréquent usage : c'est celle qui est tirée de l'union de l'âme et du corps dans l'individu humain. Sagement expliquée et prise comme simple comparaison, c'est-à-dire comme ne représentant pas d'une manière en tout adéquate la sublime réalité qu'elle doit mettre en lumière, cette comparaison est merveilleusement apte à réfuter le dualisme hypostatique et à inculquer le lien substantiel qui joint l'humanité à la personne du Verbe. Aussi la rencontre-t-on dans le symbole *Quicumque : Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Il ne faudrait pas cependant pousser la similitude à l'extrême, car on friserait le synousiasme apollinariste; on serait acculé au théopaschitisme, et Dieu le Verbe verrait son immutabilité compromise. On aboutirait alors vraiment à l'une des formes les moins grossières de l'eutychianisme, c'est-à-dire à la théorie de *la composition en tout naturel*, que nous avons décrite à l'article EUTYCHIANISME ET MONOPHYSISME, *loc. cit.*, col. 1606. Les monophysites sévériens ne prennent guère la peine, dans leurs écrits, d'expliquer que la comparaison cloche, et ils l'emploient avec une telle insistance qu'on a pu, de ce chef, se méprendre sur leur vraie pensée et les accuser d'eutychianisme avec une apparence de raison. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 221-223.

De tout ce que nous venons de dire du monophysisme sévérien, il ressort qu'après l'apparition de l'eutychianisme, la terminologie monophysite ne pouvait être acceptée par l'Église d'une manière exclusive. Elle ne pouvait même être acceptée en aucune façon pour ce qui regarde les propriétés, les opérations et les volontés. Les formules de Chalcédoine et du Tome de Léon s'imposaient pour repousser à la fois les deux erreurs opposées du nestorianisme et du monophysisme réel. En s'entêtant à repousser ces formules, les monophysites sévériens ont fait acte de schisme, ont été légitimement considérés comme hérétiques, ont favorisé l'eutychianisme sous ses multiples formes et ont bientôt eux-mêmes donné naissance à une foule de sectes, dont quelques-unes étaient franchement hétérodoxes. De ces sectes nous dirons un mot tout à l'heure. Demandons-nous maintenant si les théologiens dont nous venons de parler ont fait école, et si leur monophysisme verbal s'est perpétué dans les groupes ecclésiastiques issus de leur schisme.

III. LE MONOPHYSISME SÉVÉRIEN ET LES ÉGLISES MONOPHYSITES. — Les groupes ecclésiastiques issus de la rébellion contre le concile de Chalcédoine : Église copte et abyssine dissidente, Église syrienne jacobite, Église arménienne grégorienne, sont généralement regardés comme attachés encore de nos jours à l'erreur d'Eutychès, au monophysisme réel. Cette manière de voir répond-elle à la vérité? N'est-ce pas plutôt le monophysisme sévérien, le monophysisme verbal, qui s'est perpétué dans ces Églises? La question vaut la peine d'être examinée de près. L'eutychianisme est, en lui-même, une erreur si bizarre, si irrationnelle qu'on a peine à croire *a priori* qu'il ait pu avoir d'autres adeptes que quelques rêveurs ignorants. Dans le fait, voici la conclusion à laquelle nos recherches ont abouti : *Les Églises monophysites ou jacobites ont toujours enseigné comme doctrine officielle le monophysisme verbal ou sévérianisme, bien que, de temps à autre, de véritables eutychiens aient apparu dans leur sein sans réussir à imposer leur erreur.*

1° *Témoignages des érudits.* — Nous ne sommes pas le premier à parler de la sorte. Tous les auteurs qui, dans les siècles passés ou de nos jours, ont étudié d'un peu près la symbolique et la dogmatique de ces Églises, ont reconnu qu'elles n'enseignaient pas l'eutychianisme, et les ont trouvées orthodoxes, ou à peu près, sur le mystère de l'incarnation.

1. Parmi les savants qui ont eu de ces Églises une connaissance plus approfondie brille *Eusèbe Renaudot.* Or voici quelques-unes de ses déclarations sur les Coptes monophysites et les Syriens jacobites : Dans sa *Dissertatio de Coptitarum Alexandrinorum liturgiis*, il écrit

Possent quidem verba ista liturgiæ copticæ sancti Basilii : *Accepit carnem ex sancta Domina nostra Deipara et semper virgine Maria, et fecit eam unam cum divinitate sua non per mistionem, confusionem aut alterationem*, καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει, ad orthodoxam sententiam explicari : unde si quis in Jacobitarum libris minus exercitatus est, de conjectura nostra dubitabit, *adeo pervasit omnium prope theologorum animos sinistra de Jacobitis fama, quasi eutychianam hæresim conservent, aut Eutychen venerentur.* At istum condemnant, et anathema in eum pronunciant, ejusque hæresim ut Apollinaristarum errori proximam detestantur. Eapropter mistionem, confusionem et alterationem rejiciunt, idque non modo in multis,

quæ in libris illorum exstant fidei confessionibus, sed in ea quam liturgiæ ante communionem græce, coptice et arabice jubent pronunciari. Imo, quod magis mirandum videtur, *consubstantialem Patri fatentur esse Christum secundum divinitatem, consubstantialem nobis secundum humanitatem :* quibus verbis cum Leo Romanus Pontifex summam orthodoxæ de Incarnatione fidei concluserit, non idcirco tamen orthodoxi sunt, cum in duarum naturarum professione nestorianam haeresim contineri perperam existiment, et eo nomine Chalcedonense concilium ejusque definitiones rejiciant. *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort-sur-le-Mein, 1847, t. I, p. XCIV-XCV.

Dans une note à la liturgie syriaque de Dioscore, Renaudot déclare catégoriquement : *Monophysitæ commistionem naturarum, confusionem et alterationem rejiciunt : itaque eutychiani dici non possunt. Ibid*,. t. II, p. 296. Il porte enfin un jugement d'ensemble sur la question dans une dissertation spéciale encore inédite, intitulée : *De Jacobitarum sententia circa duarum in Christo naturarum unionem*, et propose d'appeler les monophysites des *Demi-Eutychiens*, nom que leur avait déjà donné Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*, l. I, c. XI. Voici le passage principal de cette dissertation, qui résume bien le *credo* commun des Églises monophysites :

Duæ naturæ in unam coaluerunt, sed absque confusione, commistione, divisione, aut alteratione, aut immutatione, quæ nunquam vel levissimo momento separatæ post unionem fuerunt. Christus fuit homo perfectus : Quæcumque ad naturam humanam essentialiter pertinent, assumpsit, excepto peccato; perfectusque Deus, natus a Patre ante sæcula omnia, natus in tempore secundum carnem ex Spiritu Sancto et Maria virgine, consubstantialis Patri secundum divinitatem, consubstantialis nobis secundum humanitatem. Unus Deus, unus Christus, una persona, suppositum unum, una substantia ex duabus, una natura ex duabus, una voluntas ex duabus, qui vere pro nobis in carne passus est, adeo tamen ut divinitas passionibus obnoxia non fuerit. *Manuscrits français de la Bibliothèque nationale de Paris : Nouvelles acquisitions*, n° 7473 (t. XVIII *du fonds Renaudot*, manuscrit autographe en latin, fol. 14-15).

Nous retrouvons là, la quintessence du monophysisme verbal. Ce qui paraît échapper à Renaudot, c'est la synonymie parfaite chez les monophysites des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, synonymie sans laquelle leur doctrine paraît un rébus.

2. *Richard Simon* est encore plus explicite que Renaudot sur l'orthodoxie christologique des monophysites : « A l'égard de leur créance, dit-il, tous les monophysites soit jacobites, soit Arméniens, ou Coptes et Abyssins, sont du sentiment de Dioscore touchant l'unité de nature et de personne en Jésus-Christ, et pour cela on les traite d'hérétiques, quoiqu'en effet ils ne diffèrent des théologiens latins qu'en la manière de s'expliquer. Ce que les plus savants d'entre eux reconnaissent aujourd'hui, ainsi qu'il paraît de la conférence que le P. Christophe Roderic, envoyé du pape en Égypte, eut avec les Coptes touchant la réunion des deux Églises; car ils avouèrent qu'ils ne s'expliquaient de cette façon que pour s'éloigner des Nestoriens, mais qu'en effet ils ne différaient point de l'Église romaine, qui établit deux natures en Jésus-Christ. Ils prétendent même expliquer mieux le mystère de l'Incarnation, en disant qu'il n'y a qu'une nature, parce qu'il n'y a qu'un Jésus-Christ, Dieu et homme, que ne font les Latins, qui parlent, disent-ils, de ces deux natures comme si elles étaient séparées et qu'elles ne fissent pas un véritable tout. C'est aussi en ce sens que Dioscore, qui a adouci quelques termes d'Eutychès, lesquels paraissaient trop rudes, disait qu'il reconnaissait que Jésus était composé « de deux natures », mais qu'il n'était pas « deux natures »; ce qui semble orthodoxe : car ils ne veulent pas avouer qu'il y ait deux natures en Jésus-Christ, de peur d'établir deux Jésus-Christs. » *Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux*, Francfort, 1693, p. 120 sq.

3. Bien qu'il n'ait pas soupçonné le sens spécial du mot φύσις chez les monophysites, le savant *Joseph Simon Assémani*, dans sa *Bibliotheca orientalis*, est obligé d'avouer à plusieurs reprises qu'entre catholiques et jacobites la différence sur la doctrine de l'incarnation est plus dans les mots que dans la chose. Il écrit à propos des ouvrages de Grégoire Barhebræus : *Vides Jacobitas cum catholica Ecclesia fere de* NOMINE *pugnare, et omnia quæ catholici de hypostatica unione docent et credunt, eosdem docere et credere. naturam duplicem appellantes quam nos duas naturas, ut vere sunt, esse affirmamus; in quo circa ipsa philosophiæ principia hallucinantur, sibique manifeste contradicunt. Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 289.

4. Récemment, *F. Nau*, en fréquentant les ouvrages des Syriens jacobites, est arrivé à la même conclusion : « Les jacobites n'ont jamais été eutychiens et les catholiques n'ont jamais été nestoriens. Dioscore n'a reçu Eutychès au second concile d'Éphèse, disent les jacobites, qu'après lui avoir fait anathématiser ses erreurs, et les catholiques n'ont reçu Théodoret et Ibas à Chalcédoine qu'après leur avoir fait anathématiser Nestorius... Les jacobites ne reconnaissent qu'une nature, mais elle est formée de deux, et ils ajoutent : *sans confusion et sans mélange*. Les catholiques reconnaissent deux natures, mais ils ajoutent : *sans division, sans séparation... en une seule hypostase.* » *Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 131. Le même auteur propose, *ibid.*, p. 134, d'appeler les monophysites non plus de ce nom, mais *diplophysites*, c'est-à-dire partisans de la *nature double*.

2° *Examen des doctrines des Églises monophysites.* — Pas n'est besoin, du reste, de recourir à l'argument d'autorité pour se convaincre que les Églises monophysites, dans leur enseignement officiel, sont restées fidèles à la doctrine des grands théologiens monophysites des Ve et VIe siècles, que nous avons exposée plus haut. Les preuves directes de ce fait abondent.

1. Tout d'abord, si nous prenons ces Églises *à leur origine*, au moment où elles s'organisent hiérarchiquement en groupes dissidents, nous les voyons toutes se déclarer contre l'eutychianisme. L'Église arménienne, qui, antérieurement à 374, jouissait déjà de l'autonomie canonique, ignora d'abord la querelle monophysite. Elle ne fut point représentée à Chalcédoine et, quand elle fut amenée à se prononcer sur le grand débat qui agitait tout l'Orient, l'Église byzantine se trouvait en plein schisme acacien et avait déjà souscrit l'*Hénotique*. Au grand synode de Vagharchapatan (491), elle-même accepta ce formulaire de foi, où la doctrine eutychienne est ouvertement condamnée. Sans doute, plusieurs synodes arméniens du VIe siècle dirent anathème au concile de Chalcédoine, mais ce ne fut point par amour pour Eutychès. Les Arméniens, trompés par les premiers théologiens monophysites grecs et syriens, virent dans la formule du concile l'expression du nestorianisme, et c'est pour cette raison qu'ils la rejetèrent.

En 543, Jacques Baradée, disciple de Sévère et ordonné par Théodose, le patriarche monophysite d'Alexandrie, réussit à pourvoir le siège d'Antioche d'un prélat dissident. Dès ce moment, l'Église syrienne monophysite se trouve constituée. Mais ce n'est pas à l'erreur d'Eutychès qu'elle adhère : c'est au monophysisme verbal de Sévère et de Théodose, dont Jacques Baradée est le disciple et l'ami.

En Égypte aussi, malgré la controverse entre Sévère et Julien d'Halicarnasse, et en dépit des multiples sectes qui naissent pour disparaître presque aussitôt.

c'est la même doctrine qui prévaut. Après la conquête arabe (639-641), l'Église copte garde le *credo* de Dioscore, de Sévère et de Théodose.

2. La croyance de ces Églises n'apparaît pas moins clairement : 1° dans le culte qu'ils rendent aux Pères de l'Église antérieurs au concile de Chalcédoine; 2° dans les professions de foi et les décrets de leurs conciles particuliers; 3° dans leurs livres liturgiques; 4° dans les écrits de leurs principaux théologiens postérieurs aux controverses des ve et vi^e siècles.

a) *Tous les grands docteurs* de l'Église antérieurs au concile de Chalcédoine prennent rang dans le calendrier des Églises monophysites. Les postnicéens y figurent comme les anténicéens. Celui à l'autorité duquel ils en appellent le plus souvent est évidemment saint Cyrille d'Alexandrie, que personne d'informé n'accusera d'eutychianisme. Les Arméniens font le plus grand cas de l'épître dogmatique que leur écrivit Proclus de Constantinople, où le dogme de l'union des deux natures est clairement exposé, Mansi, *Concilia*, t. v, col. 421-438. Coptes et jacobites de Syrie célèbrent comme une lumière de leur Église Sévère d'Antioche, qui a écrit plusieurs traités contre l'eutychianisme et a combattu jusqu'à la fin le julianisme.

b) *Les professions de foi officielles* de ces Églises expriment en terminologie monophysite une christologie orthodoxe. Quelques citations suffiront à nous en convaincre.

a. Écoutons d'abord l'*Église arménienne :*

Le second symbole de foi reçu par les Arméniens s'exprime ainsi au sujet de l'incarnation : « Alors qu'il était Dieu parfait, il s'est fait homme parfait avec l'âme, l'esprit et la chair : *une hypostase, une personne et une nature unie.* » L'expression : *une nature unie* est équivalente aux formules grecques : μία φύσις σεσαρκωμένη, μία φύσις σύνθετος.

Au concile syro-arménien de Manazgherd tenu sous le catholicos Jean Oznetsi (719-726), on lut une profession de foi où se rencontre le passage suivant : « Nous confessons que le même Dieu le Verbe a opéré des miracles comme Dieu, et qu'il a éprouvé les infirmités humaines comme homme; le même, en effet, est Dieu parfait et homme parfait. Il a véritablement souffert et est mort dans un corps passible, lui qui comme Dieu ne pouvait souffrir. » Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 391. Dans les anathématismes qui font suite à cette profession de foi, l'eutychianisme et le théopaschitisme sont clairement condamnés : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Christ a éprouvé dans son corps humain toutes les passions humaines, hormis le péché, mais affirme que la divinité a été sujette aux souffrances ou que son corps (du Christ) a été exempt des infirmités humaines, qu'il soit anathème (anathème 8). — Si quelqu'un ne confesse pas que cette *unique nature* (= φύσις) de la divinité et de l'humanité, c'est-à-dire du Christ, qui a été formé de la divinité et de l'humanité, n'a pas été unie d'une manière ineffable sans mélange, division ni confusion, qu'il soit anathème (an. 4). » Tournebize, *ibid.*, p. 392-393.

Même doctrine dans les canons du synode de Chiragavan, qui anathématise expressément Eutychès : « Si quelqu'un ose dire, suivant la folie d'Eutychès, que la chair du Verbe divin a été apportée du ciel, ou est d'une autre substance que la nôtre; ou bien s'il affirme que la nature divine a été confondue avec la chair ou transformée en la chair, rendant ainsi vaine notre rédemption, qu'il soit anathème (can. 6). — Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe du Père fait homme n'est pas Dieu parfait et homme parfait, composé de deux natures dans un seul suppôt et une seule personne, consubstantiel au Père selon la divinité et notre consubstantiel en tout, hormis le péché, selon l'humanité, qu'il soit anathème (can. 7). » Balgy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino*, Vienne, 1878, p. 218-219. D'autres canons condamnent le théopaschitisme.

Les mêmes déclarations abondent dans les actes des synodes arméniens. Au xiie siècle, le catholicos Nersès IV, dit le Gracieux, envoie successivement à l'empereur byzantin, Manuel Comnène, trois professions de foi où l'équivoque créée par l'expression μία φύσις, *una natura*, est entièrement dissipée. Le patriarche arménien s'y montre d'une orthodoxie irréprochable sur le mystère de l'incarnation, et en vient jusqu'à reconnaître comme également légitimes la terminologie monophysite et la terminologie de Chalcédoine et de saint Léon. Citons ce passage de la troisième et dernière profession de foi :

Ex isto examine palam factum est mutuum mendacium absconditum, fuitque expulsum, ac manifestata est veritas; fuitque firmatum vos longe abesse a Nestorii divisione nosque ab Eutychetis mistione; atque alter ad alterum per Dei gratiam prope facti sumus recta fidei professione... Quapropter haud separamus, juxta Nestorium, unum Christum in duas naturas atque in duas personas; neque juxta Eutychen ejusque sectatores, in unam naturam adunamus confusione et mutatione : verum *duæ naturæ* dicendæ sunt nobis juxta magnum Gregorium Theologum, qui in epistola ad Claudium data adversus Apollinarem ejusque fautores inquit *duæ naturæ*, causamque addit : *quia Deus et homo*, idque rectum est. Si fuisset enim solus Deus aut solus homo, tunc dicendum esset unam solam habuisse naturam sive Dei, sive hominis; at quum Deus esset et homo per ineffabilem mistionem, sine mutatione unitus, patet divinam humanamque habuisse naturam, unitas tamen atque indivisibiles, ad instar animæ et corporis; atque etiam exemplo excellentior est veritas de duarum naturarum unione... Quo autem modo *unam dicimus naturam*, nemo credat alio sensu dici nisi ob indivisibilem unionem duarum naturarum : quod et didicimus ab orthodoxis Ecclesiæ doctoribus, præsertim a sancto Cyrillo Alexandrino adversus Nestorium... Quare et nos, iisdem doctoribus, in veritatis viam, quæ ad Deum perducit, recte et libere in duplicem ferimur verborum contemplationem, dicentes *unam naturam Verbi incarnati* juxta sanctum Cyrillum, ob ineffabilem unionem, et *duas naturas* juxta Theologum Gregorium quia immutabiles et inconsumptibiles comperiuntur duæ naturæ, divina et humana; non ab uno latere usurpantes arma justitiæ, verum, juxta Apostolum, *a dextris et a sinistris.* J. Cappelletti, *Sancti Nersetis Clajensis, Armenorum catholici, opera*, Venise, 1838, t. I : *Libellus confessionis fidei Ecclesiæ armenæ*, p. 232, 234-237.

Nersès, on le voit, dépasse les monophysites antichalcédoniens : il abandonne leur exclusivisme, et son monophysisme rejoint le monophysisme orthodoxe, dont nous parlerons tout à l'heure.

b. *Les patriarches syriens jacobites*, tout en enseignant la même doctrine que lui, se montrent moins tolérants à l'égard des formules dyophysites dans leurs lettres synodiques adressées aux Coptes et aux Arméniens en signe de communion. Ils y confessent communément une seule *nature* du Christ *composée* de la divinité et de l'humanité, qui restent sans changement, sans mélange ni confusion. En les comparant entre elles, on voit clairement que *nature*, la φύσις de Sévère, est synonyme pour eux d'hypostase et de personne. Ils disent, en effet, que le Christ *est de deux natures ou de deux personnes :* ce qui doit s'entendre dans le sens expliqué plus haut. Cf. Assémani, *Dissertatio de monophysitis*, p. 14-15, et dans la *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 125, 137, 152, 198.

c. Il faut dire la même chose des professions de foi *des patriarches coptes*, à leur avènement. On en trouve plusieurs dans l'*Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum* de Renaudot. Voici, par exemple, ce qu'on lit dans une lettre pastorale du patriarche

Chenoudi, consacré en décembre 859, sur la doctrine de l'Incarnation :

Credimus quod in fine temporis Deus misit Filium suum Unigenitum in mundum, qui incarnatus est, similis nobis in omnibus factus, ex Spiritu Sancto et ex Maria virgine, assumpto corpore perfecto, absque peccato : corpore, inquam, anima prædito, modo incomprehensibili; fecitque corpus illud unum secum, et univit illud sibi absque alteratione, commistione aut divisione : ita tamen ut una natura fuerit, suppositum unum, persona una. Passus est in corpore propter nos. Cum dicimus Deum passum esse pro nobis et mortuum, secundum fidem intelligimus eum pro nobis passum esse in corpore, cum ipse sit impassibilis Deusque ille unus... Nos recte confitemur quod Deus Verbum suscepit in se voluntarie passiones in corpore; neque enim dubium est unionem omnino et in omnibus unam esse. Quippe naturæ quæ primum unitæ sunt nulla omnino ratione separantur, Verbo ita dispensante ut sint inseparabiles etiam in ipso passionis tempore, quam in corpore suo suscepit. *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 305.

Le patriarche Ménas (958-970) dit également dans sa profession de foi :

Confiteor naturam unam et personam unam, perfectam ex duabus per unionem absque alterutrius destructione, commistione et corruptione, unius Verbi incarnatam... Credimus et affirmamus quod unus est Christus, Filius Dei ex duabus naturis et personis divinitatis et humanitatis perfectis; quodque factus est natura una, persona una Verbi incarnati et inhumanati. Neque omnino dicimus post uinonem naturas duas, personas duas, voluntates duas et operationes diversas. « Hæc est enim Nestorii sectatorumque ejus sententia. » Renaudot, *ibid.*, p. 361.

c) La doctrine du monophysisme verbal se retrouve dans les *livres liturgiques* de ces Églises et spécialement dans le texte même de la messe. Nous avons déjà rapporté plus haut, col. 2228, un passage significatif de la liturgie copte de saint Basile. En voici un autre tiré de l'oraison de la fraction de l'hostie dans la liturgie copte de saint Grégoire :

Qui [Christus] incarnatus de Spiritu Sancto et ex gloriosissima, immaculata, sancta Domina nostra Deipara et semper Virgine Maria perfecte homo factus es, non per transmutationem humanitatem mutans, sed uniens tibi eam secundum hypostasim modo inexplicabili et inintelligibili, sed absque mutatione et confusione, animam habentem rationalem et intellectu præditam. Ita ex ea processisti Deus homo factus, consubstantialis Patri secundum divinitatem, et consubstantialis nobis secundum humanitatem; non duas personas aut duas formas habens neque in duabus naturis agnitus, sed unus Deus, unus Dominus, una hypostasis, una voluntas, una φύσις Dei Verbi incarnata et adorata. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, éd. cit., t. I, p. 106.

Dans la liturgie syriaque, de Dioscore, on lit cette brève formule :

Deus Unigenitum Deum misit ad salutem nostri generis; qui ex Spiritu Sancto et Virgine incarnatus et natus est nativitate carnali et non phantastica, exstititque perfecte Filius hominis, Deus interea absque immutatione permanens, omnia ad salutem nostram disponens et perficiens. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 287.

La liturgie arménienne contient le passage suivant :

Factus est homo vere et non specie, et unione sine mistione incarnatus est e sancta ac Deipara Virgine Maria; subiit omnes vitæ humanæ condiciones præter peccata.

On trouvera d'autres témoignages exprimant la même doctrine dans les rituels de ces Églises, spécialement dans le rituel de l'ordination. Voir, par exemple, une profession de foi dans le pontifical des Syriens, Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 103.

d) La croyance des Églises monophysites sur l'incarnation nous est enfin manifestée *dans les écrits de leurs principaux théologiens* qui ont vécu après le VIe siècle.

a. Voici le témoignage autorisé d'Eusèbe Renaudot sur les *théologiens coptes : Doctrina de Incarnationis mysterio... fusissime exponitur ab ipsorum theologis eodem omnino sensu, nempe secundum naturæ unitatem, exclusa prorsus confusione, commistione et alteratione... Inter theologos de hoc argumento disputarunt Ebnassalus in* COLLECTIONE PRINCIPIORUM FIDEI, *Jahia, filius Adæi in* TRACTATU DE INCARNATIONE, *Abu-Raïta Takritensis, Severus, episcopus Aschmonin, Vincentius, episcopus Copti et anonymi plures. Lit. orient. collectio*, t. I, p. 258.

L'évêque de Misra, Chenoudi, qui vivait sur la fin du XIe siècle, déclarait en ces termes sa foi contre les phantasiastes : *Deus Verbum humanam naturam assumpsit ex B. Virgine similem nobis in omnibus, excepto peccato, eamque sibi conjunxit per intimam unionem, conservatis utriusque naturæ proprietatibus* (qu'on remarque ce langage chalcédonien) ; *secus enim omnia quæ fecit Jesus Christus, dum in terris conversaretur operareturque mysterium redemptionis nostræ, imaginaria tantum ac phantastica fuissent.* Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, p. 471-472.

b. Les deux grands théologiens de l'*Église syrienne jacobite* au Moyen Age, Denys (Jacques) Bar Salibi († 1171) et Grégoire Barhebræus († 1286), parlent comme Philoxène et Sévère d'Antioche, au début de la querelle monophysite. Dans son *Traité contre les nestoriens*, Denys fait la déclaration suivante : « Le corps (ou l'humanité) et le Verbe sont dits *une nature*, non qu'ils aient la même essence, mais à cause de la *composition* (σύνθεσις) *et de l'union.* » Cf. F. Nau, *Analyse du traité de Denys Bar Salibi contre les nestoriens*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV (1909), p. 306. Le même, dans son *Explication de la messe*, interprète les mots du Symbole : *Et incarnatus est de Spiritu Sancto et de Maria* de la manière suivante : *De Virgine incarnatus est, seu se univit carni Verbum Deus, et homo factus est sine ulla mutatione aut phantasia, et mortem in carne pro salute nostra sustulit.* Denys Bar Salibi, *Expositio liturgiæ*, éd. J. Labourt, Leipzig, 1903, p. 57.

Quant à Grégoire Barhebraeus, à l'objection : *Si Christus consubstantialis est Patri, idemque consubstantialis Mariæ, quomodo duas non habebit naturas, quibus utrique inæquali æqualis sit ?* il répond : *Duplex est illa una natura*, non *simplex. Secundum diversas igitur ejus significationes inæqualibus illis ipse æqualis est.* Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 297. Grégoire invente ici une nouvelle expression : L'unique nature du Verbe incarné est *double*. C'est une manière de traduire la μία φύσις σύνθετος des premiers docteurs monophysites.

c. Les *théologiens arméniens* se distinguent par la clarté avec laquelle ils mettent à nu la logomachie qui a divisé les monophysites des catholiques.

Au début du VIIIe siècle, le catholicos Jean Otznetzi, dit le Philosophe, dans son *Traité contre les Phantasiastes*, explique bien dans quel sens il faut entendre la fameuse formule : *Una natura Verbi incarnati :*

Etsi dicamus unam naturam Verbi incarnati, non tamen tali stulta deliraque sententia dicimus quasi una ab altera ablata fuerit aut altera dissoluta humidarum naturarum more... Incomprehensibilis illa conjunctio, non autem naturarum permutatio nos ad unam asserendam Verbi incarnati naturam perducit. Unam dicere naturam unamque personam Christi, si oporteat brevius loqui, non est secundum identitatem naturæ aut secundum consubstantialitatem (hoc enim utrumque fere simul tolleret et Deum hominem esse, et hominem Deum esse), sed, ut sæpius dixi, propter ineffabilem Verbi cum suo corpore unionem... *Anne times*

duas dicere naturas? Magis timendum est, si recte unam quoque Christi naturam non *dixeris.* Sin vero aeque ac religiose utrumque audis, nihil obstat quominus, quum unam dicis, memineris illius quoque ex duabus; et rursus non oblitus duarum, unam etiam confitearis? Quoniam sancti Patres quoque in orthodoxa fide fundati, per securam et insuspectam prudentiam, veluti arma inexpugnabilia, unum et alterum secum gerebant, prout rerum opportunitas postulabat, hoc vel illud moventes vibrantesque adversus inimicos veritatis. J.-B. Aucher, *Domini Joannis Ozniensis philosophi, Armenorum catholici, opera,* Venise, 1834, p. 113, 117-119, 127.

Chosrov le Grand († vers 972) rejette expressément l'eutychianisme dans son *Explication de la liturgie sacrée :*

Unitus est in carne immixtum in modum. Neque enim mutavit aut destruxit divinam naturam aut humanam, sed univit naturas, atque ita idem est Deus et idem homo, ut Verbum divinum sit homo, et qui e Virgine incarnatus est, Deus; atque idem ipse Deus sit et homo. P. Weter, *Chosroæ Magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missæ,* Fribourg-en-B., 1880, p. 28.

Citons encore ce passage tout à fait suggestif de Nersès de Lampron, archevêque de Tarse († 1198), dans son célèbre discours pour l'union des Églises, au synode de Tarse, en 1196 :

Græci, dum duas naturas Christo tribuunt, nihil aliud intendunt quam confiteri illum esse Deum et hominem et condemnare pessimam hæresim Eutychetis. Agnoscunt unum Christum duas habentem naturas, quia Deus est et homo; sed illum non dividunt, quippe qui unionem hypostaticam confitentur. Mentis oculo illum contemplantur carnem factum et in carne habitantem, sed illum corporeo oculo non considerant, ut illum dividant. Huic confessioni tum sacræ Scripturæ tum nos ipsi, qui unum esse Christum Deum et hominem confitemur, suffragamur. Ergo eidem Christo, cui nos divinitatem tribuimus, illi naturam divinam attribuunt, id est, essentiam divinam. Et dum nos humanitatem prædicamus, illi rursus vocem *naturæ* usurpant, ut essentiam humanam significent, et sub hoc respectu confitentur, sicut et nos, perfectam utriusque unitionem. Unde, si absque ira et odio rem examinaverimus nullam adversus eos contradictionis causam inveniemus; siquidem dicere Christum esse Deum et hominem idem est ac dicere *Christum duas habere naturas...* Illi, vanis ducti suspicionibus, contra nos disputant timentque ne, dum Redemptoris nostri unitatem confitemur, utriusque naturæ proprietates confundamus, et nos credere naturam humanam, post unionem, in divinam naturam fuisse mutatam suspicantur. Sed, cum adjutorio Altissimi, ab hac hæresi immunes sunt Armeniæ Ecclesiæ inde a principio ad nostra usque tempora. Et omnia scripta a nostris Patribus edita Christum esse Deum et hominem aperte confitentur... Non dicimus : *Verbi incarnati una natura* ad confundendas essentiarum proprietates, ut credunt qui nos impugnant; *sed ita loquimur, ut duarum naturarum in una persona ineffabilem unionem demonstremus, divinitatis et humanitatis proprietates distinguentes...* Confitemur duas naturas, etiam post unionem inconfusas ac distinctas in Christo inveniri. Pasquale Aucher, *Orazione sinodale di S. Nierses Lampronense,* Venise, 1812, p. 85-87, 89-91, 93.

La première partie de notre conclusion sur la croyance des Églises monophysites est donc suffisamment établie : la doctrine officielle de ces Églises sur le mystère de l'incarnation n'est autre que le monophysisme verbal de Dioscore, de Philoxène et de Sévère d'Antioche. Quelques théologiens même, surtout parmi les Arméniens, acceptent comme également légitimes la terminologie monophysite et les formules dyophysites des catholiques, et méritent de figurer parmi les partisans du monophysisme orthodoxe, dont nous dirons un mot tout à l'heure. Il nous reste maintenant à montrer que, favorisé par les formules équivoques du monophysisme verbal, un eutychianisme plus ou moins atténué s'est parfois glissé parmi ces groupes dissidents, sans réussir toutefois à s'imposer.

3° *Infiltrations eutychiennes dans les Églises monophysites.* — 1. Sur la fin du VIe siècle, la secte des Niobites, dont il a été parlé à l'article EUTYCHIANISME ET MONOPHYSISME, col. 1606, qui rejetait toute différence des natures après l'union, fit quelques recrues parmi les *Syriens jacobites.* Ces sectaires furent condamnés au synode de Gouba par le patriarche d'Antioche, Pierre le Jeune, de Callinique (578-591).

2. A plusieurs reprises, au cours des siècles, des partisans d'Eutychès et des sectes eutychiennes sont signalés parmi les *Arméniens.* Dans son *Traité contre les phantasiastes,* Jean Otznetzi nous révèle les excès de langage monophysite auxquels se laissaient aller certains sectaires. Ils refusaient, par exemple, de dire que le Christ avait souffert *selon la chair* ou *par la chair,* de peur de poser deux natures dans le Verbe incarné. Ils ne voulaient pas confesser que le Verbe se fût *incarné de la Vierge,* parce que ces mots : *de la Vierge* rappelaient notre nature. Ils soutenaient que le mot *nature* ne pouvait s'appliquer à aucune créature et ne pouvait désigner que la divinité. Ils allaient jusqu'à employer des formules dans le genre de celle-ci : *Quæ ex Patre existens erat anima, eadem animata fuit ex sancta Virgine, et quæ ex Patre natura erat, eadem nata fuit ex utero Virginis. Joannis Ozniensis opera, ed. cit.,* p. 111, 119, 121. Au XIIe siècle, Nersès le Gracieux reproche à certains prêtres d'attribuer la passion et la mort à la nature divine. *Opera,* t. I, p. 27. Par manque de culture philosophique, certains auteurs arméniens paraissent n'avoir fait aucune distinction entre les termes concrets et les termes abstraits : ce qui est fort grave et mène droit à l'eutychianisme au moins dans les mots. D'après Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana, pars altera,* t. I, p. 82-83, quelques polémistes arméniens des XIIIe et XIVe siècles, Vartan de Pazpert et Grégoire Dattev, tombaient dans les errements terminologiques des *Aktistètes.* Ainsi Grégoire Dattev disait :

Christus non dicitur creatura, neque creator et creatura, sed omnino creator et non factus, etiam secundum carnem. Non dicitur temporalis, sed æternus ac sempiternus, etiam secundum carnem. Non dicitur purus homo propter formam humanam, sed omnino Deus in humana forma. Non dicitur parvus propter defectum ætatis, sed semper omnino magnus, etiam secundum carnem; similiter et de aliis omnibus attributis.

Plus sérieuse et plus durable a été l'influence de la doctrine gaïanite ou julianisme dans l'Église arménienne. Sans doute les accusations de julianisme portées à l'adresse des Arméniens par certains théologiens coptes et syriens sont exagérées; mais il faut reconnaître que, dès le début du VIe siècle, Julien d'Halicarnasse eut des disciples en Syrie et en Arménie. Un véritable julianiste, l'évêque Aptischoh, assista au synode de Tovin en 552. Il englobait dans le même anathème Eutychès et Sévère d'Antioche. Au VIIe siècle, Jean de Maracouma et son disciple Sergius se réclament ouvertement de l'évêque d'Halicarnasse. Au synode de Manazgherd (726), où Syriens jacobites et Arméniens, se rencontrent, l'entente parfaite ne peut se faire entre les deux partis sur la question de l'incorruptibilité et de l'immortalité du corps du Sauveur. Cf. *Chronique de Michel le Syrien,* éd. Chabot, t. II, fasc. 3, p. 492-500. Un julianisme atténué se rencontre jusque chez les meilleurs théologiens arméniens, comme Jean Otznetzi et Nersès le Gracieux. Celui-ci enseigne, par exemple, que Notre-Seigneur, durant sa vie mortelle, prenait les aliments d'une manière incorruptible et n'éprouvait point les effets naturels de la digestion.

3. Au XIe siècle, on signale chez les *Coptes* un eutychien en la personne de l'anachorète Samuel, d'origine syrienne, qui enseignait que le corps du Christ

pris de la Vierge était devenu incréé, par le fait de son union avec le Verbe, et consubstantiel à lui selon la divinité, Renaudot, *Historia patr. Alexand.*. p. 471. Il fournit à l'évêque de Misra, Chenoudi, l'occasion de prononcer un discours contre les eutychiens et les phantasiastes.

4. Dans l'Église *abyssine*, la grande controverse sur l'onction du Christ, qui éclata au XVII[e] siècle, a partagé les théologiens en deux écoles rivales : l'école dite des Dibra-libanésiens, qui reste fidèle au monophysisme verbal, et l'école des Eustathiens, qui se rapproche de l'eutychianisme. Voir sur cette controverse ce qui a été dit à l'article ÉTHIOPIE (*Église d'*), t. v, col. 960-965.

Ces écarts de quelques théologiens montrent le danger des formules monophysites. Elles n'infirment pas la conclusion d'ensemble à laquelle nous avons abouti sur la doctrine officielle des Églises monophysites.

IV. LE THÉOPASCHITISME. — Comme le mot l'indique, le théopaschitisme est l'erreur de ceux qui enseignent que Dieu le Verbe a éprouvé la douleur et la mort dans sa divinité.

Cette insanité se déduit logiquement de certaines formes de l'eutychianisme ou monophysisme réel : 1° de la théorie de l'absorption ou de la disparition de l'humanité dans la divinité; 2° de la théorie du changement ou du mélange de la divinité du Verbe en la chair; 3° du *synousiasme* ou théorie de la composition du Verbe et de l'humanité en un tout naturel. L'apollinarisme, malgré ses dénégations, n'échappe pas à cette conséquence, et l'arianisme ne l'évite que parce qu'il nie la divinité du Verbe.

Historiquement, tous les monophysites sans distinction ont été accusés de théopaschitisme par les orthodoxes, parce que tous n'admettent qu'une *nature* après l'union. L'accusation devint générale, après que Pierre le Foulon eut ajouté au *Trisagion* les mots : *Qui as été crucifié pour nous*, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Disons, à ce propos, ce qu'on entend par *Trisagion* dans les liturgies orientales. Il ne s'agit point, comme on pourrait le croire et comme certains l'ont cru, du triple *Sanctus* qui vient dans toutes les liturgies d'Orient et d'Occident immédiatement après la préface. Sans conteste possible, cette sorte de *trisagion* est rapportée aux trois personnes de la sainte Trinité, et les monophysites n'y ont fait aucune addition. Il s'agit d'une autre formule ainsi conçue : *Sanctus Deus, Sanctus fortis. Sanctus immortalis*, qui se chante dans les messes orientales soit avant, soit après l'Évangile, mais toujours avant la préface, et que notre liturgie latine a conservée dans l'office du Vendredi saint et dans les *preces feriales* de prime. C'est à cette hymne que Pierre le Foulon ajouta les mots indiqués. L'addition fut bientôt reçue par toutes les Églises monophysites. Comme les Byzantins orthodoxes avaient l'habitude de rapporter la triple invocation aux personnes de la Trinité, ils ne manquèrent pas de voir dans l'innovation du Foulon une profession publique de théopaschitisme, voire même de sabellianisme et de patripassianisme. L'accusation recevait une apparence de fondement, du fait des formules monophysites ne posant dans le Christ qu'une φύσις après l'union. L'équivoque cachée sous ce mot reparaissait sous une nouvelle forme. Les polémistes catholiques n'ont cessé de reprocher aux monophysites cette addition suspecte et de les accuser de théopaschitisme. Cette accusation est-elle fondée?

1° *Précisions nécessaires.* — Faisons tout d'abord remarquer qu'on peut distinguer deux sortes de théopaschitisme : l'un hérétique et absurde, qui a pour formule : *La divinité a souffert :* c'est le *théopaschitisme réel* et grossier, celui des eutychiens; l'autre, orthodoxe et légitime, supposée l'incarnation du Verbe, qui a pour formule : *Dieu le Verbe a souffert*, ou : *Dieu a souffert*, ou encore, pour employer une formule qui souleva des tempêtes à l'égal de l'addition du Foulon, *Unus de Trinitate crucifixus est, Un de la Trinité a été crucifié;* c'est le théopaschitisme des formules, qu'on peut appeler *verbal*, bien qu'il soit réel à un certain point de vue, c'est-à-dire en tant qu'il a pour fondement le lien hypostatique, unissant l'humanité du Sauveur à la personne du Verbe et faisant de celle-ci le sujet d'attribution de toutes les opérations, actions et passions des deux natures. Dans ce second cas, les formules théopaschites ne sont qu'une application particulière de la règle générale de la *communication des idiomes*. Elles n'ont rien d'hétérodoxe et ont toujours été employées par les catholiques, encore que ceux-ci, pour éviter toute équivoque, aient ajouté jadis le mot *carne : Unus de Trinitate passus est carne.* Si ces derniers les attaquèrent et les condamnèrent chez les monophysites, après le concile de Chalcédoine, cela vient uniquement des circonstances et à cause même de la terminologie équivoque et suspecte des antichalcédoniens, sous la bannière desquels se cachaient les eutychiens, c'est-à-dire de vrais théopaschites.

Il va sans dire que les partisans du monophysisme verbal ou sévérien ne pouvaient enseigner le *théopaschitisme physique*, attribuant la souffrance et la mort à la divinité. Mais ils ont insisté sur les formules théopaschites, qui exprimaient pour eux le théopaschitisme *hypostatique*, et avaient l'avantage de bien montrer l'unité de sujet concret dans le Verbe incarné. De là l'addition faite par Pierre le Foulon au *Trisagion;* de là la formule mise en circulation par Philoxène et patronée ensuite, sous une forme atténuée dissipant toute équivoque, par les moines scythes catholiques : *Un de la Trinité a souffert dans la chair.*

2° *Emploi de la formule théopaschite dans les Églises monophysites.* — On peut établir, par des déclarations formelles des premiers théologiens monophysites de l'école de Philoxène et de Sévère, qu'en acceptant l'addition au *Trisagion : Qui as été crucifié pour nous*, ils entendaient adresser cette hymne au seul Verbe incarné, et non au Père ni au Saint-Esprit. Si l'on ne peut apporter de témoignage explicite de l'auteur de l'addition, Pierre le Foulon, il est cependant difficile de supposer chez lui une autre intention, puisqu'il fut de ceux qui signèrent l'*Hénotique*. Cf. Valois, *Observationes ad hist. eccles. Evagrii*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2894 sq., et Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 180. En tout cas, la pensée de Sévère sur ce point ne fait pas de doute. Dans son *Contra monophysitas*, Justinien déclare que le patriarche d'Antioche a osé prétendre que le Trisagion se rapporte au seul Fils : Καὶ τοῦτο γὰρ λέγειν Σευῆρος ἐτόλμησεν, ὅτι ὁ τρισάγιος ὕμνος εἰς μόνον ἀναφέρεται τὸν Υἱόν, μὴ κοινωνησάντων τῇ δοξολογίᾳ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1141 B. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 477-486.

Les Églises monophysites, qui toutes ont reçu l'addition, ne lui ont jamais attribué une autre signification. Alors que les polémistes catholiques n'ont cessé de les attaquer sur ce point, les théologiens de ces Églises n'ont pas varié leur réponse : Le Trisagion avec l'addition est rapporté au seul Jésus-Christ. Voici, par exemple, ce qu'écrit le Syrien jacobite Abou Raïtha de Takrit dans sa dissertation sur le sujet :

Cum Nestoriani et Melkitæ audiunt a nobis hymnum, quem ter dicimus : *Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui crucifixus es pro nobis*, extollunt voces suas adversum nos, nosque sectæ jacobiticæ orthodoxæ sequaces graviter insectantur. Verum faciunt id immerito, dum opinantur quod *Sanctus Deus*, cadat in Patrem, *Sanctus Fortis* cadat in Filium, *Sanctus Immortalis* cadat in Spiri-

tum Sanctum. Cum vero ea diximus verba concludimusque per crucis commemorationem, existimant illa ultima nos referre ad Trinitatem sanctam. Verum res non ita se habet quemadmodum judicant, neque vera est illorum adversus nos criminatio. Hujus autem hymni hæc interpretatio est : *Sanctus Deus*, qui incarnatus es pro nobis absque immutatione, permanens in statu divinitatis tuæ : *Sanctus Fortis*, qui ostendisti quam magna potestas tua esset exhibendo infirmitatem; *Sanctus Immortalis*, qui crucifixus es pro nobis, qui mortem volens suscepisti, et sustinuisti eam in corpore tuo super crucem : *mortuus visus*, nec tamen moreris, miserere nobis. Respondemus igitur quantum ad opinionem illam, quam de nobis habent, nos talem blasphemiam non credere, neque velcogitando ad eam inclinare. Verum eo hymno unam trium personarum divinarum, Deum Verbum incarnatum et hominem factum propter nos absque immutatione aut alteratione a divinitate sua, aut divisione quæ cadat in eum qui pro nobis crucifixus est. Renaudot, *Liturg. or. coll.*, t. I, p. 210-211.

Denys Bar Salibi, dans son *Exposition de la liturgie*, n'explique pas autrement l'hymne en question :

Ad Filium solum hymnus evehitur, non vero ad tres personas, ut Chalcedonenses opinantur. Sin aliter, inveniatur ille qui crucifixus est, persona quarta. Nunc vero nobis ostendite qui sit ille, quem Isaias super thronum vidit, quem seraphim sanctificabant? Si dicitis illum Patrem esse, velut Judæi, tres ergo santificationes ad Patrem ascendunt. Potius discite a Johanne evangelista quomodo scripsit Filium fuisse quem Isaias super sedem vidit, eumque seraphim sanctificabant. Ita enim ait : *Hæc quippe locutus est Isaias de eo, quando gloriam ejus vidit* (Jo., XII, 41). Sed et sanctus Cyrillus, cum Isaiæ visionem explicat, evangelistæ adhærens, de Filio visionem interpretatur, quem seraphim sanctificabant, eo quod carnem esset suscepturus, etc. Labourt, *op. cit.*, p. 45.

Les théologiens arméniens ne sont pas moins explicites. Eux aussi rapportent au seul Verbe incarné le Trisagion, et ils fondent leur interprétation sur la vision d'Isaïe et l'Évangile de saint Jean. Écoutons Jean Otnetzi :

Ut mihi comprehendere licuit, omnes propheticorum oraculorum visiones Filii dispensationem præfigurabant ; estque unus de Trinitate quem Isaias vidit sedentem super solium gloriæ; circa quem stantes seraphim obscuram illam vocem modulabantur... Unde nos confidentius respicientes in illa, prolatum ab eis subobscurum sonitum resumendo veraciter decantamus, dicentes : Æterne Deus, in fine temporis fieri voluisti in similitudinem creaturarum : Fortis, infirmitatem nostram in te sustulisti; Immortalis natura, mortem crucis tibi placuit pro nobis pati; propter hujusmodi clementissimam benignitatem miserere nobis. quoniam autem ad Filium hæc Ecclesiæ hagiologia refertur, exinde quoque patet, quod cuncta nostra vespertina néatutinaque officia per hunc tanquam per suave olentis incensi fumum ad Dei placitum offerantur. *Opera*, p. 199-203.

Nersès le Gracieux, dans sa *Profession de foi adressée aux grecs*, écrit de son côté :

Si Trisagium istud erga Trinitatem nos caneremus, quemadmodum vos, pessimus esset ingensque error dicere : *qui crucifixus es*. At canimus erga Filii personam ei offerentes grati animi sensus propter ea quæ fecit nobis : *Deus et Fortis et Immortalis, qui corpore crucifixus fuisti pro nobis*, miserere nobis... Quapropter, si quis erga Trinitatem cantabit, ut vos; aut erga Filium solum, ut nos, qui in Officio trisagium erga Filium cantamus, tamen in sacrificio sancto seraphicum illum hymnum erga tres personas canimus (allusion au *Sanctus* proprement dit, qui suit la préface). *Opera*, t. I, p. 185-186.

Le synode de Chiragavan (862) fait une claire allusion au Trisagion, quand il dit dans son neuvième canon :

Si quis non confitetur Deum Verbum ac Dominum nostrum Jesum Christum sanctum, fortem et immortalem pro nostra salute secundum carnem crucifixum ac misericordiam humano generi largientem, quique hostia simul et sacerdos tollat peccata mundi, anathema sit. Balgy, *op. cit.*, p. 218.

Nous nous abstenons d'apporter le témoignage des théologiens coptes : Sévère, évêque d'Aschmounaïn, Abou-Seba, Ibnassal, Aboul-Barakat, etc. Ils pensent tous comme leurs coreligionnaires de Syrie et d'Arménie. Cf. Renaudot, *Lit. orient. collectio*, p. 210-211 ; *Historia patriarch. Alexand.*, p. 135.

Les Églises monophysites sont donc exemptes de l'erreur théopaschite, qu'on leur a si souvent reprochée. Elles donnent toutes à l'addition faite au Trisagion une signification orthodoxe. En attribuant au Verbe incarné la passion et la mort, elles ne font qu'user d'une manière de parler qui a toujours été en usage dans l'Église, et qui n'est qu'une application particulière de ce que les théologiens appellent la *communication des idiomes*.

3° *Attitude de l'Église catholique par rapport à cette formule.* — Les formules théopaschites incriminées : l'addition au Trisagion et l'*Unus de Trinitate crucifixus est* de Philoxène, furent, du reste, reçues par les catholiques avec des correctifs qui écartaient toute équivoque. Calandion, patriarche catholique d'Antioche, compléta l'addition de Pierre le Foulon par les mots : Χριστὲ Βασιλεῦ. *Christe rex, qui crucifixus est pro nobis*, pour bien montrer que l'hymne ne s'adressait qu'à Jésus-Christ. Son successeur, Éphrem, approuva cette innovation. Quant à la formule de Philoxène, les moines scythes de Constantinople réussirent, non sans peine, il est vrai, à faire approuver par l'empereur Justinien (15 mars 533) et par le pape Jean II (534) une formule équivalente : *Unus de Trinitate passus est carne*, εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος ἔπαθε σαρκί. Sur la controverse soulevée par les moines scythes, voir Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 130-133, et ici art. HORMISDAS, col. 171 et JEAN II.

L'Église romaine a longtemps toléré l'addition au Trisagion chez les Orientaux unis. Cependant, en 1677, elle ordonna aux Arméniens catholiques de la supprimer dans leurs livres liturgiques. La défense fut renouvelée en 1833. Cf. *Jus pontificium de propaganda fide, pars I*, t. V, p. 86. Plus récemment, les Coptes et les Syriens catholiques, dans leurs synodes particuliers, ont condamné l'addition sans aucune restriction. On lit dans les *Actes* du synode syrien de Charfé (1888) :

Appendix, quam Petrus Cnaphæus, unus ex coryphæis monophysitarum... seraphico hymno addidit, quamque Jacobitæ ab ipso acceperunt... hæc, unquam, appendix est impietas et blasphemia, *cum in ea crucifixio sanctissimæ Trinitati tribuatur.* Propterea illam condemnamus et anathematizamus, prohibemusque illius additionem ad Trisagium quocumque sensu et quocumque prætextu, quemadmodum condemnamus et rejicimus interpolationem, quam Jacobitæ in suis libris liturgicis introduxerunt in Trisagium, illud referendo ad Filium, cum Ecclesia illud semper usurpet directum ad sanctissimam Trinitatem. *Acta synodi nationalis Syrorum in seminario Sciarfensi habitæ*, 1888, p. 22.

Les Coptes catholiques, dans leur synode tenu au Caire, en 1898, répètent à peu près la même chose. Comme les Pères du synode de Charfé, ils supposent que primitivement l'addition du Trisagion avait pour but de propager le théopaschitisme physique, et ils le rejettent même avec le sens orthodoxe que les théologiens monophysites lui attribuent expressément depuis longtemps. *Synodus Alexandrina coptorum habita Cairi in Ægypto anno 1898*, Rome, 1899, p. 22. Puisqu'il est établi que les Églises monophysites n'ont jamais attribué la souffrance et la mort à la Trinité ou à la divinité comme telle, mais seulement à Dieu le Verbe fait homme, il va sans dire qu'on pourrait, dans le cas de négociations unionistes pour ramener les dissidents à l'unité catholique, se montrer plus tolérant à l'égard d'une formule désormais suffi-

samment expliquée. L'Église romaine elle-même, dans l'office du Vendredi saint, rapporte le Trisagion à Jésus crucifié, comme l'ont justement fait remarquer certains arméniens catholiques. Cf. J. Cappelletti, *Nersetis Clajensis opera*, t. I, p. 186 en note; *Acta synodi patriarchatis armenorum Constantinopoli habitæ* (1890), p. 264.

V. Les sectes issues du monophysisme sévérien et le monophysisme trinitaire. — Avant de se cristalliser en théologie relativement stable et uniforme dans les Églises monophysites, le monophysisme sévérien, plus encore que l'eutychianisme proprement dit, se scinda en une série invraisemblable de sectes pendant les deux premiers siècles qui suivirent le concile de Chalcédoine. La terre classique de ces divisions fut l'Égypte, où le mouvement antichalcédonien avait d'abord pris naissance. A la base de ces divisions, on trouve, la plupart du temps, non une opposition nette de doctrines, mais des querelles de mots. Enfantée par une logomachie voulue et soigneusement entretenue, la secte fut punie par où elle avait péché. Elle se débattit pendant longtemps dans d'interminables logomachies, qui plusieurs fois faillirent la faire disparaître.

Notre intention n'est pas ici de décrire longuement chacune de ces sectes. Plusieurs d'entre elles ont déjà fait l'objet d'articles spéciaux dans ce dictionnaire. La plupart, du reste, ne sont connues que par le peu qu'en écrivit, au début du VIIe siècle, le prêtre Timothée de Constantinople, dans son opuscule *De receptione hæreticorum*, t. LXXXVI, col. 11-74. Quelques-unes durent leur naissance à des conflits de juridiction et ressortissent non au *Dictionnaire de Théologie*, mais au *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique*. D'autres eurent une existence éphémère et disparurent bientôt sans laisser de traces. Le prêtre Timothée, comme tous les hérésiologues, prend un manifeste plaisir à augmenter sa collection autant que possible, et à signaler les moindres fissures dans l'édifice antichalcédonien. Nous nous bornerons donc à établir la généalogie des principales sectes du point de vue doctrinal et à noter leurs divergences. Nous parlerons surtout de ce qu'on peut appeler le *monophysisme trinitaire*, issu de l'application de la terminologie monophysite de l'incarnation au mystère de la Trinité. A prendre les mots dans le sens courant, quiconque veut rester dans l'orthodoxie doit être monophysite quand il s'agit du mystère de la Trinité, puisqu'il n'existe en Dieu qu'une seule φύσις, une seule nature divine. Nous allons voir comment un bon nombre de sévériens furent amenés à répudier ce monophysisme légitime et à devenir *triphysites* sur le mystère de la Trinité, alors qu'ils restaient opiniâtrément *monophysites* sur le mystère de l'Incarnation.

1° *Acéphales contre hénoticiens.* — La première division sérieuse qui mit la brouille parmi les partisans du monophysisme verbal fut causée par l'*Hénotique* de Zénon. Alors que les évêques, chefs de la secte, se rallièrent à cette formule de foi, une partie importante de leurs ouailles refusa de les suivre sur ce terrain de compromission. A ces fanatiques il fallait un anathème explicite contre le concile de Chalcédoine, qui avait osé déposer *saint* Dioscore. On eut ainsi les *hénoticiens* et les *acéphales*. Les *acéphales* ne tardèrent pas à décliner. On en trouvait cependant encore quelques-uns sous l'empereur Maurice (582-602), et le prêtre Timothée connaît trois sectes d'acéphales; les anthropomorphites, les ésaianites et les barsanouphiens : *De receptione hæreticorum, loc. cit.*, col. 45 AB, 56-57. Cf. article Hénotique, t. VI, col. 2153-2178; article *Acéphales* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. I, col. 282-288; Jean Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616)*, Paris, 1923, p. 191, 291.

2° *Aphtartodocètes contre phtartolâtres.* — Au début du règne de l'empereur Justin, vers 518-520, éclata entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse une querelle autrement grave, parce qu'elle avait une base doctrinale. Elle roulait sur la passibilité du corps de Jésus-Christ avant la résurrection, et n'était point une pure logomachie. Nous n'avons pas à exposer ici la doctrine respective des deux adversaires. Voir les deux articles : Gaianites et Gaianite (*La controverse*) et la passibilité du corps de Jésus-Christ, t. VI, col. 999-1023; l'article Julien d'Halicarnasse, t. VIII, col. 1931; et pour l'interprétation de la doctrine personnelle de Julien d'Halicarnasse, l'ouvrage de R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien*, Louvain, 1924, et M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIV (1925), p. 129-162, 257-285.

Notons seulement que, sur la terminologie christologique, il n'y avait point entente parfaite entre Sévère et Julien. Alors que le premier ne refusait pas de dire δύο οὐσίαι, *deux essences*, après l'union, et comptait aussi les propriétés de la divinité et de l'humanité *comme en qualité naturelle*, ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ, le second faisait du terme οὐσία un synonyme de φύσις et d'ὑπόστασις, et refusait de compter les propriétés des deux natures après l'union. Ces particularités verbales jointes à la doctrine de l'impassibilité et de l'incorruptibilité du corps du Christ dès le premier instant de l'union, donnaient au julianisme l'allure d'un demi-eutychianisme.

En poussant à bout la tendance eutychienne du maître, certains de ses disciples aboutirent au parler théologique le plus étrange, et formèrent la secte des *Actistètes*, ἀκτιστῆται ou ἀκτιστῖται : A force d'insister sur l'unité du Christ, et pour ne vouloir pas compter les propriétés des natures après l'union, ils en arrivaient à communiquer au corps du Sauveur et à son humanité en général, les propriétés mêmes de la divinité, et à dire, par exemple, que la chair du Christ était non seulement incorruptible mais increéée : d'où le nom d'*Actistètes* qu'on leur donna. Cf. le prêtre Timothée, *op. cit.*, col. 44.

3° *Agnoètes et niobites.* — La controverse entre sévériens et julianistes amena bientôt des divisions parmi les sévériens eux-mêmes.

Sévère avait soutenu contre Julien que le corps du Sauveur avait été corruptible et passible. Un de ses disciples, le diacre Alexandrin Thémistius, s'avisa d'attribuer aussi des imperfections à l'âme du Christ : ce qui accentuait la distinction des deux natures et de leurs propriétés respectives après l'union. Il reprit à son compte l'opinion de quelques anciens Pères qui, dans leur polémique avec les ariens, avaient attribué, ou paru attribuer une certaine ignorance à Jésus-Christ *comme homme*, notamment l'ignorance du jour du jugement. Cette question fut soulevée non pas, semble-t-il, sous le patriarche Timothée III (518-535) comme l'affirme Libératus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, 19, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1034, mais sous son successeur, Théodose (535-566) après la mort de Sévère († 538), aux environs de 540, alors que Théodose se trouvait à Constantinople. Cf. Léonce de Byzance, ou plutôt l'auteur du *De sectis*, act. V, 3, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1232. Théodose repoussa l'opinion de son diacre comme une hérésie : on ne pouvait attribuer l'ignorance au Verbe incarné, même dans son humanité. Thémistius se sépara alors du patriarche, et devint le docteur d'une secte à part,

qu'on appela la secte des *Agnoètes*, Ἀγνοῆται, tandis que le gros des sévériens prit alors le nom de *Théodosiens*, Θεοδοσιανοί. Voir l'article Agnoètes, de ce *Dictionnaire*, t. i. col. 586-596; à compléter par la monographie de Joseph Maritch, *De agnoetarum doctrina*, Zagreb, 1914.

A l'extrême opposé des agnoètes et dans le camp même des théodosiens, par réaction sans doute contre Thémistius, naquit, vers 570, la secte des niobites, dont le père fut le sophiste alexandrin, Étienne Niobé. Pour couper court à toute discussion sur l'ignorance de l'humanité du Christ, Étienne enseigna que l'ἕνωσις de l'incarnation était tellement forte et étroite qu'il n'était plus permis de parler de différence des natures, ou de la divinité et de l'humanité, après l'union : οὐδὲ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων μετὰ τὴν ἕνωσιν σῴζεσθαι ἀνέχονται εἰπεῖν, dit Timothée, *op. cit.*, col. 63. Tout en se réclamant de Sévère, ces sectaires rejoignaient sur le terrain de la terminologie christologique les actistètes julianistes, et ne pouvaient plus guère s'exprimer que comme de véritables eutychiens.

4° *Le trithéisme de Jean Philopon.* — Une source particulièrement féconde de divisions et de sectes parmi les sévériens ou théodosiens fut ce qu'on a appelé le *trithéisme*, qui parut dans la seconde moitié du vi[e] siècle. Les origines du trithéisme sont fort obscures. Il faut en attribuer la première paternité au Syrien Jean Asquçnâgès, originaire d'Apamée, qui condensa son système dans un ouvrage sur la Trinité qu'il n'eut pas le temps de publier, sans doute parce qu'il mourut en exil vers 560. Ce système tient tout entier dans la courte profession de foi qu'il fit à Constantinople devant l'empereur Justinien, en 557, au témoignage de Barhebræus, *Gregorii Barhebræi chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbeloos et Lamy, t. i, Louvain, 1872, p. 225-227 : « Je reconnais, dit-il, dans le Christ une seule nature du Verbe incarné; mais dans la Trinité je compte autant de natures (φύσεις), et d'hypostases (ὑπόστασεις) [et de déités, θεότητας!]que de personnes (πρόσωπα) ». Cette formule, mis à part le mot θεότητας, qui ne doit pas être authentique, serait une énigme difficilement déchiffrable, si nous n'avions, pour la comprendre, quelques extraits des œuvres d'un disciple de Jean Asquçnagès, devenu bientôt plus célèbre que lui, au point de passer pour le véritable fondateur du trithéisme. Ce disciple est l'Alexandrin Jean Philopon, philosophe aristotélicien de renom autant que monophysite fervent qui, avant de se faire un nom dans l'histoire des hérésies, avait commenté la plupart des ouvrages du Stagyrite. Voir l'article Jean Philopon de ce *Dictionnaire*, t. viii, col. 832. C'est à lui que fut remis par l'intermédiaire d'un certain Athanase devenu patriarche d'Alexandrie en 566, le traité non publié de Jean Asquçnagès sur la Trinité. Cf. J. Maspéro, *op. cit.*, p. 196-201. Philopon s'enthousiasma pour la trouvaille du philosophe syrien. Il se l'assimila, l'élabora à sa manière et codifia, en un volume malheureusement perdu, ce qu'on a appelé du mot trompeur de trithéisme.

Ce système nous est surtout connu par l'exposé qu'en ont fait ses adversaires, tels que le prêtre Timothée de Constantinople, *op. cit.*, col. 44, 61, 64; l'auteur du *De sectis*, *loc. cit.*, col. 1233 AB, Photius, *Bibliotheca*, *cod. 21-24, 43, 50, 55, 56, 215, 240.* Saint Jean Damascène nous a heureusement conservé un long extrait de l'ouvrage de Philopon intitulé Διαιτητής, *L'arbitre*, *De hæresibus*, 83, *P. G.*, t. xciv, col. 744-754, et Michel le Syrien donne sous le nom de Τμήματα un résumé détaillé de la diatribe du même contre le concile de Chalcédoine, Κατὰ τῆς τετάρτης συνόδου, *Chronique*, éd. Chabot, t. ii, p. 92-121. Grâce à ces renseignements épars, on peut reconstituer assez bien le système d'Asquçnagès et de Philopon. C'est une tentative habile pour établir l'uniformité entre la terminologie trinitaire et la terminologie christologique des monophysites sévériens, et répondre ainsi à l'objection que les catholiques faisaient continuellement à ces derniers : « Vous êtes inconséquents avec vous-mêmes : vous donnez au mot φύσις un sens différent suivant qu'il s'agit du mystère de la Trinité ou du mystère de l'incarnation. Quand vous parlez de la Trinité, vous distinguez nettement entre φύσις et ὑπόστασις; vous dites avec nous : une φύσις et *trois* hypostases ou *prosopa* en Dieu. Au contraire, quand vous parlez du Christ, que vous reconnaissez être Dieu et homme tout ensemble, vous ne voulez plus admettre de distinction entre φύσις et ὑπόστασις ou πρόσωπον. Vous refusez de dire avec nous et avec le concile de Chalcédoine : une *seule hypostase* du Verbe incarné et *deux* φύσεις *ou natures*, la φύσις divine et la φύσις humaine. » Nous avons entendu, col. 2222, Sévère d'Antioche reconnaître expressément cette différence de signification du terme φύσις dans les deux cas. Sans conteste possible, c'était là le point faible de tout l'échafaudage verbal des monophysites. Pour le faire disparaître et attaquer en même temps les chalcédoniens sur leur propre terrain, Asquçnagès et Philopon transportent hardiment la terminologie monophysite de la christologie dans la théologie trinitaire. Ils posent en principe qu'il *n'y a pas de nature impersonnelle.* Toute nature ou φύσις concrète et réellement existante est nécessairement une hypostase ou une personne, qu'il s'agisse de Dieu ou des hommes. Pour démontrer ce principe, ils en appellent à la fois à la philosophie d'Aristote et au dogme catholique. Ils peuvent se prévaloir même de l'autorité de saint Basile de Césarée qui, ayant à formuler le dogme de la Trinité, a donné de la nature et de la personne une notion superficielle et vulgaire, à la portée de tous, suffisante pour le but qu'il se proposait : La nature φύσις, οὐσία, est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινόν), qu'ils possèdent tous également, et qui fait qu'on les désigne tous sous un même vocable. Cette οὐσία, cette φύσις commune, n'existe pas comme telle. Pour exister réellement, elle a besoin d'être complétée par des caractères propres, des notes individuantes, qui la déterminent et la circonscrivent. Une fois revêtue de ces notes caractéristiques, la φύσις commune devient hypostase et personne. C'est la φύσις concrète, la seule qui existe dans la réalité. La φύσις concrète est nécessairement *hypostase* et personne.

Cette notion basilienne de la nature et de la personne cadre assez bien avec la distinction aristotélicienne de la nature abstraite et universelle, commune à plusieurs individus de la même espèce, qui n'existe pas comme telle dans la réalité, et de la nature concrète et individuelle, qui ajoute aux éléments communs de la nature abstraite et universelle les notes individuantes, pour former l'*individu* réellement existant, l'*hypostase* ou *personne*. Cette nature concrète, Aristote l'appelle indifféremment μερικὴ οὐσία (par opposition à la κοινὴ οὐσία), φύσις, ὑπόστασις, ἄτομον. Ce sont pour lui des termes synonymes. C'est sur ce point précis de terminologie, que saint Basile et avec lui l'Église catholique ne s'entendent plus avec le philosophe. Au iv[e] siècle, l'Église est arrivée, après de longs débats compliqués de logomachies, à unifier le parler théologique, quand il s'agit de la Trinité : il y a en Dieu une seule οὐσία ou φύσις et trois ὑποστάσεις ou πρόσωπα. Par une abstraction de l'esprit et une sorte d'anthropomorphisme, la nature divine, *prise comme telle*, est considérée comme un élément commun à trois hypostases ou personnes, tout comme la nature humaine, prise comme telle, c'est-à-dire

d'une manière abstraite et universelle, est considérée par les philosophes comme commune à tous les individus humains, à toutes les personnes humaines. Mais c'est là une manière de parler *humaine*, une abstraction de notre esprit. Dans la réalité, la nature divine, loin d'être universelle, ou même répétée trois fois en trois personnes est essentiellement *concrète* et *unique* et *personnelle*, car elle s'*identifie réellement avec chacune des personnes divines :* Le Père, c'est la nature divine avec un *mode spécial d'exister*, τρόπος ὑπάρξεως ; le Fils, c'est la même unique nature divine avec un autre mode spécial d'existence ; le Saint-Esprit, c'est la même nature divine avec un autre mode d'existence : les trois sont une même nature divine ; la nature divine est les trois : Dieu, c'est le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Dans la réalité, on peut donc dire, et l'on doit dire : la φύσις divine est non seulement *hypostase*, *personne*, mais elle est trois fois *hypostase*, *personne;* ou mieux : *elle est trois personnes*. Le principe posé par Philopon : que toute φύσις concrète et réellement existante est nécessairement *personnelle*, hypostase se réalise donc *surabondamment* dans la Trinité, si l'on se place sur le terrain de la réalité, et si l'on renonce au mode de parler abstrait, reçu depuis longtemps dans l'Église et conforme au langage commun. Le langage commun est celui-ci : *Il y a en Dieu une seule natur et trois personnes réellement distinctes entre elles*. Le langage de la réalité serait celui-ci : *Dieu* (ou la nature divine concrète et réellement existante comme telle) *est trois personnes* ou : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Asquçnagès, Philopon et leurs disciples, par procédé polémique et pour établir le postulat du monophysisme que toute φύσις est aussi ὑπόστασις, et que ces termes sont équivalents, abandonnent le langage communément reçu, qui est le langage abstrait, et adoptent le langage concret, celui de la réalité : Ils disent : Dieu est trois personnes. Le Père est la φύσις divine, et il est hypostase. Le Fils est la φύσις divine, et il est hypostase. Le Saint-Esprit est la φύσις divine, et il est hypostase. Dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, φύσις et ὑπόστασις se confondent donc et ne sont pas réellement distinctes. Les novateurs vont plus loin : adoptant la terminologie aristotélicienne, d'après laquelle les mots : μερικὴ οὐσία, φύσις et ὑπόστασις sont synonymes, ils diront indifféremment : Dieu est τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι, ἤτοι φύσεις, ἤγουν ὑποστάσεις. Mais en usant de cette terminologie, ils se garderont bien d'enseigner que l'οὐσία ou φύσις divine est répétée trois fois dans chaque personne divine, comme la nature humaine abstraite et universelle, la κοινὴ οὐσία d'Aristote, est répétée autant de fois qu'il y a d'individus humains. Ils maintiennent énergiquement l'unicité de la φύσις divine et ne supportent pas qu'on dise qu'il y a trois dieux ou trois divinités. Ils n'ignorent pas le procédé d'abstraction par lequel l'Église est arrivée à la formule : une nature divine et trois personnes. Philopon écrit : « L'unique nature de la divinité qu'est-elle autre chose que la notion commune de la nature divine, considérée en elle-même et séparée par une opération de l'esprit de la propriété de chaque hypostase ? Τί γὰρ ἂν εἴη μία φύσις θεότητος ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος, αὐτὸς καθ'ἑαυτὸν θεωρούμενος, καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος ; » S. Jean Damascène, *loc. cit.*, col. 748 (extrait du *Diætetès*). Mais cette unique nature divine, séparée ainsi par la pensée de chaque personne, n'existe pas comme telle dans la réalité. Elle s'identifie en fait avec chaque personne divine. Elle est hypostase en chacune d'elle. Elle est trois fois hypostase tout en restant unique. Que ce soit bien là la véritable pensée de Philopon, c'est ce qui ressort du court résumé que donne de sa doctrine le prêtre Timothée de Constantinople : « Ils confessent, dit-il, que chacun de la Trinité, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit est Dieu en vérité, et essence et nature ; que la Trinité est trois hypostases et trois personnes ; ils disent encore que la Trinité est trois *ousies* et φύσεις numériquement distinctes, absolument semblables quant à la divinité. Ils confessent également que la sainte et consubstantielle Trinité est une seule essence ou nature ou divinité ou un seul Dieu, non par le nombre (comme si cette divinité était multipliée en chaque personne), mais par l'immuable identité de la divinité. Mais ils évitent de dire *trois dieux* ou *trois divinités;* Ὁμολογοῦσι Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν, καὶ οὐσίαν, καὶ φύσιν ἕκαστον, τὸν Πατέρα λέγω, καὶ τὸν Υἱόν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις τὴν ἁγίαν Τριάδα καὶ τρία πρόσωπα· ἔτι μὴν καὶ τρεῖς τινας τῷ ἀριθμῷ οὐσίας καὶ φύσεις ἴσας ἀπαραλλάκτως κατὰ τὴν θεότητα λέγοντες. Μιὰν δὲ οὐσίαν ἤγουν φύσιν, καὶ μίαν θεότητα ἤγουν Θεὸν τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον Τριάδα ὁμολογοῦσιν οὐκ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ ἀπαραλλάκτῳ τῆς θεότητος ταὐτότητι. Τρεῖς δὲ θεοὺς ἢ θεότητας λέγειν παραιτοῦνται. » Timothée, *op. cit.*, col. 61.

Il est évident, d'après ce texte, que le trithéisme de Philopon et de ses disciples était purement verbal. L'innovation consistait à faire remarquer qu'au *point de vue concret*, la φύσις divine était aussi hypostase et personne, et à employer la terminologie aristotélicienne pour désigner chaque personne divine ; à dire que chacune d'elles considérée concrètement était une οὐσία μερική, une φύσις, une ὑπόστασις, un πρόσωπον. C'est en prenant les mots οὐσία et φύσις au sens *abstrait*, qui était le sens de ces mots dans les formules reçues par l'Église, qu'on a pu accuser les philoponiens de *trithéisme réel*. Mais ils s'en défendaient énergiquement, et ils se tournaient vers les chalcédoniens avec un air de triomphe : « Vous voyez bien que, même dans la Trinité, si vous voulez vous placer sur le terrain de la réalité et abandonner ce qui est fiction de l'esprit, la φύσις divine est personnelle et trois fois personnelle ; que chaque personne divine est à la fois φύσις et ὑπόστασις, puisque dans la réalité chaque personne s'identifie avec la nature divine. Le concile de Chalcédoine a donc tort en donnant un sens différent à φύσις et à ὑπόστασις, en affirmant dans le Christ une hypostase et deux φύσεις. Au sens concret et réel, il n'y a dans le Christ qu'une seule φύσις, qui est aussi ὑπόστασις ou personne, à savoir l'unique φύσις ou ὑπόστασις de Dieu le Verbe, qui s'est incarné, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Si vous voulez poser dans le Christ deux φύσεις, vous devez nécessairement reconnaître aussi en lui deux hypostases, et vous êtes nestoriens. Ou bien, il ne vous reste qu'à dire que le Verbe s'est uni à la nature humaine universelle et abstraite, commune à chaque individu humain, à ce qu'Aristote appelle la κοινὴ οὐσία. Mais alors, la nature humaine du Christ n'est qu'une abstraction sans consistance, une φύσις ἀνυπόστατος, une vraie chimère de l'esprit philosophique. Ce n'est plus une nature individuelle, une οὐσία μερική. Si vous lui ajoutez les caractères distinctifs, les notes individuantes qui font l'individu et l'hypostase d'après saint Basile lui-même, vous avez alors une φύσις, qui est aussi hypostase, et vous voilà de nouveau acculés au nestorianisme. Il n'y a qu'un moyen de sortir de cette impasse : c'est de confesser avec nous une seule φύσις et ὑπόστασις du Verbe incarné. »

On sait ce que répondirent les théologiens catholiques à Philopon et à ceux de son école : sans contester qu'en Dieu chaque personne s'identifie réellement avec la nature divine, ce qui est le dogme catholique, ils firent remarquer le sophisme par rapport à la nature humaine du Christ. Ils approfondirent la notion de personnalité et complétèrent la notion superficielle

qu'en avait donnée saint Basile en parlant de la Trinité. Si dans la Trinité, pour avoir une personne, il suffit d'ajouter à la nature divine (considérée d'une manière abstraite et comme une chose commune à chaque personne) la *propriété* hypostatique qui caractérise chaque personne et la distingue des autres, il n'en va pas de même, quand il s'agit des personnes humaines. Si à l'idée universelle d'homme vous ajoutez les notes et caractères individuels qui concrétisent cette nature humaine commune, la distinguent de la nature concrète d'un autre individu humain, la placent vraiment dans le domaine du réel et la rendent apte à l'existence, vous avez une vraie φύσις, non universelle et commune, mais individuelle et particulière, une μερικὴ οὐσία : et cependant vous n'avez pas encore nécessairement une ὑπόστασις, un πρόσωπον, une vraie personne. Ce qui constitue l'individu, la personne, c'est l'existence autonome. c'est l'existence en soi-même et à part soi, indépendamment d'un autre. C'est la notion de la personne donnée par Léonce de Byzance. Cette notion lui permet d'établir une distinction nette entre la nature prise comme telle et la personne ou hypostase, et lui fournit une réponse victorieuse contre l'objection de Philopon : Ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται· ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι. *Contra Nestorium et Eutychetem*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1280. Entre la φύσις concrète et douée d'une existence autonome qui la fait hypostase, et la φύσις abstraite et universelle, qui comme telle n'existe pas, est sans consistance, ἀνυπόστατος, il y a place pour une φύσις qui n'est ni douée d'existence autonome — et donc n'est pas hypostase — ni privée des notes individuelles qui la concrétisent et la distinguent des autres natures individuelles — et donc l'empêchent d'être une abstraction — c'est la φύσις existant dans une autre hypostase, soutenue par elle dans l'existence et possédée par elle; une φύσις qui ne s'appartient pas mais appartient à un autre qui l'a prise et faite sienne, une φύσις ἐνυπόστατος. C'est le cas de la nature humaine individuelle prise par le Verbe. Cf. LÉONCE DE BYZANCE, *ibid.*, t, IX, col. 1277-1280.

L'intervention de Philopon dans la querelle monophysite amena donc un progrès sensible dans la théologie catholique de l'incarnation. La définition de la personne donnée par Léonce de Byzance enlevait toute force à l'objection du philosophe aristotélicien. Celui-ci, au fond, n'avait abouti qu'à cette conclusion paradoxale et tout à fait contraire aux déclarations des premiers théologiens monophysites : que la terminologie monophysite avec sa définition de la φύσις-ὑπόστασις s'adaptait mieux à la théologie trinitaire qu'à la christologie. L'objection philoponienne avait aussi montré l'insuffisance des définitions basiliennes de la nature et de la personne. Ces définitions superficielles pouvaient suffire à fonder la distinction entre la nature et les hypostases dans la Trinité : elles manquaient de précision et devenaient dangereuses pour le dogme christologique.

Une autre conséquence du philoponisme fut de jeter le désarroi dans le camp des monophysites et d'y multiplier les divisions et les sectes. Asquçnagès et Philopon eurent des disciples fervents, parmi lesquels se signalèrent Conon, évêque de Tarse en Cilicie, et Eugène, évêque de Séleucie d'Isaurie. Conon, cependant, ne tarda pas à se séparer de Philopon. Tout en acceptant sa terminologie trinitaire, il refusa d'admettre ses doctrines hérétiques sur la résurrection des corps et l'annihilation du monde actuel à la fin des temps. Sur ces doctrines spéciales du philosophe alexandrin, voir l'article JEAN PHILOPON, t. VIII, col. 831-839. On eut dès lors la secte des *philoponiens* (dits aussi *athanasiens*, du nom d'Athanase, qui fut patriarche d'Alexandrie de 566 à 571) et la secte des *cononites*.

5° *Les sectes issues du trithéisme*. — Parmi les autres sectes issues de la controverse philoponienne ou trithéiste, le prêtre Timothée signale les pétrites, les damianites ou tétradites et les condobaudites. Il n'est pas facile, avec le peu qu'il nous dit de chacune d'elles, d'établir leur *credo* distinctif. Ce qui les différenciait, c'était encore, semble-t-il, une question de terminologie.

Les *pétrites* ou *pétriens* tiraient leur nom du patriarche monophysite d'Antioche, Pierre de Callinique (581-591), qui fit schisme avec Damien, patriarche d'Alexandrie (578-604). Pierre acceptait l'exposé de la théologie trinitaire fait par Philopon, mais il refusait d'appliquer aux personnes de la Trinité les termes aristotéliciens de φύσις et de μερικὴ οὐσία, comme s'écartant d'une manière trop criante du langage communément reçu. Il disait bien avec Philopon et avec tout le monde : Il y a en Dieu trois hypostases, τρεῖς ὑποστάσεις; mais il refusait de dire avec le philosophe *trois* ousies ou φύσεις numériquement distinctes : παραιτοῦνται καὶ τὸ λέγειν, dit Timothée, τρεῖς τῷ ἀριθμῷ οὐσίας ἤγουν φύσεις τινὰς ἴσας ἀπαραλλάκτως, *loc. cit.*, col. 61 B. Cette précaution ne l'empêchait pas d'être traité de trihéiste par Damien et les siens.

Damien, lui, abandonnait complètement le point de vue concret adopté par Philopon en parlant des personnes divines, et revenait à la conception abstraite : il distinguait en Dieu la nature ou essence prise comme telle et considérée séparément des personnes, et chaque personne prise comme telle, c'est-à-dire la propriété hypostatique constituant chacune des personnes. Dès lors, φύσις ou οὐσία en Dieu n'était plus synonyme d'ὑπόστασις. L'ὑπόστασις divine prise comme telle n'était pas Dieu par nature : elle était Dieu par participation à la φύσις divine. Damien voulait dire ce qu'enseignent nos théologiens scolastiques : la personne divine prise comme personne est constituée par la propriété hypostatique, c'est-à-dire la relation opposée, le *conceptus ad* de Cajétan. Unie à la nature divine, avec laquelle elle s'identifie, du reste, dans la réalité, la propriété hypostatique devient la personne concrète, qui est Dieu. Dieu le Père, c'est la relation de paternité avec la nature divine. Dieu le Fils, c'est la filiation avec la même nature divine. Damien avait le tort de devancer son époque et de parler comme un scolastique du Moyen Age. On ne le comprit pas, ou l'on ne voulut pas le comprendre. On le traita tantôt de *tétradite*, parce qu'il semblait poser quatre entités différentes en Dieu; les trois personnes plus la nature divine commune aux trois; tantôt de sabellien, parce qu'il paraissait faire des personnes divines de pures formalités de l'unique nature divine. Voici, du reste, le court signalement des damianites fourni par Timothée : μὴ εἶναι δὲ τούτων ἕκαστον καθ'ἑαυτὸν Θεὸν φύσει, ἀλλ' ἔχειν κοινὸν Θεὸν ἤγουν θεότητα ἐνύπαρκτον, καὶ ταύτης μετέχοντα ἀδιαιρέτως εἶναι Θεὸν ἕκαστον, col. 60. Plus haut, col. 45, dans ce qui semble être la première édition de son opuscule, Timothée a attribué aux pétrites une définition de l'hypostase qui ne cadre qu'avec le point de vue de Damien : τὴν ὑπόστασιν μόνα εἶναι ἰδιώματα χωρὶς οὐσίας. C'est manifestement à lui qu'il faut la restituer.

Restent les *condobaudites*, ainsi appelés du quartier de Constantinople où les premiers adeptes de la secte tenaient leurs réunions. Il n'est pas facile de caractériser leur doctrine trinitaire. Timothée écrit sur leur compte une phrase qui n'est pas la clarté même : οἱ λέγοντες ἕνα Θεὸν εἶναι τῷ ἀριθμῷ καὶ οὐχὶ τῇ ἀπαραλλάκτῳ ἰσότητι· τὸν αὐτὸν Πατέρα καὶ

Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον λέγοντες, col. 57 B : ce qui semble être l'expression même de l'orthodoxie contre le trithéisme réel prêté à Philopon, à cause de sa terminologie étrange. Nous savons en effet, par l'histoire que les condobaudites se séparèrent de Théodose d'Alexandrie, après que celui-ci eut écrit un traité contre Asquçnagès, où il paraissait faire trop de concessions au novateur. J. Maspéro, *op. cit.*, p. 208-209. Ils paraissent donc avoir été une fraction des sévériens intransigeants qui repoussèrent toutes les innovations des trithéistes.

Il ne faut point du reste se faire illusion sur l'importance des dernières sectes que nous venons de nommer. Elles disparurent bientôt sans laisser de traces. Le succès de Philopon lui-même fut éphémère. Sa terminologie aristotélicienne n'arriva pas à s'imposer, et ses opinions hétérodoxes sur la résurrection des corps et la fin du monde lui aliénèrent ses meilleurs amis. Le monophysisme sévérien primitif finit par reprendre le dessus sur toute cette poussière de sectes, et devint la doctrine officielle des groupes monophysites constitués en Églises indépendantes.

VI. Le monophysisme orthodoxe. — Par monophysisme orthodoxe, nous entendons non une doctrine spéciale, qui se différencierait du dyophysisme christologique défini au concile de Chalcédoine, mais *certaines* formules du monophysisme verbal hétérodoxe qui ont été acceptées, tant par les Pères et les théologiens que par l'Église elle-même dans ses conciles. Il s'agit de *certaines* formules du monophysisme sévérien, non de *toutes*. Jamais aucun théologien catholique n'a fait sienne *toute* la terminologie monophysite que nous avons passée en revue dans le paragraphe II de cet article. Ont été seulement acceptées comme légitimes et expliquées d'une manière orthodoxe les expressions monophysites, qui pouvaient se réclamer de l'autorité d'un Père de l'Église, et notamment de saint Cyrille d'Alexandrie. C'est le cas de la plupart des formules, où entrent les mots φύσις ou ὑπόστασις. Au contraire, les formules monophysites ayant trait à la propriété, ἰδιότης, à l'opération, ἐνέργεια, à la volonté, θέλησις, ont toujours été repoussées par les catholiques. Les théologiens les plus préoccupés d'aplanir aux antichalcédoniens le retour à l'unité catholique et les plus favorables aux formules cyrilliennes n'ont jamais consenti à dire : *une seule propriété, une seule opération, une seule volonté.* C'est le cas, par exemple, de Léonce de Byzance, le grand théologien de la conciliation, qui entra pleinement dans les vues de l'empereur Justinien pour faire cesser le schisme des sévériens, et déploya toute la souplesse de son esprit à montrer l'équivalence doctrinale des formules cyrilliennes et de la définition de Chalcédoine.

Une autre particularité du monophysisme orthodoxe, c'est son éclectisme en fait de formules christologiques. Loin de partager l'exclusivisme des sévériens, il combine dans une sage mesure les formules monophysites et les formules dyophysites. Il est chalcédonien et n'est pas anticyrillien : ou plutôt il imite à la fois et saint Cyrille, qui n'a pas refusé de dire : *deux natures après l'union*, et le concile de Chalcédoine qui n'a pas condamné les formules monophysites de saint Cyrille et a reconnu son orthodoxie. C'est là son attitude caractéristique diamétralement opposée à celle des partisans du *monophysisme verbal hétérodoxe*, qui anathématisent le concile de Chalcédoine comme nestorien et ne choisissent pour patron que le Cyrille des anathématismes contre Nestorius, feignant d'ignorer le Cyrille qui a souscrit le symbole d'union de 433.

Le monophysisme orthodoxe a eu son âge d'or sous Justinien, dont il a favorisé la politique religieuse, et sa meilleure expression dans les anathématismes du cinquième concile œcuménique et les écrits de Léonce de Byzance. Nous n'avons à parler ici ni des premiers ni des seconds. Voir les articles Constantinople (*Deuxième concile de*), t. III, col. 1231-1259, et Léonce de Byzance, t. IX, col. 400-426. Signalons seulement comme se rapportant spécialement à notre sujet les anathématismes 7, 8, 9 et 10 du cinquième concile et les *Capita triginta contra Severum* de Léonce.

Le monophysisme orthodoxe se retrouve encore, un siècle après Justinien, dans les canons du concile du Latran sous saint Martin Ier (649), où l'inspiration orientale est si manifeste. Voir en particulier les canons 5, 6, 7 et 8, qui expliquent les formules cyrilliennes. Mais c'est aussi dans ces canons (canon 9-15) qu'est condamnée le plus explicitement la terminologie monophysite sur la propriété, l'opération et la volonté. Voir l'article Martin Ier, t. X, col. 180-184. A partir de la querelle monothélite, les formules monophysites, par le moyen desquelles on n'a pas réussi à rallier les dissidents, coptes, syriens et arméniens, perdent leur raison d'être. On ne les garde plus que comme un souvenir archéologique, et les théologiens s'ingénient à les expliquer sans toujours être d'accord entre eux. En Orient, on y revient de temps à autre, chaque fois qu'il y a des tentatives d'union avec les groupes monophysites, spécialement avec les Arméniens. Les formules monophysites n'avaient guère qu'une valeur de combat contre le nestorianisme. Prises en elles-mêmes, elles présentaient plus d'inconvénients que d'avantages pour la foi commune, et heurtaient le langage de cette *philosophia perennis* communément reçue, à laquelle l'Église, qui ne s'inféode à aucun système philosophique, aime à prendre ses termes pour formuler les dogmes divins.

Nous ne connaissons pas d'ouvrage d'ensemble traitant à la fois des multiples aspects du monophysisme examinés dans cet article, mais les études particulières et les monographies abondent, surtout sur les querelles christologiques des Ve et VIe siècles. L'ouvrage capital sur le monophysisme sévérien dans sa première période est celui de J. Lebon, souvent cité dans notre étude : *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain, 1909. L'auteur exagère pourtant le monophysisme de saint Cyrille, et paraît oublier que le saint docteur a quelquefois employé aussi le langage dyophysite. On trouvera en tête de cet ouvrage une bibliographie choisie, qu'il est inutile de transcrire ici. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 117-129, donne un bon résumé des conclusions de J. Lebon. Voir aussi la bibliographie de l'article Eutychianisme de ce *Dictionnaire* : Eutychianisme et monophysisme ayant été considérés comme des termes synonymes, sources et monographies sont souvent les mêmes pour les deux sujets.

Sur le dogme christologique dans les Églises monophysites après le VIe siècle, nous donnons au cours du paragraphe les indications principales. Pour les Églises copte et syrienne jacobite, les meilleurs renseignements sont fournies par Renaudot : *Liturgiarum orientalium collectio*, dans les préfaces et les notes aux liturgies coptes et syriennes, et aussi dans la dissertation encore inédite : *De jacobitarum sententia circa duarum in Christo unionem*, t. XVIII du fonds Renaudot, à la Bibliothèque nationale de Paris. Voir aussi du même *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, qui donne quelques professions de foi des patriarches coptes. J. S. Assémani a des données sur la doctrine des Syriens jacobites dans les tomes I et II de sa *Bibliotheca orientalis*, et spécialement dans sa *Dissertatio de monophysitis*, éditée à part. Pour les Arméniens, aucun ouvrage ne renseigne mieux que les écrits mêmes des principaux théologiens arméniens publiés par les mékitaristes de Venise au cours du XIXe siècle. Pour les détails des éditions, voir l'article Arménie, bien documenté sur la littérature théologique des Arméniens.

Sur l'histoire des sectes monophysites issues des sévériens, on trouvera des renseignements jusqu'ici peu connus dans l'ouvrage de Jean Maspéro, *Histoire des patriar-*

ches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616), Paris, 1923. L'auteur est malheureusement peu familiarisé avec la théologie catholique, et ce qu'il dit des doctrines est parfois sujet à caution. Les notes ajoutées par A. Fortescue corrigent heureusement certains passages. Sur le trithéisme de Jean Philopon et de Jean Asquçnagès, la meilleure étude est celle de J. M. Schönfelder donnée en appendice à sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, Munich, 1862, p. 267-311. Cette étude est à compléter par les renseignements fournis par Michel le Syrien dans sa *Chronique*, éd. Chabot, t. II, p. 92-121, qui résume l'ouvrage de Jean Philopon contre le concile de Chalcédoine.

M. Jugie.

MONOPHYSITE (ÉGLISE COPTE). —

I. Origine de l'Église copte monophysite et bref aperçu de son histoire. II. Organisation ecclésiastique et état présent (col. 2258). III. Littérature théologique (col. 2265). IV. Dogme et croyances (col. 2271). V. Discipline et coutumes (col. 2292). VI. Vie liturgique. Rituel (col. 2298).

I. Origine de l'Église copte monophysite et bref aperçu de son histoire. — On distingue de nos jours l'Église copte monophysite et l'Église copte catholique. Mais cette distinction est récente. L'appellation d'*Église copte* tout court a désigné, à partir de la conquête de l'Égypte par les Arabes (639-641), l'Église monophysite d'Égypte par opposition au groupe catholique qui s'est maintenu dans le pays, après le concile de Chalcédoine, spécialement à Alexandrie, groupe auquel les monophysites, et à leur suite les Arabes conquérants, ont donné le surnom d'*Église melkite*, c'est-à-dire d'*Église impériale*. Ce surnom a été, comme on sait, généralement appliqué à tous les partisans du concile de Chalcédoine par les monophysites, qui se décernaient à eux-mêmes le titre d'orthodoxes.

Le mot *copte* ou *cophte*, que certains ont voulu tirer de la ville de Coptos dans la Thébaïde, d'autres, du verbe grec κόπτειν, couper, par allusion à la circoncision, en usage parmi les chrétiens d'Égypte, n'est en réalité que le mot grec Αἰγύπτιος, transformé par les Arabes en *Qibṭ* ou *Qoubṭ* et devenu *copte* dans la bouche des Européens; *Copte* est donc synonyme d'*Égyptien*. L'Église copte, c'est l'Église égyptienne, devenue Église autonome et nationale et schismatique par rapport à la catholicité, après le concile de Chalcédoine. Comme la plupart des Églises schismatiques, elle porte le nom du pays où elle s'est constituée et des limites duquel elle n'est pas sortie. On dit l'Église copte comme on dit l'Église gréco-russe, l'Église anglicane, l'Église arménienne, etc.

On peut diviser l'histoire de l'Église copte en quatre périodes d'inégale longueur, correspondant aux périodes de l'histoire politique de l'Égypte : 1° La période byzantine (451-641) ; 2° La période de la domination arabe (641-1517); 3° La période de la domination turque (1517-1798); 4° la période égyptienne (1798 à nos jours).

1° *La période byzantine* (451-641). — C'est la période de formation, période de luttes incessantes, de persécutions intermittentes de la part du pouvoir impérial, de divisions intestines inouïes, dont l'histoire est extrêmement compliquée et intimement mêlée à l'histoire de l'Église d'Orient. Impossible d'entrer ici dans les détails de cette histoire. Rappelons-en seulement les grandes lignes. Et disons d'abord un mot des causes du schisme égyptien.

C'est un phénomène curieux au premier abord que la facilité avec laquelle la grande masse des chrétiens d'Égypte, clergé et moines en tête, repoussèrent le concile de Chalcédoine et se jetèrent dans le schisme monophysite.

L'historien attentif n'a pas de peine à en découvrir les causes profondes. On peut les ramener à quatre : 1. Le sentiment national et la haine du Grec étranger ; 2. L'omnipotence spirituelle du patriarche d'Alexandrie, et ses ressources matérielles considérables, qui en faisaient une puissance même dans l'ordre temporel; 3. L'ignorance du haut et du bas clergé; 4. La prédominance de l'élément monastique, également ignorant dans son ensemble, ne jurant que par la foi de son patriarche, et jouissant d'une grande influence sur le peuple fidèle.

Les Romains purent conquérir l'Égypte par la force : ils n'arrivèrent point à assimiler les Égyptiens à leur civilisation ni à conquérir leur sympathie. En dehors d'Alexandrie, ville cosmopolite où les Grecs exercent la primauté intellectuelle, l'Égypte reste insoumise de cœur et déteste le conquérant étranger. Elle est fière de son antique civilisation, se considère comme la plus ancienne race du monde, et garde toujours un vif sentiment de sa nationalité. La langue grecque s'impose sans doute dans les milieux cultivés; mais la masse du peuple garde son dialecte traditionnel, quitte à abandonner les vieux hiéroglyphes vraiment peu commodes pour l'alphabet hellène complété par quelques signes indigènes. Si le christianisme, religion nouvelle, recruta, dès l'origine, beaucoup de fidèles dans le pays, le vieux polythéisme s'y maintint aussi pendant longtemps — il était encore vivant en certains endroits au début du VIe siècle — et son grand appui était le sentiment national. Ce sentiment n'était pas éteint dans le cœur des Égyptiens devenus chrétiens. Tout alla assez bien tant que le siège épiscopal d'Alexandrie occupa en Orient la première place; mais, dès que le siège de Constantinople, devenue la ville impériale, y conquit la primauté de fait, le patriotisme égyptien commença à devenir un danger pour l'unité de l'Église. On conçut instinctivement de l'aversion pour tout ce qui venait du basileus byzantin, ou du hiérarque qu'il protégeait. Et comme, depuis Constantin, les empereurs prirent l'habitude de se mêler perpétuellement des questions religieuses, il était à prévoir que, du jour où leurs décrets heurteraient trop fort la susceptibilité égyptienne et ses prétentions à la prééminence, voudraient imposer par la force une formule de foi, une rupture éclatante s'en suivrait. On se jetterait dans le schisme et l'hérésie pour faire opposition à une domination politique détestée, pour n'être pas de l'avis du basileus, même en matière de foi, pour n'être pas de religion impériale, *melkite*.

Pour que ce nationalisme latent produisît le schisme, une condition était cependant nécessaire : il fallait que le chef de l'Église égyptienne, l'évêque d'Alexandrie, donnât le signal de la révolte. Il était, en effet, tout-puissant sur son clergé : évêques, prêtres et moines. Le premier concile de Nicée (canon 6e) lui avait reconnu juridiction sur tout le diocèse d'Égypte au civil (Égypte proprement dite, Libye et Pentapole). A la différence des autres grands sièges, cette juridiction était immédiate. Les autres évêques d'Égypte, pour nombreux qu'ils fussent, n'avaient qu'un supérieur hiérarchique : l'évêque d'Alexandrie. Point d'organisation métropolitaine, comme ailleurs, si l'on excepte la Cyrénaïque. La seule vraie métropole était Alexandrie tenant sous son contrôle tous les autres évêchés. Le danger que présentait cette centralisation était augmenté par le fait que le prélat alexandrin était une vraie puissance dans l'ordre temporel, disposant de richesses énormes : argent liquide, terrains et immeubles donnés par les empereurs ou les particuliers, flotte de plus de treize grands vaisseaux, qui faisait du commerce dans la Méditerranée et l'Adriatique pour

le compte de l'Église, etc. « Au ve siècle, au plus beau moment de l'Église égyptienne, le successeur de saint Marc, grâce à son immixtion dans les affaires laïques est un potentat devant lequel tout doit plier.. Dioscore ne connaît aucune borne à son despotisme. Il exile, confisque, incendie... sous le couvert des lois qui confèrent à son habit des pouvoirs exorbitants et mal définis. C'est lui qui reçoit les dons en nature, en blé, accordés par l'empereur aux Églises de Libye : il les garde et les vend à son profit. Il a sa police, ses sicaires, ses gardes du corps... Il exécute lui-même les sentences qu'il prononce de sa propre autorité. Non seulement les magistrats, l'augustal sont impuissants contre lui, mais il brave même l'empereur. » J. Maspéro, *Les patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites*, Paris, 1923, p. 62-63.

A plus forte raison, les simples évêques, qui reçoivent tous l'ordination de ses mains, ne peuvent-ils rien contre lui. Ils ne sont guère que ses vicaires, et ne peuvent prendre aucune initiative sans le consulter. Choisis pour la plupart parmi les moines, ils ne brillent ni par la science ni même par l'éclat de la vertu. On vit bien, au concile de Chalcédoine, à quel point ils étaient dépendants de leur patriarche. A la quatrième session, invités à souscrire à la lettre du pape Léon, ils déclarèrent ne pouvoir le faire sans l'assentiment de l'archevêque d'Alexandrie. Comme le légat romain Lucentius insistait, ils reprirent : « On nous tuera si nous le faisons; mieux vaut périr ici de votre main que d'être tués dans notre patrie : Nommez sans délai un archevêque pour l'Égypte (Dioscore venait d'être déposé) et, cela fait, nous promettons de souscrire : ayez pitié de nos cheveux blancs; Anatole de Constantinople sait qu'en Égypte tous les évêques doivent obéir à l'archevêque d'Alexandrie. Ayez pitié de nous; nous aimons mieux mourir par ordre de l'empereur ou par votre ordre que d'être massacrés chez nous. Prenez nos sièges, si vous voulez; choisissez un archevêque pour Alexandrie; nous ne nous y opposons pas; mais laissez-nous la vie. » Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 51-62.

Ainsi l'archevêque d'Alexandrie exerçait un pouvoir absolu sur son clergé, qui éprouvait à son égard plus que de la crainte filiale et révérentielle. Il était pratiquement considéré comme infaillible. Qu'il se décidât pour un parti, pour une formule de foi, il était sûr d'être suivi non seulement par les évêques et les prêtres séculiers, mais aussi par la foule des moines, qui ne lui étaient pas moins soumis. Le nombre de ces derniers, à l'époque du concile de Chalcédoine, était vraiment prodigieux. D'après les renseignements fournis par les auteurs du ve siècle, on peut estimer qu'il dépassait le demi-million. Maspéro, *op. cit.*, p. 55. Ces moines n'étaient pas des intellectuels ni des théologiens. Ignorants pour la plupart, ils s'en tenaient au *credo* de leur patriarche. Aussi, quand ils apprirent que Dioscore avait été déposé et condamné par le concile de Chalcédoine, ils suivirent en masse les opposants. Un petit nombre seulement, appartenant presque tous aux monastères Pakhômiens, se rallièrent momentanément au concile. Cf. Paul Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte, depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe (640,)* Paris, 1914, p. 181-188. Le peuple, qui avait pour les moines une grande vénération, ne pouvait qu'imiter leur exemple. Ainsi s'explique la défection générale de cette Église d'Égypte qui, à l'époque des persécutions, avait fourni tant de martyrs, et brillé d'un éclat si vif par la science de ses docteurs.

L'histoire de l'Église copte commence donc en 451, après la condamnation de Dioscore par le concile de Chalcédoine. Dioscore est, peut-on dire, son vrai fondateur par sa révolte contre le concile œcuménique. Les coptes l'ont toujours considéré comme un héros de la foi, le seul des patriarches qui, à Chalcédoine, soit resté fidèle à l'orthodoxie. Après sa mort à Gangres, où il avait été exilé (454), le parti de l'opposition au concile, qui refusait de reconnaître son successeur, Protérius, choisit comme archevêque Timothée Aelure. Celui-ci rallia la grande majorité des chrétiens d'Égypte et, quand ses partisans eurent massacré Protérius (28 mars 457), il prit des mesures sévères contre les catholiques, chassant leurs évêques et les remplaçant par des monophysites. Envoyé en exil à Gangres par l'empereur Léon Ier (460), il reparut à Alexandrie sous l'usurpateur Basilisque, ramenant avec lui les restes de Dioscore (476). Il fut reçu par la population avec un enthousiasme débordant. Le prompt retour de Zénon faillit lui coûter un nouvel exil; mais on le laissa mourir en paix (477). Les évêques monophysites le remplacèrent par Pierre Monge, qui fut obligé momentanément de se cacher. Il se montra de nouveau, après avoir adhéré à l'*Hénotique* de Zénon (482). Cette compromission lui aliéna une bonne partie de ses ouailles monophysites, et l'on eut le schisme des acéphales, dont il a été parlé à l'article MONOPHYSISME. Pierre eut beau joindre à la promulgation de l'*Hénotique* la condamnation expresse du concile de Chalcédoine. Cela ne calma pas les intransigeants. Après sa mort (489), ses successeurs : Athanase II (489-496), Jean II Hémula (496-505), Jean III Niciotès (505-516), Dioscore II (516-518) restèrent officiellement attachés au schisme acacien, tout en dépassant souvent, comme Pierre l'avait fait lui-même, les termes de l'*Hénotique* par l'anathème lancé contre le concile de Chalcédoine.

Sous l'empereur Justin (518-527), qui mit fin au schisme d'Acace (519), les monophysites d'Égypte furent les seuls à échapper aux mesures de rigueur édictées contre les antichalcédoniens. L'Égypte devint alors le refuge de toutes les notabilités monophysites. Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse s'y rencontrèrent, et ne tardèrent pas à commencer leur querelle sur la passibilité du corps du Sauveur : ce qui détermina au sein de l'Église monophysite le grave schisme gaïanite. Cette controverse fut bientôt suivie de plusieurs autres, qui donnèrent naissance à un grand nombre de sectes. On se disputa sur l'incarnation et sur la Trinité. Tout le VIe siècle fut rempli par ces querelles qui, unies aux persécutions de Justinien contre les sectaires, compromirent fort l'Église des successeurs de Dioscore. Nous n'avons pas à parler ici de ces sectes, l'essentiel ayant été dit à l'article MONOPHYSISME.

Justinien, en effet, après avoir vainement essayé de ramener les monophysites par des mesures conciliatrices, se détermina à sévir contre eux (536). Si le successeur de Dioscore II, Timothée III (518-535), put gouverner en paix ses ouailles, son successeur Théodose, élu concurremment avec Gaïanos, partisan de Julien d'Halicarnasse, fut déposé presque aussitôt qu'élu (536) et passa en exil le reste de sa vie. Il continua pourtant à exercer une grande influence. C'est avec sa permission que le fameux Jacques Baradée reconstitua l'épiscopat monophysite d'Égypte, décimé par la persécution, en ordonnant d'un coup douze évêques (543), parmi lesquels Conon et Eugène, partisans du trithéisme de Philoponos. On vit bientôt à Alexandrie un patriarche trithéite du nom d'Athanase (566-571) à côté du patriarche gaïanite. A partir de 575, la situation du patriarcat monophysite se compliqua encore. La brouille se mit entre coptes et syriens à propos des titulaires d'Alexandrie et d'An-

tioche. On eut de part et d'autre double hiérarchie. Pierre IV d'Alexandrie déposa Paul d'Antioche, qui avait appuyé la candidature de son rival, Théodore, et eut pour lui le vieux Jacques Baradée († 30 juillet 578). Son successeur, Damien (578-604), se posa en pape des Églises monophysites, et profita de la tolérance de l'empereur Maurice pour les reconstituer. Il fit élire Pierre de Callinique au siège d'Antioche et l'ordonna lui-même à Alexandrie (582). Cependant l'union entre les deux patriarches ne dura pas longtemps. Damien ayant composé un ouvrage de controverse contre les trithéites, Pierre trouva à redire à son orthodoxie et l'accusa d'introduire en Dieu, en dehors des trois personnes, un quatrième élément: une substance commune aux trois : d'où le nom de *tétradisme*. Voir article Monophysisme, col. 2248. Le schisme canonique entre les deux patriarcats monophysites qui venait de s'éteindre par la mort de Théodore d'Alexandrie († après 580) et celle de Paul de Beith Oukamé d'Antioche († 584), faisait place à un schisme d'ordre doctrinal entre Damien et Pierre de Callinique (587). Il ne se termina que sous le règne d'Héraclius en 616, presque à la veille de l'invasion de l'Égypte par les Perses. Le concile qui scella l'union se tint à Alexandrie. Les deux patriarches, Anastase d'Alexandrie et Athanase d'Antioche, n'y parurent point, mais se tenaient dans les environs. Quand l'accord fut conclu, accord plus apparent que réel, ils se rencontrèrent au couvent de Cæsaria la patricienne, où ils promulguèrent sous le nom de συνοδικόν le pacte de conciliation. Le tétradisme de Damien et le trithéisme de Pierre de Callinique étaient condamnés; mais on faisait le silence sur la personne des patriarches. Cet accord si imparfait suscita même, semble-t-il, un nouveau schisme en Égypte, où un parti de damianites intransigeants ayant à sa tête le moine syrien, Jean de Beith Aphtonia, refusa d'adhérer au pacte d'union et se constituta en groupe séparé. Cf. J. Maspéro, *op. cit.*, p. 318-337.

L'arrivée des Perses en Égypte (618-619) assoupit pour un instant ces querelles, semant là comme ailleurs la mort et les ruines. Les innombrables monastères établis dans les environs d'Alexandrie furent pillés et détruits, et de nombreux moines furent massacrés. Le patriarche Andronic, successeur d'Anastase, fut témoin de ces désastres (616-622). Son successeur, Benjamin, s'enfuit dans la Haute-Égypte, après le départ des Perses, dès l'arrivée de Cyrus, nommé par Héraclius au siège d'Alexandrie (631). Pendant son absence, le clergé monophysite d'Alexandrie et plusieurs milliers de ses fidèles firent leur union avec Cyrus sur la base des formules cyrilliennes, en y ajoutant la confession de l'*unique activité ou opération théandrique du Christ* (633). Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 563. Cette union bâtarde n'eut qu'un succès éphémère et plus apparent que réel. Bientôt les Arabes de Mahomet arrivèrent (639), et eurent vite fait de conquérir tout le pays, avec la connivence des habitants, qui crurent trouver en eux des libérateurs. Amrou, le lieutenant d'Omar, ne rencontra de résistance sérieuse que devant Alexandrie, dont il s'empara en 641.

2° *La domination arabe* (641-1517). — Les vainqueurs témoignèrent d'abord aux coptes une certaine bienveillance. Tout en les accablant d'impôts et de servitudes, ils leur laissèrent la possession de leurs biens et le libre exercice de leur religion. On leur livra les églises et les monastères et en particulier le kaisarion, basilique patriarcale d'Alexandrie. Le patriarche Benjamin put sortir de sa retraite de la Thébaïde (644) et gouverner en paix ses ouailles. Les catholiques au contraire, les melkites, comme on les appelait, furent traités plus durement. Ils n'étaient qu'une minorité : 200 000 environ contre 6 millions de Coptes.

Ceux-ci n'eurent pas longtemps à se louer de la domination des infidèles. Une douzaine d'années s'étaient à peine écoulées depuis la conquête, que commencèrent les exactions et les vexations de toutes sortes. On s'en prit d'abord aux moines. Ils durent porter au poignet un anneau en fer sur lequel étaient gravés leur nom, leur âge et le nom de leur monastère. Les désobéissants furent sévèrement punis, et sous Yezid Ier (679-682) on en massacra un grand nombre. Des simples chrétiens on exigea d'abord un papier d'identité sous peine d'amende; puis, en l'an 119 de l'Hégire, on les obligea à avoir sur la main, comme marque distinctive, un lion tatoué. Les contrevenants avaient la main coupée. Les chrétiens se virent exclus, au début du VIIIe siècle, de toutes les fonctions administratives, et l'arabe remplaça le copte dans la rédaction des états et registres civils. On les pressura d'impôts et de contributions. Des lois d'exception furent portées de temps à autre pour les amener à l'apostasie. Et cela dura sous les diverses dynasties qui, de 640 à 1517, se disputèrent la possession de l'Égypte. La persécution violente alterna avec les périodes de répit. Le sort des chrétiens sous les empereurs romains des trois premiers siècles : tel fut le lot des malheureux chrétiens d'Égypte pendant cette longue période. La persécution fut particulièrement atroce au début du XIe siècle sous le farouche sultan Hakem. Non seulement il expulsa les coptes de toutes les fonctions publiques, mais il confisqua les biens-fonds des églises et des couvents, fit disparaître les croix des églises tandis qu'il obligeait chaque chrétien à en porter au cou une du poids de cinq livres. Il interdit le vin sous des peines très sévères et fit briser tous les tonneaux, de sorte que les chrétiens ne trouvaient plus la matière du sacrifice de la messe. Sous la dynastie des Ayoubites fondée par Saladin (1169-1250), les chrétiens jouirent d'une tranquillité relative; mais la persécution reprit de plus belle sous les Mamelouks. Les mesures de rigueur de Hakem furent renouvelées et aggravées.

Durant toute cette période, l'Église copte végéta misérablement. Si elle eut quelques rares martyrs, les apostasies furent très nombreuses. La simonie, favorisée par les lourdes contributions exigées par les infidèles, fut sa grande misère morale. Il faut y ajouter l'ignorance du clergé, qui dépassa parfois les limites de la vraisemblance. Ne vit-on pas, au XIIe siècle, un patriarche absolument illettré? Quand il fut élu, Michel V, 71e patriarche (1145-1146), était simple moine : il ne savait ni lire ni écrire, et on dut lui faire apprendre par cœur le texte de la messe et du rituel. Il fit plusieurs ordinations, et mourut au bout de six mois, empoisonné par les moines, qu'il avait voulu réformer. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 514-516.

Les croisades fournirent aux Coptes l'occasion d'entrer en relations avec les Latins catholiques. Loin d'amener un rapprochement, ces relations ne suscitèrent que des polémiques. Les coptes ne pardonnèrent pas aux latins de les avoir expulsés des Lieux saints de Palestine et de les empêcher de faire le pèlerinage de Jérusalem. Quelques traités polémiques, visant la foi, la discipline et les usages liturgiques, furent composés contre eux. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 478-480. Inutile de parler du semblant d'union qui eut lieu au moment du concile de Florence. La lettre du patriarche Jean XI au pape Eugène IV (1439-1440) donna de vains espoirs, et le *Décret pour les jacobites* resta à peu près lettre morte en Égypte. Cf. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. V, p. 175; J. Faivre, art. *Alexandrie*, dans le *Dictionnaire*

d'histoire et de géographie ecclésiastiques, t. II, col. 359-361.

Notons qu'à partir du patriarche Christodule (1044-1075), les patriarches coptes prirent l'habitude de résider à Babylone-Fostât (aujourd'hui le Vieux-Caire). Mais ils continuèrent à prendre officiellement possession de leur siège à Alexandrie.

3° *Période turque* (1517-1798). — Sous la domination turque, la condition des coptes et des autres chrétiens d'Égypte ne se modifia pas sensiblement. Ce furent les mêmes procédés de gouvernement, le même arbitraire, les mêmes vexations. Loin de se relever et de se réformer, l'Église copte continua à vivoter misérablement. A la fin de cette période, elle ne comptait guère plus de 100 000 fidèles. Son histoire, du reste, depuis le XVIe siècle, est encore plus mal connue que l'histoire de la période précédente, et c'est avec peine qu'on arrive à dresser la liste des patriarches depuis la fin du XVIIe siècle. C'est que, durant tout ce temps, la vie intellectuelle est à peu près éteinte parmi ces pauvres chrétiens courbés sous le joug d'une servitude déprimante. Les communications avec les chrétiens d'Occident deviennent plus fréquentes, et des tentatives d'union s'ébauchent de temps en temps, mais sans résultat sérieux. Une première tentative est signalée sous le patriarche Gabriel VII (1525-1568), auprès duquel le pape Pie IV délégua en 1561, les deux jésuites Christophe Rodriguez et Jean-Baptiste Eliano. Les pourparlers furent repris en 1582, sous le patriarche Jean XIV (1574-1589), puis sous son successeur Gabriel VIII (1590-1610) qui, en 1594, écrivit au pape Clément VIII des lettres de soumission. Les patriarches Jean XV et Matthieu III renouvelèrent le même geste auprès d'Urbain VIII. Mais le tout se réduisit à de bonnes paroles. Non moins infructueux furent les efforts des missionnaires catholiques, franciscains, récollets et jésuites, à partir de la fin du XVIIe siècle et pendant tout le XVIIIe siècle, pour amener les coptes à l'union avec Rome. Ils ne firent qu'un nombre infime de prosélytes, et encore à persévérer jusqu'à la fin, il n'y eut guère que quelques sujets d'élite élevés à la Propagande romaine et ayant vécu hors de leur pays natal. En 1741, Benoît XIV créa cependant un vicariat apostolique pour les coptes catholiques, dont le premier titulaire fut Amba Athanasios, évêque copte de Jérusalem converti au catholicisme. Ce fut comme la pierre de fondation de l'Église catholique de rite copte, qui a commencé à se développer sur la fin du XIXe siècle. Cf. J. Faivre, art. cité, col. 361-363; G. Levenq, *La mission* IN ADJUTORIUM COPTORUM, dans les *Échos d'Orient*, 1912, t. XV, p. 405-411.

4° *Période égyptienne* (1798 à nos jours). — Le court passage des Français en Égypte (1798-1801) marqua pour les chrétiens d'Égypte la fin du régime tyrannique, auquel ils étaient soumis depuis onze siècles et le commencement de la liberté. Méhémet Ali, en effet, qui gouverna l'Égypte de 1805 à 1849, accorda à ses sujets chrétiens pleine liberté de conscience et fit appel à leur concours pour l'œuvre de civilisation qu'il avait entreprise. Les coptes ont profité de ce régime libéral pour se développer dans leurs cadres traditionnels. Depuis cette époque, leur nombre n'a cessé d'augmenter. De 100 000 environ qu'ils étaient en 1820, ils ont passé à 150 000 en 1830, à 217 000 en 1855, à 592 000 en 1897, à 667 000 en 1909.

Mais la liberté a aussi ses inconvénients. Elle a donné naissance à des divisions intestines, dont nous dirons un mot tout à l'heure. Elle a ouvert la porte aux missionnaires catholiques et protestants, qui ont commencé à entamer sérieusement le troupeau monophysite. Les missions protestantes, abondamment pourvues de ressources matérielles, ont fait de sérieux progrès, surtout depuis l'occupation anglaise. Le recensement de 1909 donnait 24 710 Coptes protestants. Il doit y en avoir 30 000 environ à l'heure actuelle. Quant aux coptes catholiques, leur nombre augmente aussi, depuis que Léon XIII les a constitués en Église indépendante des missionnaires latins, et a établi le patriarcat d'Alexandrie de rite copte (1899). On en comptait 14 576 en 1909. Ils sont aujourd'hui, dit-on, 25 000.

II. ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE ET ÉTAT PRÉSENT. — Nous n'avons pas à parler ici de l'organisation ecclésiastique du patriarcat d'Alexandrie, avant le schisme monophysite et la conquête arabe. La question a été traitée à l'article ALEXANDRIE (*Église d'*), t. Ier, col. 788 sq. Sur cette organisation, les historiens ne s'entendent pas complètement entre eux, surtout pour ce qui regarde l'existence de véritables sièges métropolitains. Nous n'avons pas à examiner non plus la question si discutée de l'élection et de l'ordination des premiers évêques d'Alexandrie. Voir sur ce point l'article *Alexandrie* (*Élection du patriarche*) dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. Ier, col. 1204-1210. Voir aussi sur l'organisation ecclésiastique durant les six premiers siècles, l'article *Alexandrie*, du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 335-338, où l'on trouvera une liste des patriarches coptes depuis Dioscore, col. 365-368. Disons, à propos de cette liste, que rien n'est plus difficile à établir que la chronologie de chaque patriarcat. Plusieurs savants s'en sont occupés en ces derniers temps. Voir surtout Gutschmid, *Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien* (Kleine Schriften, t. II), Leipzig, 1890; Grébaut, *Liste et chronologie des patriarches*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVII, p. 212-216, 302-305; t. XVIII, p. 92-96; E. Tisserant et G. Wiet, *Le catalogue patriarcal d'Abou'l-Barakat Ibn Koubr*, donné en appendice à l'ouvrage de J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 359-381, avec nombreuses notes et références aux travaux les plus récents. Marius Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925, p. 250-254.

En traitant de l'organisation ecclésiastique de l'Église copte à partir de la conquête arabe, il faut se garder de confondre cette organisation avec celle du patriarcat melkite alexandrin, qui a coexisté avec l'Église monophysite. Bien des auteurs anciens et modernes ont fait cette confusion, surtout pour ce qui regarde le nombre, les noms, la circonscription des diocèses. Aux VIe et VIIe siècles, l'Église melkite avait établi une hiérarchie comprenant neuf provinces ecclésiastiques, ayant chacune à leur tête un métropolitain, avec un total de 81 évêchés. Au Xe siècle, le patriarche historien Eutychius compte encore cinq métropoles. Mais ces cadres magnifiques n'ont guère existé que sur le papier. Quant à l'Église copte proprement dite, elle a gardé l'organisation des premiers siècles et a toujours ignoré le groupement en métropoles. Le titre même de métropolite, titre purement honorifique, ne paraît pas avant le XIIe siècle. C'est d'abord l'évêque de Damiette qui le porte. On l'a donné ensuite à l'évêque de Jérusalem, dont le siège n'est pas antérieur au début du XIIIe siècle. Si l'on y ajoute l'abouna d'Abyssinie, qualifié aussi, et à meilleur titre que les autres, de métropolitain, cela fait en tout trois métropolites. C'étaient les seuls qui existaient au XVIIe siècle, à l'époque où le P. Vansleb fit son voyage d'Égypte (1673). De nos jours, six évêques, en dehors de l'évêque d'Abyssinie, portent ce titre, qui reste toujours purement honorifique. Aucun, pas même l'abouna d'Abyssinie, n'a de suffragants. A certaines époques pourtant, l'évê-

que d'Abyssinie, qui, comme on sait, est toujours un copte consacré par le patriarche d'Alexandrie, paraît avoir eu des évêques auxiliaires ou des suffragants proprement dits. Cela peut se déduire de la demande que firent les Éthiopiens à leur métropolitain d'ordonner plus de sept évêques, sous le patriarcat de Gabriel Ibn Tarik (1131-1145). Le métropolitain refusa, parce que c'était contre la coutume. On peut soupçonner que le but secret des Éthiopiens était d'arriver à avoir une hiérarchie d'au moins douze évêques, nombre requis d'après le droit canonique copte pour élire et ordonner un patriarche. Ils auraient pu ainsi secouer la tutelle d'Alexandrie et se donner un patriarche de leur nation. Cf. Renaudot, *De patriarcha Alexandrino*, dans l'ouvrage : *Liturgiarum orientalium collectio*, édit. de Francfort-sur-le-Mein, 1847, t. I, p. 418.

L'étendue de la juridiction du patriarche se trouve indiquée par les titres qu'il se donne, ou qu'on lui donne dans les documents officiels. En tête des lettres dites *systatiques* (en arabe *Taklid*), c'est-à-dire lettres d'ordination, rédigées en grec, en copte et en arabe, le patriarche est appelé : *Père très saint, archevêque de la grande ville d'Alexandrie et de Babylone-Fostât, des nomes d'Égypte, de la Thébaïde, de la Pentapole africaine, de l'Éthiopie, d'Axoum, de la Nubie, de Macouris et de la région supérieure.* Il n'est pas facile de dire à quoi correspondent les deux derniers noms. Le reste est connu. Babylone-Fostât est le Vieux-Caire, que les Arabes appelaient *Mesr* ou *Misr*. A partir du XIe siècle, en effet, les patriarches coptes prirent l'habitude de résider au Caire, capitale politique de l'Égypte musulmane. Ils essayèrent même, tel Macaire 69e patriarche (1101-1127), d'abolir l'évêché du Caire, dans la crainte que le titulaire, par la faveur du pouvoir séculier, n'arrivât à les supplanter ; mais, devant les résistances qu'ils rencontrèrent, ils se contentèrent de joindre à leur titre d'Alexandrie celui d'archevêque de Fostât ou du Caire, pour attester leur juridiction sur l'évêbue local. Cf. Renaudot, *ibid*, p. 351-352. Dans les lettres signées de son nom, le patriarche s'intitule habituellement : *Archevêque de la grande ville d'Alexandrie, du Caire et de toute l'Égypte, de l'Afrique, de la Pentapole, de la Lybie, de l'Éthiopie et de la Nubie.* De nos jours, il supprime dans ce titre le *Caire* et l'*Afrique*, mais termine par les mots : *et de tout le pays évangélisé par saint Marc.* La mention de l'Afrique est assez curieuse. Jamais les patriarches d'Alexandrie n'ont exercé de juridiction sur l'Afrique du Nord. Il faut sans doute entendre par là, comme le suggère Renaudot, *ibid.*, p. 415, la région que les Arabes appellent *Afrikiet* par opposition au *Mogreb*. Au demeurant, bien rares furent les actes de juridiction des patriarches coptes sur leur territoire occidental, à partir de la conquête arabe, par manque de fidèles. Au dire de Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, les Coptes réclamaient la juridiction non seulement sur le Sinaï et la Palestine, prétention mentionnée par d'autres sources, mais aussi sur l'île de Chypre, peut-être à cause de Jean-Marc, compagnon de saint Paul, lors de sa première mission.

Le nombre des diocèses coptes a beaucoup varié à travers les siècles. Les listes les plus anciennes en énumèrent plus de cent pour la seule Égypte, Libye non comprise. Cf. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 571-577. Plusieurs n'avaient qu'un territoire insignifiant. Ce nombre est allé en diminuant à mesure que se sont raréfiés les fidèles. Au XVIIe siècle, Vansleb parle de 17 évêques seulement, en dehors du métropolitain d'Abyssinie. Au Moyen Age, dans les réunions synodales pour l'élection du patriarche, les évêques présents sont une quarantaine au maximum. Renaudot, *op. cit.*, p. 386. Au XIIe siècle, cependant, on comptait encore soixante diocèses, tandis que dans la première moitié du XIVe, d'après le *Livre du chrême*, qui donne la liste des évêques qui prirent part à la consécration du chrême aux années 1305, 1320, 1330, 1342 et 1346, il n'en restait plus que 41, plus les deux métropoles de Damiette et de Jérusalem. Cf. L. Villecourt, *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1921, t. XVII, p. 505-509.

De nos jours, l'Église copte proprement dite est divisée en quinze diocèses, dont treize dans l'Égypte proprement dite, un dans le Soudan, à Khartoum, un autre à Jérusalem, dont le titulaire réside le plus souvent à Jaffa. Voici la liste des diocèses égyptiens : Le Caire, administré par le patriarche : 23 églises, une quarantaine de prêtres ; Alexandrie et les provinces de Bohaireh et Ménoufieh : l'évêque, qui réside à Alexandrie, porte le titre de métropolite : 48 églises, 60 prêtres ; la métropole de Dakalieh, Charkieh et Garbieh : 70 églises, une centaine de prêtres ; Ghizeh et Fayoum : 25 églises, 40 prêtres ; Béni-Souef : 24 églises, 70 prêtres ; Minieh : 40 églises, 90 prêtres ; Sanabou : 32 églises, 65 prêtres ; Manfalout : 28 églises, 55 prêtres ; métropole d'Assiout : 25 églises, 70 prêtres ; métropole d'Aboutig : 45 églises, 105 prêtres ; métropole d'Akhmin et Girgeh : 50 églises, 100 prêtres ; Kénch : 24 églises, 48 prêtres ; métropole de Louqsor et Esneh : 24 églises, 48 prêtres. Le diocèse de Khartoum fut fondé en 1835. L'évêque de Jérusalem porte le titre de métropolite. Comme nous l'avons déjà dit, ce titre est purement honorifique. Le métropolite d'Abyssinie ne dépend du patriarche que pour l'ordination. Une fois intronisé dans son immense diocèse, il est absolument indépendant dans son administration. Le seul lien de sujétion qui continue à le rattacher au patriarche est la réception du chrême, que le patriarche consacre le Jeudi saint. Depuis 1897, les abbés des quatres grands monastères de Moharrak (province d'Assiout), de Saint-Antoine, de Saint-Paul (dans le désert d'Arabie) et de Baramous (désert de Nitrie) sont élevés à la dignité épiscopale, ce qui donne à l'Église copte proprement dite, comme haut clergé, un patriarche et dix-huit évêques.

Le patriarche a été dans le passé à la fois le chef religieux et civil des chrétiens monophysites d'Égypte. Le droit ecclésiastique copte détermine jusque dans les moindres détails les qualités qu'il doit posséder, les conditions qu'il doit remplir. D'après le canoniste Ibn al Assal, ces conditions sont au nombre de treize. Le candidat au patriarcat doit : 1° être de naissance légitime et de parents libres ; 2° être issu d'un premier mariage au moins du côté de la mère ; 3° jouir de l'intégrité de ses membres et d'une bonne santé ; 4° être âgé de 50 ans, condition qui a été généralement observée ; on signale cependant que le patriarche Gabriel Ibn Tarik n'avait que 47 ans au moment de son élection ; 5° être célibataire, ou tout au moins avoir gardé la virginité dans le mariage ; 6° connaître la langue du peuple, bien qu'il puisse être originaire d'un autre pays que l'Égypte ; quelques patriarches ont été d'origine syrienne ; 7° avoir la science compétente et connaître au moins l'arabe et le copte. Remarquons, à ce propos, que les patriarches coptes n'ont jamais brillé par leur science ; on en a vu de fort ignorants, et nous avons donné plus haut le nom d'un illettré ; 8° avoir embrassé la vie monastique dès sa jeunesse. Cette condition n'a pas toujours été exigée. Quand l'élu n'était pas moine, on le consacrait *kommos*, c'est-à-dire higoumène, avant son ordination épiscopale. Il était, par le fait même, agrégé à la vie monastique et en contractait les obligations. Chez

les Coptes, tout patriarche a mené la vie monastique, au moins, à partir de son ordination. Dans le passé, la plupart des patriarches ont été choisis parmi les moines du couvent de Saint-Macaire situé dans le Wadi Habib (= Scété, région de Nitrie). Plus récemment, c'est le couvent de Saint-Antoine, dans le désert oriental, qui a eu le privilège de donner l'élu; 9° n'avoir jamais versé le sang, même le sang des animaux; 10° être orné des vertus sacerdotales énumérées par saint Paul dans les épîtres à Timothée et à Tite; 11° n'être pas évêque. Le droit copte, en effet, n'admet pas la translation des évêques d'un siège à un autre. Cette règle a été strictement observée. Les exceptions ont été fort rares, et l'on n'en connaît point avant le patriarcat de Cyrille Ibn el-Laqlaq (1235-1243). Tout récemment, cette règle a été violée par l'élection du métropolite de la région alexandrine, Amba Johannès, successeur de Cyrille V sous le nom de Jean XIX, qui a pris possession de son siège, le 16 décembre 1928; 12° parvenir au patriarcat non par la faveur ou les intrigues du pouvoir séculier, mais par la voie canonique : loi qui est restée souvent lettre morte, surtout sous la domination turque, moins souvent cependant qu'on pourrait le supposer, car il a toujours été fort difficile, même à des princes ou à des magistrats infidèles, d'imposer un candidat contre la volonté du clergé et du peuple; 13° être attaché à la foi orthodoxe, c'est-à-dire à la doctrine de l'Église monophysite et être, sous ce rapport, à l'abri de tout soupçon. On faisait autrefois une attention particulière à ce point, et ce n'était point précaution inutile, vu le grand nombre de sectes qui existaient dans le pays, et la facilité avec laquelle l'hérésie pénétrait dans les monastères. Même après son élection, le nouveau patriarche était interrogé sur la théologie avant d'être consacré, et il devait réciter une profession de foi au cours même de la cérémonie d'ordination. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 376-385.

Le mode d'élection du patriarche a quelque peu varié au cours des siècles. Mais il est toujours resté conforme, dans les grandes lignes, au mode traditionnel : c'est-à-dire qu'il s'est toujours fait par les évêques avec la participation du clergé séculier et régulier, et du peuple représenté par des notables. On a parfois recouru au sort, quand on n'arrivait pas à s'entendre, et dans ce cas, le procédé était assez curieux. Voir Renaudot, *ibid.*, p. 373-374. Dans la pratique, l'élection n'était viable que lorsque évêques, clergé et représentants du peuple s'accordaient sur un même candidat. L'opposition des évêques neutralisait le choix du peuple, et *vice versa*. De là parfois de longues vacances du siège par suite de la mésentente entre les groupes électeurs. C'est ainsi qu'après la mort du patriarche Jean VI (1216), le siège resta vacant jusqu'en 1235. Lorsqu'à partir du XIe siècle les patriarches eurent fixé leur résidence habituelle au Caire, les représentants du peuple, devant participer à l'élection, étaient alternativement des notables d'Alexandrie et des notables du Caire. Le lieu de l'élection était aussi alternativement l'une des deux villes, à moins qu'on ne se réunît au couvent de Saint-Macaire, qui fournissait si souvent l'élu. Peu à peu, cependant, le droit et l'influence des Alexandrins diminuèrent. L'assemblée élective ne se réunit plus qu'au Caire. Dans ce cas, la cérémonie d'ordination avait toujours lieu, dans les premiers temps, à Alexandrie. Mais ce privilège même disparut bientôt. L'ordination se fit toujours au Caire. Il ne resta bientôt plus aux Alexandrins que le droit exclusif de signer l'acte d'élection. La coutume veut cependant que la proclamation et l'intronisation de l'élu aient lieu à Alexandrie. Les habitants d'Alexandrie se réservèrent aussi le droit, avant de recevoir leur patriarche, de lui poser certaines conditions, ainsi qu'aux habitants du Caire, pour sauvegarder soit leurs intérêts particuliers, soit les intérêts généraux de l'Église copte. L'objet de ces petits concordats entre le pasteur et les ouailles était, par exemple, une rente annuelle à payer au clergé alexandrin, une réforme à faire pour supprimer un abus trop criant. C'est ainsi que souvent, dans ces conventions, on demanda au nouvel élu de sévir contre la simonie. L'habitude des tractations de ce genre ne s'est pas perdue. A Jean XIX, qui a été élu en décembre 1928, on a fait promettre d'entreprendre la réforme intérieure de l'Église et l'élaboration d'un règlement organique.

Il va sans dire qu'à toutes les époques, l'élection du patriarche n'a pu se faire sans l'autorisation du pouvoir civil, qui bien souvent s'est mêlé de faire passer ses créatures, c'est-à-dire les ambitieux offrant le plus fort *bakchich*. La confirmation de l'élection par le gouvernement a toujours été également de règle.

La coutume bizarre d'enchaîner le patriarche élu et de ne le délier qu'à la cérémonie d'ordination a été observée pendant de longs siècles. Les canonistes eux-mêmes la signalent. Cette précaution prise contre l'humilité ennemie de l'honneur a pu quelquefois n'être pas inutile à l'égard de tel moine possédé du désir sincère de se dérober. Mais ce cas n'a été que trop rare en Égypte, et la cérémonie devenait grotesque à l'égard des simoniaques avérés.

D'après le droit depuis longtemps reçu, l'ordination du patriarche réclame la présence de douze évêques, vestige, semble-t-il, de l'ancien *presbyterium* alexandrin de douze membres dont parlent certains écrivains des premiers siècles. Le rite *essentiel* de l'ordination est le même que celui de l'ordination d'un simple évêque. Comme nous l'avons dit, en effet, le patriarche est régulièrement choisi en dehors du corps épiscopal, et parmi les moines. Si le moine élu n'est pas dans les ordres, on lui confère successivement les ordres majeurs, c'est-à-dire, le premier jour, le diaconat; le second jour, la prêtrise; le troisième, l'ordination du *kommos*, c'est-à-dire l'higouménat, qui a chez les coptes comme chez les grecs, un rite spécial; enfin, le dimanche qui suit, l'ordination épiscopale et patriarcale. Un simple prêtre reçoit l'higouménat avant l'épiscopat. Un membre du clergé séculier est fait moine par la cérémonie de la prise d'habit, et contracte par le fait même toutes les obligations de la vie religieuse: abstinence perpétuelle, office canonial, vie en commun avec les membres de sa curie. La maison patriarcale est désignée par le nom de *cellule*, qui rappelle à tous que le patriarche est un moine.

L'autorité du patriarche copte rappelle celle des patriarches alexandrins d'avant le schisme. Lui seul ordonne les autres évêques. C'est ainsi que, durant la longue vacance qui précéda l'élection de Cyrille Ibn Laqlaq, aucun évêque ne fut ordonné. C'est lui seul aussi qui, du moins jusqu'à ces derniers temps, a choisi les candidats à l'épiscopat, sans aucune intervention obligatoire du clergé ou du peuple. Un droit de présentation ou de recommandation a cependant été habituellement exercé par le clergé et les notables. C'est aussi au patriarche que revient le privilège de consacrer le saint chrême, le Jeudi saint. Bien que très étendu, son pouvoir n'est pas discrétionnaire. Il est réglé par les canons. Il est vrai que certains patriarches ne se sont pas fait scrupule de les violer. On en a vu, par exemple, se mêler directement de l'administration intérieure des monastères, qui, d'après le droit, sont soumis à la juridiction de l'évêque du lieu. Seul, le monastère de Saint-Macaire de Scété dépendait directement du patriarcat. Certains

patriarches ont aussi abusé des peines canoniques contre les évêques, et l'on a dû élaborer plusieurs constitutions pour régler l'usage de l'excommunication, qui ne doit être lancée que pour des fautes très graves. Au patriarche appartient également le droit de dispense des lois canoniques. Ce droit a donné lieu à bien des abus, surtout par rapport aux ordinations. L'autorité patriarcale a souvent trouvé une barrière dans la résistance des évêques et du peuple; mais on n'est pas allé jusqu'à déposer les patriarches indignes ou scandaleux, du moins sous la domination arabe. Sous les Turcs, au contraire, les dépositions par le pouvoir civil, dues à des manœuvres simoniaques, n'ont pas été rares chez les Coptes comme chez les autres chrétiens de l'empire ottoman.

On a vu plus haut que le patriarche copte prend habituellement le titre, tout à fait traditionnel, d'*archevêque d'Alexandrie.* Il ne s'arroge pas, comme le patriarche melkite de la même ville, le titre pompeux de *juge de l'univers*, κριτὴς τῆς οἰκουμένης. Mais, lorsque ses subordonnés lui écrivent, ils usent volontiers de dénominations dont est prodigue l'emphase orientale : *Père des pères, évêque des évêques, patriarche d'Alexandrie*, etc.

Les évêques, même ceux qui portent le titre honorifique de métropolite, sont tous égaux en droit et en autorité. L'ordre de préséance est réglé par la date de consécration. Le candidat à l'épiscopat doit être célibataire, avoir au moins 50 ans d'âge, et mener, tout comme le patriarche, la vie austère des moines à partir de son ordination. Un veuf d'un premier mariage peut être choisi. La plupart du temps, ce sont des moines qui sont élevés à cette dignité, les prêtres séculiers étant régulièrement engagés dans les liens du mariage.

La formation cléricale du clergé séculier a été pour ainsi dire nulle jusqu'à ces derniers temps. On nous le dépeint comme débitant par cœur, sans les comprendre, les formules liturgiques du missel et du rituel coptes. Un séminaire a cependant été fondé au Caire en ces dernières années. Jean XIX, qui vient d'être élu, a promis de relever l'enseignement de cet établissement et d'envoyer quelques jeunes clercs prendre les grades théologiques à l'étranger. Disons que, parmi les prêtres séculiers, quelques-uns portent le titre de *kommos* (ou *ghomos*), nom qui désigne proprement l'abbé d'un monastère, et vient vraisemblablement du grec ἡγούμενος. Pour les séculiers, c'est un titre honorifique qui correspond à peu près à celui d'archiprêtre ou de doyen.

Malgré toutes les vexations et les persécutions continuelles, l'Église copte n'a jamais manqué complètement de moines. De nos jours, l'état du monachisme n'est pas brillant. Des nombreux monastères du passé il n'en reste guère que sept ou huit qui soient habités. En dehors du monastère patriarcal de Saint-Mercourios, au Vieux-Caire, on en signale un dans le désert de Libye, trois au désert de Nitrie (celui de Saint-Macaire, bien déchu de son ancienne splendeur, celui de la Vierge ou des syriens et celui des romains, c'est-à-dire des Saints-Maxime-et-Dométius, avec une moyenne de 12 à 20 moines), deux dans le désert oriental vers la mer Rouge (Saint-Antoine et Saint-Paul), un dans la province d'Assiout, celui de Moharrak, le plus peuplé de tous avec ses 80 moines. Comme nous l'avons dit plus haut, l'abbé d'un monastère ou *kommos* (= ἡγούμενος) reçoit une consécration spéciale analogue au rite de l'ordination sacramentelle. La vie du moine copte actuel est sensiblement la même que celle des anciens cénobites dont parle l'histoire : abstinence perpétuelle, jeûnes fréquents, récitation de l'office, travail manuel modéré. L'étude et les travaux intellectuels n'ont jamais été en honneur. Quant aux religieuses, c'est à peine si l'on en trouve quelques-unes au Caire, habitant deux ou trois couvents.

L'Église copte n'a pas échappé à la crise que devait nécessairement amener le régime de liberté inauguré par Méhémet Ali, régime qui s'est accentué depuis l'occupation anglaise. La lutte entre le conservatisme du clergé et le libéralisme d'une minorité de laïcs instruits, ayant subi l'influence des missionnaires protestants, a commencé vers 1840 et n'a pas cessé depuis. La situation s'est aggravée à partir de 1890 par le fait de la fondation des écoles dites de Tewfik, établies par les presbytériens d'Amérique, où la jeunesse copte puise des idées et des tendances hostiles aux vieilles traditions et à l'autorité du clergé. Celui-ci lutte péniblement par ses propres écoles, consistant en un collège ecclésiastique ou séminaire (50 élèves environ), six écoles de garçons réunissant 1 100 élèves, deux écoles de filles, avec 350 élèves. On compte aussi six écoles privées, cinq de garçons et une de filles, distribuant l'enseignement à 300 enfants environ.

Sous le long patriarcat de Cyrille V (1874-1927), les conflits entre le patriarche et les notables partisans des réformes ont été fréquents. Ces notables ont voulu enlever au patriarche et aux évêques la gestion des biens ecclésiastiques, et les cantonner dans les fonctions purement liturgiques, à l'exemple de ce qui se passe dans plusieurs Églises orientales dissidentes. En 1892, ils obtinrent du khédive Abbas-Hilmi la déposition du patriarche et sa relégation dans un monastère; mais, devant le mécontentement général des fidèles, on dut bientôt le rétablir sur son siège (fin de 1893). Depuis ce temps, la lutte a continué entre le clergé et les laïcs. Elle a tourné à l'aigu lors de la vacance du siège (7 août 1927). La majorité laïque du conseil national, chargé de surveiller l'administration des biens ecclésiastiques; voulut s'arroger la direction des affaires en attendant l'élection d'un nouveau patriarche. Mais l'épiscopat lui a tenu tête et a nommé un de ses membres administrateur ecclésiastique. Après plus d'un an de discussions et de violentes polémiques, le gouvernement égyptien est intervenu pour amener à composition les deux partis en présence, qui se sont fait des concessions mutuelles pour ce qui regarde l'administration des biens. On s'est mis aussi d'accord sur le mode d'élection du patriarche. Une assemblée composée des évêques et supérieurs des monastères (soit 24 membres), du conseil national (24 membres) et de 48 notables, a donné comme successeur à Cyrille V, le métropolite de la région d'Alexandrie, Amba Yohannès, âgé de 72 ans. C'est le 113e patriarche de la liste copte depuis saint Marc et le 19e du nom de Jean. Il va avoir à s'occuper de la rédaction d'un statut organique qui donnera à l'Église copte une physionomie nouvelle, et fera sans doute sauter les cadres traditionnels. L'espèce de momification, dans laquelle cette Église a vécu pendant tant de siècles, ne peut plus tenir devant les idées nouvelles et l'exemple des autres Églises orientales. L'antique stagnation n'a pu se maintenir si longtemps que par l'isolement.

Nous n'avons encore rien dit des relations de l'Église copte avec les autres Églises monophysites. On sait que cette Église est complètement autonome et indépendante par rapport aux autres, et n'admet point d'immixtion étrangère. Au VIe-VIIe siècle, le patriarche d'Alexandrie, qui restait le premier par ordre de préséance dans le groupe monophysite, essaya de jouer au pape et de se mêler des affaires de l'Église syrienne. Ce fut surtout le cas du patriarche Damien. Mais ces tentatives cessèrent à partir de la conquête arabe. Depuis cette époque, les patriarches coptes

conservèrent des relations de fraternité avec leurs collègues syriens du patriarcat d'Antioche, et leur envoyèrent régulièrement leurs lettres synodiques ou enthronistiques, à leur avènement. Les patriarches d'Antioche leur rendaient la même politesse. Mais cela n'allait pas plus loin. Chaque Église a conservé ses coutumes particulières, quelquefois même ses croyances divergentes, sans jamais rompre officiellement les rapports d'amitié depuis la fameuse union de 616, dont nous avons parlé plus haut. C'est ainsi qu'au XIIIe siècle, lors de la controverse sur la nécessité de la confession, controverse dont il sera question plus loin, Michel le Syrien, patriarche d'Antioche, prit nettement parti pour la doctrine traditionnelle contre l'abus qui s'était introduit dans l'Église copte. Mais il n'excommunia pas pour cela les adversaires de la confession. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 408-410, 437-438. Voir aussi du même, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, p. 152, 180, 196, 234, 262, 269-270, 282, 291, 355, 365, 446; et l'article MICHEL LE SYRIEN, t. X, col. 1715, 1718 sq.

Ces relations fraternelles avec l'Église syrienne avaient leur racine dans le souvenir des luttes communes soutenues, au début du schisme monophysite, contre les chalcédoniens, et des services réciproques qu'on s'était rendus. Les Égyptiens avaient conservé vivace la mémoire de Sévère d'Antioche, et célébraient par une fête, portée au 2 du mois Paophi, son arrivée dans leur pays. Les mêmes liens ne les unissaient pas aux Arméniens. Avec ceux-ci les relations furent tardives et très intermittentes. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum*, p. 460-465, 505-507, 579. Le passage suivant de la *Lampe des ténèbres* d'Abou'l-Barakât, c. I, en marque assez exactement le caractère : « Quant à la secte des Arméniens, dit le théologien copte, ils disent, à ce qu'on raconte d'eux, que le corps du Christ est subtil, plus subtil que tous les corps humains (allusion au julianisme des Arméniens : cf. art. MONOPHYSISME, col. 2236). Et quand on les réfute sur ce point en alléguant ce que contiennent les livres révélés de son égalité avec les corps humains en tout, sauf le péché, ils s'excusent de ne l'avoir dit que parce qu'il n'a pas été formé d'une semence virile. Ils s'accordent avec les jacobites pour mentionner une seule nature, une seule volonté. Ils ont des usages de leur invention qu'ils sont seuls à avoir. Mais les jacobites ne leur refusent pas chez eux l'eucharistie à cause de ces usages. » L. Villecourt-E. Tisserant, *Livre de la Lampe des ténèbres par Abou'l-Barakât connu sous le nom d'Ibn Kabar. Texte arabe édité et traduit* dans la *Patrologia orientalis*, t. XX (1928), p. 681.

III. LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE. — La littérature théologique de l'Église copte est encore très imparfaitement connue. On est arrivé, sans doute, à dresser le catalogue à peu près complet de ce que les manuscrits coptes et arabes nous ont conservé; mais une petite partie seulement des écrits signalés a été éditée jusqu'à ce jour, et rendue accessible par des traductions. Cette littérature est, du reste, beaucoup moins riche que celle de l'Église syrienne jacobite, ou celle de l'Église arménienne pour ce qui regarde les œuvres originales. Les coptes n'ont jamais été des spéculatifs. Anastase le Sinaïte accusait les Égyptiens de son temps d'être incapables de distinguer entre ἄλλος et ἄλλο, en théologie trinitaire et en christologie, *Hodegos*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 257. Ils ont surtout produit des écrits historiques et canoniques, des compilations liturgico-canoniques, mais peu ou point d'ouvrages dogmatiques originaux. Il faut reconnaître, à leur décharge, que la dure servitude qu'ils ont subie durant tant de siècles, n'a pu qu'entraver chez eux la culture intellectuelle.

La littérature ecclésiastique des coptes — la seule littérature ou à peu près qu'ils aient eue — se divise en deux branches bien distinctes : il y a la littérature copte proprement dite, écrite dans l'ancienne langue du pays, et la littérature copto-arabe comprenant les ouvrages écrits en langue arabe. Disons un mot de chacune d'elles.

1° *La littérature copte proprement dite.* — Ce qu'on appelle la langue copte, n'est pas autre chose que l'ancien idiome des Égyptiens, celui des hiéroglyphes, dans sa forme populaire, écrit d'après un alphabet nouveau (qui est l'alphabet grec augmenté de six ou sept signes empruntés à l'écriture primitive) et mélangé d'une forte dose de mots grecs pour exprimer tout ce qui a trait à la religion chrétienne. Par un phénomène curieux, en effet, les Égyptiens, en se faisant chrétiens, expulsèrent de leur langue l'ancien vocabulaire religieux de leurs ancêtres païens, et adoptèrent d'emblée la terminologie religieuse de ceux qui leur prêchèrent l'Évangile. De là cette proportion relativement considérable de mots grecs dans la langue copte.

En celle-ci, comme en toute langue, on trouve plusieurs dialectes, dont les deux principaux sont le sahidique et le bohaïrique. Le sahidique (de l'arabe *Essa'id = le haut*), appelé autrefois dialecte thébain, est le parler de la Haute-Égypte ayant pour centre la ville de Thèbes. Ce dialecte a presque complètement disparu à partir du VIIe siècle, et a été supplanté comme langue liturgique commune, par le bohaïrique ou dialecte de la Basse-Égypte et de la région du Delta (de Bohaïreh = région du Lac), le memphitique des anciens. C'est en bohaïrique que sont écrits les livres liturgiques de l'Église copte. Il faut signaler aussi l'akhmimique, ou dialecte primitif de la région d'Akhmim, plus tard remplacé par le sahidique. C'est en akhmimique que sont écrits les plus anciens manuscrits coptes que l'on possède. Viennent ensuite les manuscrits sahidiques. Les plus récents sont en bohaïrique.

De la masse littéraire qui nous est parvenue en langue copte, la théologie proprement dite a bien peu de chose à tirer. Cette masse, en effet, consiste principalement en traductions : 1° traductions de l'Écriture sainte et des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, souvent fortement retouchés et amplifiés par l'imagination copte, une des moins équilibrées de l'Orient; 2° traductions d'œuvres patristiques. Il reste peu de chose des Pères anténicéens, sans doute parce que la littérature chrétienne primitive avait perdu beaucoup de son intérêt lorsque commença à se former (entre le IIIe et le IVe siècle) la littérature copte chrétienne; mais le fonds postnicéen est considérable et à peu près inexploré. C'est dire son importance pour une édition critique des œuvres des Pères grecs. Il faut noter que de nombreux morceaux sont apocryphes. Les Pères les mieux représentés sont : saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Éphrem, saint Basile, saint Athanase, saint Épiphane, Théophile d'Alexandrie, Sévérien de Gabala, Eusèbe de Césarée, etc. Pour la période postchalcédonienne, ont trouve fort peu de chose : quelques sermons de Sévère d'Antioche, un panégyrique de saint Georges, de Théodose de Jérusalem, et c'est à peu près tout; 3° traductions de documents canonico-liturgiques habituellement remaniés et fortement interpolés : Didachè, Constitutions apostoliques, Constitution de l'Église égyptienne, recension abrégée de VIIIe livre des Constitutions apostoliques, canons des apôtres, canons d'Hippolyte (que les Coptes, passés maîtres en l'art d'estropier les noms propres, appellent Aboulidès), canons de saint Atha-

nase, canons de saint Basile; 4° traductions des Actes des conciles de Nicée et d'Éphèse, également avec beaucoup d'interpolations.

En dehors de ces traductions, la littérature copte présente bien peu d'œuvres originales, et encore parmi celles-ci plusieurs sont apocryphes. Quand on a nommé les règles monastiques, les discours et lettres de Chenoudi, mort avant le schisme, en 451; les légendes du monachisme égyptien, une *Histoire ecclésiastique* dont on ignore le point de départ et qui se poursuit jusqu'au rétablissement de Timothée Aelure sur le siège d'Alexandrie, histoire pleine de larcins faits à Eusèbe de Césarée et probablement écrite d'abord en grec; la Chronique de Jean, évêque de Nikiou, aux erreurs historiques invraisemblables; le panégyrique de Macaire de Tkôou par Dioscore, que certains savants déclarent apocryphe et d'autres, authentique, mais d'abord écrit en grec; un sermon apocryphe du patriarche Théodose sur l'assomption; un discours sur les noces de Cana par le patriarche Benjamin; quelques autres rares homélies d'évêques égyptiens, on a à peu près tout dit. Il faut y joindre le contenu des livres liturgiques, en remarquant qu'une bonne partie n'est qu'une traduction du grec.

2° *La littérature copto-arabe.* — Plus importante et plus originale est la littérature ecclésiastique copte écrite en langue arabe. La langue copte, en effet, qui était encore parlée au IXe siècle (cf. Renaudot, *Historia patriarcharum*, p. 290), fut bientôt supplantée dans le domaine littéraire par la langue des vainqueurs. A partir du Xe siècle, les théologiens coptes n'écrivent plus guère qu'en arabe. Depuis le XVIe siècle, le peuple ne parle plus le dialecte des ancêtres, et le clergé le comprend à peine dans les livres liturgiques, qui, pour ce motif, portent habituellement en regard une traduction arabe.

Au Xe siècle, un écrivain fécond et remarquable ouvre brillamment la littérature copto-arabe par une série d'ouvrages dogmatico-polémiques, ascétiques, liturgiques et historiques. Il se nomme Sévère Abou'l Baschr Ibn al-Mouqaffâ, évêque de la ville d'Aschmounaïn, à partir de 987. Il a été surtout connu jusqu'ici par son *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, que Renaudot a mise à contribution dans son ouvrage du même titre. Cette *Histoire* va des origines jusqu'à Philothée, 63e patriarche (976-999). Pour les premiers siècles, Sévère utilise Eusèbe de Césarée et l'Histoire ecclésiastique en copte dont nous avons parlé plus haut. A partir du VIIe siècle, il résume les biographies écrites par Georges, archidiacre et syncelle du patriarche Benjamin († 648) et par le diacre Jean, qui vivait sous le patriarche Michel Ier († 752). Il a eu un premier continuateur en la personne de Michel, évêque de Tanis, qui a poussé l'histoire jusqu'en 1243. Un auteur plus récent a donné des notices biographiques jusqu'à 1740. La simple liste des ouvrages dogmatiques et polémiques de Sévère fait vivement souhaiter leur publication, qui a été jusqu'ici à peine amorcée dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau : Mgr Chébli a édité la *Réfutation de Saïd Ibn Batriq* (= Eutychius, patriarche melkite d'Alexandrie) dans le t. III de cette collection, p. 121-242, et L. Leroy, l'*Histoire des conciles*, t. VI, p. 467-600. Voir cette liste dans Renaudot, *Historia patriarch. Alexand.*, p. 368, où nous relevons les titres suivants : *De Paschate simul et eucharistia ; Adversus Judæos et Motazalios ; De Dei unitate ; Adversus nestorianos ; Contra fatum ; De statu animarum ; De statu infantium tam christianorum quam infidelium ; De differentiis schismatum seu de hæresibus ; Explicatio mysterii incarnationis ; Commentarius in Evangelia ; Instructio de confessione peccatorum; Explicatio fundamentorum christianæ fidei*, etc. De l'*Histoire des patriarches*, B. Evetts a donné une bonne édition avec traduction anglaise dans la *P. O.*, t. I, p. 99-214, 381-518; t. V, p. 1-215; t. X, p. 357-552 (jusqu'à l'année 849); le texte arabe du même ouvrage a été édité par Seybold, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de Chabot-Hyvernat : *Scriptores arabici. Textus :* ser. III, t. IX (1904 et 1910).

Au XIe siècle, apparaissent deux patriarches réformateurs, qui enrichissent le droit canon copte de nouvelles constitutions : Ce sont : Christodule, 66e patriarche (1047-1077) et son successeur Cyrille II (1078-1092) (cf. Renaudot, *Histor. patriarcharum Alexand.*, p. 420-424, 460), tandis qu'Abou Solh Ibn Bânâ publie une collection canonique.

Au XIIe siècle, encore deux patriarches, auteurs de nouveaux canons : Macaire II, 69e patriarche (1103-1129), et Gabriel Ibn Tarik (1132-1145). Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 496-499, 511-513. Sur la fin de ce siècle, une controverse importante éclata entre Michel, métropolite de Damiette, et le prêtre Marc Ibn al-Kanbar sur la nécessité de la confession sacramentelle. Celui-ci essaya de faire disparaître plusieurs abus dont souffrait l'Église copte. Il voulut, en particulier, rétablir l'usage de la confession secrète à un prêtre avant la communion, confession que la plupart des Coptes avaient fini par remplacer par la confession à Dieu seul, au moment de l'encensement de l'autel et des fidèles par le célébrant durant la messe. Michel de Damiette prit la défense des usages coptes en deux écrits, qui nous sont parvenus, et dont Georges Graf a publié récemment une traduction allemande : *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn, 1923, p. 147-192. Le premier de ces écrits est intitulé : *Les usages par lesquels les Coptes orthodoxes se distinguent de tous les croyants et des hérétiques hétérodoxes*. L'autre est une *Lettre à Marc Ibn al-Kanbar*. Nous aurons à reparler plus loin de cette controverse. Michel de Damiette ne s'est pas seulement distingué comme controversiste. On lui doit encore un *Nomocanon* divisé en 72 sections, dont voici quelques titres : Hiérarchie; Église et administration ecclésiastique; La sainte Écriture; Élection, consécration et vie du haut et du bas clergé; Le service divin; L'état monastique; La vie des laïcs; Le baptême; L'eucharistie; Les jeûnes; Les fêtes; Soin des malades et des pauvres; Relations avec les infidèles et les hétérodoxes; Idolâtrie et magie, etc. C'est aussi au XIIe siècle, vraisemblablement, qu'a vécu un certain Paul de Ragâ, auteur du *Livre de la confession des Pères*, sorte de chaîne dogmatique ayant pour but d'établir la vérité du monophysisme.

A la même époque appartient Pierre, évêque de Malîg, premier compilateur du Synaxaire ou martyrologe copte, revisé au XVe siècle par un de ses successeurs sur le siège de Malîg, du nom de Michel, et adopté par l'Église syrienne jacobite. Le même auteur a composé le *Livre des sectes* (*Kitab al-Firaq*), ouvrage polémique de la fin du XIIe siècle ou du début du XIIIe, dirigé contre les innovations des melkites, des francs (= des latins), des arméniens, des syriens et des nestoriens. Les innovations relevées par le théologien copte n'ont, en général, rien de dogmatique, mais consistent presque toutes en de puériles divergences de rites ou de coutumes. Qu'on en juge par la liste « des innovations des Francs » :

« La première est leur croyance en deux natures, deux *substances* (= hypostases, parce qu'on croit les Latins nestoriens), deux opérations et deux volontés, comme les melkites. La seconde innovation est leur addition au symbole des 150 Pères du mot *Filioque*. La troisième regarde le baptême : elle est quadruple : 1° ils ne mettent pas de chrême dans les fonts

baptismaux (*sic*); 2° ils omettent l'onction du chrême au moment de baptiser; 3° ils ne récitent pas de prières sur l'eau des fonts baptismaux, referment sur elle les portes, et qui veut y baptiser y baptise jusqu'à ce qu'elle sente mauvais; alors ils la répandent et en font d'autre; 4° ils ne communient pas le baptisé, mais lui mettent dans la paume de la main du sel avec un peu de salive. La quatrième innovation a trait à l'offrande (*Corban*) : 1° Elle est azyme. Contre l'azyme Pierre produit quatorze arguments pour réfuter les Francs; 2° Elle est froide, vieille d'un jour, deux jours et plus, voire de plusieurs mois. Cinquième innovation : le prêtre, chez eux, célèbre deux et trois messes sur le même autel. Sixième innovation : leurs prêtres, avant la messe, se rincent trois fois la bouche et se nettoient les dents avec leurs doigts. Septième innovation : ils ordonnent le prêtre, alors qu'il est encore jeune garçon. La huitième : ils prohibent le mariage du prêtre. La neuvième : leurs prêtres fréquentent les femmes non mariées sous prétexte de ministère. La dixième : le prêtre, chez eux, est cavalier, va à la guerre et verse le sang. La onzième : ils rompent le jeûne les deux jours du lundi et du mardi, au début de la sainte quarantaine (avant le mercredi des Cendres). La douzième : ils rompent continuellement le jeûne le mercredi et y mangent de la viande. La treizième : ils jeûnent le samedi. La quatorzième : ils mangent le sang, la chair morte et étouffée, ou celle qui a été déchirée par les bêtes fauves. La quinzième : leurs évêques mangent de la viande et leurs moines, de la graisse. La seizième : ils mangent les sacrifices des Juifs. La dix-septième : ils délaissent le *Corban* (= la communion) des années durant. La dix-huitième : le pape, quand il dit la messe, ne boit le sang qu'avec un chalumeau (*fistula*), qui a été fabriqué pour lui en or ou en matière pareille. La dix-neuvième sur le mariage; elle est double : 1° les hommes se choisissent des femmes sans prière ni couronne et en ont des enfants; puis, s'il leur plaît, ils sont couronnés (= mariés), et s'il ne leur plaît pas, ils n'y sont pas obligés; 2° ils autorisent les quatrièmes noces. La vingtième : ils usent d'images à l'instar d'idoles (allusion à l'usage des statues). La vingt et unième : ils administrent aux fidèles un second baptême. La vingt-deuxième : ils s'abstiennent de baptiser leurs esclaves et les captifs qui sont chez eux, dans l'idée que ce serait un empêchement à se faire servir par eux. La vingt-troisième : ils se rasent la barbe. La vingt-quatrième : ils entrent dans les bains sans caleçon. La vingt-cinquième : ils entrent aux bains avec les femmes. La vingt-sixième : ils mettent à mort quiconque les contredit ou les désapprouve. La vingt-septième : ils ont altéré et dénaturé les textes des Écritures. »

Cette énumération nous donne une idée assez exacte de la polémique copte contre les dissidents. Les griefs portés contre les autres confessions sont tout aussi importants. On reproche, par exemple, aux melkites de dire la messe en souliers, « *erreur* partagée par les Arméniens, les Syriens, les Francs et leurs pareils »; aux Syriens, « leur conviction que la nuit précède le jour ».

C'est encore au XIIe siècle, exactement en 1188, que Abou-Salih Sâdid Ibn Bana, d'origine arménienne, écrit une *Histoire des 48 monastères et églises d'Égypte*, pleine de renseignements sur l'histoire et la vie intérieure de l'Église copte. Éditée par B. Evetts avec notes de A. J. Butler : *Abû Salih el-Armeni : The churches and monasteries of Egypt attributed to Abu Salih the Armenian*, Oxford, 1895 (*Anecdota Oxoniensia : semitic series*, p. VII).

Au XIIIe siècle, Cyrille III Ibn Laqlaq, 75e patriarche (1235-1243), continue malgré lui la tradition des patriarches réformateurs, les évêques coptes réunis en synode lui imposant certaines réformes spécialement dirigées contre la simonie et les abus de pouvoir du patriarche. Renaudot, *op. cit.*, p. 582-586. C'est à cette époque que paraissent les trois frères Banaï al ʿAssâl. Tous trois ont enrichi de leurs écrits la littérature théologique des coptes. Le premier, Aboul Faradj Ibn al ʿAssâl, a été un exégète. On lui doit une recension arabe des quatre Évangiles et une introduction aux épîtres de saint Paul, avec un aperçu historique sur la vie de l'Apôtre. Le second, Assafî Aboul Fadaïl Ibn al ʿAssâl, a laissé un livre de controverse, une collection canonique, un abrégé de cette collection, un traité abrégé sur la Trinité et l'Unité. Quant au troisième, nommé Abou Isḥaq Ibn al ʿAssâl, il est l'auteur de l'ouvrage intitulé : *Recueil des fondements de la religion*, de *La contemplation abrégée*, du traité sur les *Usages ecclésiastiques*, d'un recueil de *Sermons*, qui paraissent être ceux qu'a publiés, en 1895, le kommos Mikhaïl. Il faut signaler aussi son *Vocabulaire copte des livres liturgiques et de l'Évangile*, où les mots sont rangés par rimes et par ordre alphabétique. Il a été publié par Kircher, *Lingua ægypliaca restituta*, Rome, 1643, p. 273-493. Cf. A. Mallon, *Ibn al ʿAssal. Les trois écrivains de ce nom*, dans le *Journal asiatique*, Xe série, t. VI (1905), p. 509-529. Le XIIIe siècle a fourni également deux historiens : Abou-Šakir Boutrous Ibn ar-Rahib, auteur d'une *Chronique universelle* allant jusqu'en 1259, et Girgis Ibn al'Amid, dit Al-Makîn († 1273), auteur d'une *Histoire* bipartite : avant et après l'Islam. La partie postislamique seule a été publiée par T. Erpen, *El Makîn Georgius ben Hamid, coptus jacobita : Historia saracenica*, Leyde, 1625.

Le XIVe siècle donne trois noms remarquables : le prêtre Macaire, auteur d'une collection canonique; Sams ar-Ri'âsah Abou'l-Barakat Ibn Kabar, auteur de l'encyclopédie ecclésiastique intitulée *Lampe des Ténèbres* et de plusieurs autres ouvrages qui sont analysés à l'article KABAR, t. VIII, col. 2293-2296; Yaḥyâ (= Jean) Ibn Abî Zakarya, appelé Ibn Sabbâ ou Sabbâg (l'Abou Seba dont parle Renaudot), qui a composé une sorte de Somme théologico-canonico-liturgique intitulée : *Djauharat an-nafisah* (= *La perle précieuse*). Elle a été éditée en partie par Périer dans *P. O.*, t. XVI, p. 593-760.

A partir du XVe siècle, la décadence commence. Les Coptes ne produisent à peu près plus rien dans le domaine des sciences ecclésiastiques. Signalons encore cependant le *Rituel* de Gabriel V, 88e patriarche (1409-1428), qui codifie les règles de l'administration des sacrements, de la célébration de la messe, de la prise d'habit monastique, etc. Cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 610-611. En ces dernières années, des prêtres coptes se sont occupés d'éditer quelques textes anciens, et le kommos Philothée, archiprêtre de la cathédrale du Caire, a publié un catéchisme portant le titre : *Tanwîr al-moubtadiin fi laʿlim ad-dîn* (= *Instruction des débutants dans l'enseignement de la religion*), 2e éd., Le Caire, 1885, dont Naser Odeh a donné une traduction anglaise : *A catechism of the coptic Church by abouna Filothaus, faithfully translated*, Londres, 1892. On s'aperçoit en le parcourant que l'archiprêtre Philothée entre, en fait de théologie, dans des précisions qui révèlent l'influence de la théologie catholique.

En dehors de ces ouvrages plus ou moins originaux, la littérature copto-arabe abonde en traductions. Du Xe au XIIIe siècle, les ouvrages écrits ou traduits en langue copte, pendant la période précédente, ont passé dans la langue arabe. On y trouve même quelques ouvrages nestoriens, qui ont été expurgés par les traducteurs.

IV. Dogme et croyances. — L'Église copte monophysite a vécu jusqu'au xixe siècle dans un isolement à peu près complet, non seulement de l'Occident mais aussi de l'Orient byzantin. Aussi sa théologie est-elle restée à l'état rudimentaire. Passé le vie siècle, les controverses doctrinales ont cessé, ou à peu près, dans son sein. Si l'on excepte celle qui, sur la fin du xiie siècle, éclata entre Michel de Damiette et le prêtre Marc al-Kanbar à propos de la nécessité de la confession sacramentelle, l'histoire des doctrines n'a pas grand'chose à glaner dans cette Église. Bien qu'héritière en principe de la tradition des premiers siècles jusqu'au concile de Chalcédoine, celle-ci a peu puisé dans ce trésor. Sa dogmatique se borne presque uniquement aux articles du symbole de Nicée-Constantinople et aux formules parfois maladroitement présentées et expliquées des premiers théologiens monophysites. Comme nous l'avons déjà dit, les Égyptiens sont peu portés à la spéculation. Par contre, il n'est pas rare de les voir introduire dans leurs écrits des explications enfantines, où paraît un merveilleux invraisemblable; et ils excellent dans les interprétations symboliques des usages disciplinaires et liturgiques, qui parfois ne manquent pas de saveur. Interrogeons-les sur les principaux articles de la foi.

1° *Les sources de la Révélation.* — Comme les autres Églises monophysites, l'Église copte admet une double source de la Révélation, à savoir l'Écriture inspirée de Dieu et la tradition.

Le canon scripturaire de l'Église copte correspond au canon catholique, sauf pour le nombre des livres des Machabées : les coptes en admettent trois au lieu de deux. Tel est du moins le canon relaté par Abou'l Barakât au chapitre vi de la *Lampe des ténèbres* encore inédit. Il faut remarquer que cet auteur compte pour un livre spécial la fin du livre des Proverbes à partir du chapitre xxx inclusivement (= *Verba Congregantis filii Vomentis,* dans la Vulgate). A un endroit, il intitule ce livre : *Agūr, fils de Jaké;* à un autre endroit : *Le jugement des Juges* (*Sufāt Haššaftîm*). Le dernier des canons apostoliques dans les collections coptes et copto-arabes, dont il existe plusieurs recensions différentes, donne une liste divergente pour le Nouveau Testament. A ce dernier, plusieurs de ces recensions ajoutent les deux épîtres de Clément et les huit livres du même, c'est-à-dire les Constitutions apostoliques. Cf. I. Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, t. x (1901), p. 161-174. C'est vraisemblablement sous l'influence des canons de Carthage reçus par l'Église copte, et non, comme le dit Guidi, sous une influence melkite, que l'Église copte a fini par s'en tenir au canon catholique exprimé dans la collection africaine et a délaissé le catalogue pseudo-apostolique.

D'ailleurs, on ne trouve point chez elle de critère précis de canonicité pas plus que de théorie de l'inspiration. Aucun concile œcuménique n'a fixé d'une manière définitive la liste des livres inspirés.

Les Coptes admettent l'infaillibilité du magistère de l'Église se manifestant par la voix du concile œcuménique; mais ils en arrêtent pratiquement l'exercice au concile d'Éphèse, troisième œcuménique. Chose curieuse, ils ne rangent point explicitement parmi les œcuméniques le second concile d'Éphèse (449), dit Brigandage d'Éphèse, que présida Dioscore. Ils rejettent le concile de Chalcédoine et le tome de saint Léon comme entachés de nestorianisme. D'après leurs historiens et leurs théologiens, à Chalcédoine, Dioscore fut le seul défenseur de l'orthodoxie. Cela revient à dire que le patriarche d'Alexandrie seul était infaillible. Il est curieux de constater que les théologiens coptes postérieurs ont reconnu l'orthodoxie des formules chalcédoniennes, mais ils ont supposé la mauvaise foi chez les Pères du concile et chez saint Léon : Ceux-ci ont parlé d'une manière orthodoxe sans croire à ce qu'exprimaient leurs formules, pour dissimuler leur nestorianisme foncier. Dans son *Histoire des conciles*, Sévère d'Aschmounaïn écrit : « Léon et ses partisans étaient favorables à Nestorius et à ses sectateurs, mais la crainte les a empêchés de manifester le fond de leur pensée. Ils usèrent d'artifice en employant une autre terminologie que Nestorius; mais ils prirent sa défense et eurent pour lui toutes sortes d'égards, tandis qu'ils faisaient de l'opposition aux partisans de la vraie doctrine, la repoussaient et faisaient de l'opposition à son défenseur (= Dioscore). » *Histoire des conciles de Sévère Ibn al-Moqaffa*, édit. et trad. L. Leroy, dans la *Patrologia orientalis*, t. vi, p. 564. Le même, dans sa *Réfutation d'Eutychius*, édit. P. Chebli, *P. O.*, t. iii, p. 181, dit dans le même sens « Ceux qui acceptèrent la foi de Chalcédoine promulguèrent que le Christ Notre-Seigneur est Dieu et homme en deux natures distinctes, et pour expliquer l'union ils ajoutèrent : « en une seule personne », *faisant cette addition de bouche sans y croire.* »

La tradition de l'Église s'exprime pour les Coptes : 1° Dans le *Symbole de Nicée-Constantinople,* qu'ils attribuent au second concile œcuménique, et qu'ils récitent à la messe. Plusieurs théologiens en ont donné une explication succincte, notamment Sévère d'Aschmounaïn, *Histoire des conciles, loc. cit.*, p. 523 sq., Abou'l Barakât, *La lampe des ténèbres*, c. ii, édit. et trad. Villecourt-Tisserant, dans *P. O.*, t. xx, p. 696-711; Jean Ibn Sabâ, *La perle précieuse*, c. xxxiv, édit et trad. Périer, *P. O.*, t. xvi, p. 710 sq. — 2° Dans les *Trois premiers conciles œcuméniques.* Au concile de Nicée, les collections canoniques copto-arabes attribuent, outre le symbole et les 20 canons authentiques, cinq autres séries de canons : *a*) une première série de 20 canons fort divergente des canons authentiques; *b*) 30 autres canons; *c*) les 84 canons orientaux (= les canons arabes de Nicée); *d*) une autre série de 73 canons; *e*) 33 canons sur les monastères et les moines. Cf. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 178-180; cf. p. 36-39. Du second concile œcuménique les mêmes collections ne comptent que 4 canons; mais ces 4 canons correspondent au contenu des 6, ou même des 7 canons des collections grecques. Au même concile sont attribués 23 anathématismes dogmatiques fort intéressants, ceux-là même que Théodoret, *H. E.*, V, xi, attribue au synode romain de 379. Riedel, *ibid.*, 95-97, 180-183, 303-310, est d'avis que ces anathématismes constituent le Τόμος du second concile, que les historiens considèrent généralement comme perdu. Du concile d'Éphèse les collections arabes ne connaissent qu'un canon, le 7e des collections grecques. — 3° Dans les *Canons des six conciles particuliers* qui ont précédé le concile d'Éphèse à savoir : 24 canons du synode d'Ancyre; 14 ou 15 canons du synode de Néocésarée, que la plupart des collections arabes attribuent à un synode de Carthage; 20 canons du synode de Gangres; 25 canons du synode d'Antioche (341); 59 canons du synode de Laodicée, qui dans certaines collections sont unis aux canons d'Antioche, ce qui leur donne un total de 84 canons du synode d'Antioche; 21 canons du concile de Sardique. — 4° Dans les canons des sept synodes de Carthage au nombre de 123; cette collection copte est une recension du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* fort divergente de la collection latine et de la collection grecque. — 5° Dans une série de documents apocryphes mis sous le nom des Apôtres : *a*) la *Didascalie des Apôtres* en 39 chapitres; *b*) les *Constitutions de Clément* ou 30 canons ecclésiastiques des Apôtres, recueil dénommé *Constitution apostolique*

égyptienne par certains critiques; Riedel, *op. cit.*, p. 18-20; *c*) les *8 livres des Constitutions apostoliques*, qui sont divisées en deux parties : la première, dite *Testament du Seigneur* ou *Didascalie*, comprend le premier livre; la seconde renferme les sept autres livres, dont Henri Tattam, Londres, 1848, et P. de Lagarde, *Aegyptiaca*, Gœttingue, 1883, p. 209-291, ont publié le texte copte. Chacun de ces sept livres a été publié sous une dénomination différente par des savants : ce qui n'embrouille pas peu l'histoire de ces apocryphes. Cf. Riedel, *op. cit.*, p. 155-157. Le huitième livre de cette collection égyptienne est constitué par les 85 canons apostoliques qui, en beaucoup de manuscrits grecs, font suite au huitième livre des Constitutions apostoliques; *d*) les *Canons des apôtres*, au nombre de 127, que les canonistes coptes considèrent comme une élaboration des sept derniers livres des Constitutions apostoliques, Riedel, p. 73, 74, 157. Ces canons sont divisés dans les collections arabes en deux livres : Le premier, de 71 canons, est tiré des livres 2-7 des *Clémentines;* le second, 56 canons, n'est autre que le VIII[e] livre des *Clémentines* signalé ci-dessus : il contient, en ses 56 canons, les 85 canons des collections grecques; cf. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 241-251; édités par J. Périer dans *P. O.*, t. VIII, p. 573-693. On trouve bien des variantes et des recensions différentes de ces canons apostoliques dans les divers manuscrits; *e*) la *Lettre de Pierre à son disciple Clément*, appelée aussi *Les canons de Clément, pape de Rome écrits par l'apôtre Pierre, chef des disciples*, document qu'il ne faut confondre ni avec l'*Apocalypse de Pierre en 8 livres*, écrite en arabe, ni avec une autre *Lettre de Pierre à Clément*, conservée en arabe et en éthiopien. Cet apocryphe est postérieur à la conquête arabe. Cf. Riedel, p. 165-166, qui en donne une traduction allemande, p. 166-175. — 6° Dans les écrits des Pères orthodoxes antérieurs au concile de Chalcédoine et ceux des premiers théologiens monophysites.— 7° Dans les constitutions des patriarches coptes. — 8° Dans les livres liturgiques.

Comme les autres Églises monophysites, l'Église copte reçoit et vénère tous les noms de la patristique orthodoxe antérieurs au concile de Chalcédoine. Les œuvres de ces Pères ont été traduites pour la plupart d'abord en copte, ensuite en arabe. Les apocryphes n'y manquent pas. C'est ainsi que le pape Jules I[er] n'y figure que pour les lettres apocryphes fabriquées par les apollinaristes. Parmi les théologiens monophysites viennent au premier rang Dioscore, Timothée Aelure, Sévère d'Antioche, le pseudo-Denys, Théodose d'Alexandrie. Plusieurs documents dogmatiques et canoniques sont empruntés aux Pères antéchalcédoniens ou mis sous leur nom. Citons : 1° *Les canons d'Hippolyte*, au nombre de 38, dont Riedel, *op. cit.*, p. 200-230, donne une traduction allemande. 2° *La Confession de foi de Hiérothée*, traduction allemande, dans Riedel, p. 185-186. 3° La *Confession de foi de Denys l'Aéropagite*, Riedel, p. 66, 139, 143, 187. 4° *Les canons de saint Athanase*, au nombre de 107. Ces canons ne peuvent tous remonter à l'époque de saint Athanase. Cf. Riedel, p. 230; Vansleb, p. 286-294. 5° Le symbole dit de saint Athanase ou symbole *Quicumque*, qui paraît dans la collection du prêtre Macaire (fin du XIV[e] siècle). Cet auteur déclare emprunter la pièce au « livre des prêtres francs ». A propos du Saint-Esprit, il laisse subsister, dans sa traduction arabe, les mots : *Qui a Patre Filioque procedit*, en faisant remarquer que les Latins ont cette leçon, tandis que le symbole de Nicée-Constantinople n'a pas le *Filioque*. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alex.*, p. 97-98. 6° *Les canons de saint Basile*, au nombre de 106, traduction allemande dans Riedel, p. 231-283. 7° *Les canons de saint Grégoire de Nysse*, simples extraits de ses œuvres réunis par un auteur inconnu; traduits par Riedel, p. 283-284. 8° *Les canons de saint Jean Chrysostome*, soit 12 extraits de ses œuvres tirés en grande partie des six *Livres sur le sacerdoce;* traduits par Riedel, p. 284-287. 9° *Les canons de Timothée I[er] d'Alexandrie*, les mêmes vraisemblablement que ceux des collections grecques. 10° *Canons attribués aux docteurs de l'Église*, série de 62 canons donnée par Abou'l Barakât et le prêtre Macaire.

Les constitutions des patriarches coptes et surtout les professions de foi exprimées dans leurs lettres enthronistiques, sont à consulter pour la connaissance des croyances et des usages de l'Église copte. Une autre source est constituée par les livres liturgiques, spécialement par le texte de la messe. Nous aurons à y revenir plus loin.

2° *Ecclésiologie.* — Il ne faut point demander aux théologiens coptes de doctrine précise et développée sur l'Église. Leurs brefs commentaires de l'article du symbole : *Et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*, sont absolument insignifiants. Ils ne conçoivent pratiquement l'Église universelle que comme une agglomération d'Églises particulières, entretenant entre elles des relations de fraternité et professant la foi orthodoxe, c'est-à-dire le monophysisme. Pour les autres points de doctrine, ils se sont montrés fort tolérants à l'égard des syriens jacobites ou des arméniens, comme nous l'avons fait remarquer plus haut.

On trouve cependant dans leurs écrits, spécialement dans leurs collections canoniques, une vague ébauche d'une sorte de tétrarchie ecclésiastique, à laquelle se superpose la croyance traditionnelle à la primauté de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome. Ils reconnaissent en effet, conformément au 37[e] canon arabe de Nicée, quatre patriarcats proprement dits ou œcuméniques : celui de Rome, le premier de tous, celui d'Alexandrie, celui d'Éphèse (devenu ensuite celui de Constantinople) et celui d'Antioche. Jean Ibn Sabâ écrit, à ce propos, dans sa *Perle précieuse* : « Au patriarche [considéré comme degré de la hiérarchie] est accordé un trône, qui réunit sous sa juridiction *le quart de la terre.* Il y a, en effet, quatre trônes correspondant au nombre des évangélistes. Comme il ne peut pas y avoir plus de quatre évangélistes, il ne peut pas y avoir davantage plus de quatre patriarches. » *La perle précieuse*, édit. J. Périer, *loc. cit.*, p. 664. En théorie donc, chacun des quatre patriarches doit avoir sous sa juridiction le quart de la terre. Cela suggère l'idée d'une parfaite égalité entre eux. Cependant la primauté de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome, est expressément reconnue dans de nombreux textes. Ce qu'on ne reconnaît pas, c'est l'infaillibilité de l'évêque de Rome : Léon est tombé dans le nestorianisme.

Pierre est constamment appelé chef des apôtres, et cela en vertu de l'institution divine. Dans une homélie attribuée à saint Basile, qui se lit le jour de la dédicace de l'oratoire de la Vierge, à Césarée de Philippe, on lit le passage suivant : « Notre-Seigneur ordonna saint Pierre pour être chef des apôtres, lui imposant les mains et le faisant ἀρχιερεύς sur le monde entier, sur tous les disciples et tous les fidèles; et lorsque Notre-Seigneur imposa ses mains sur la tête de cet apôtre, on entendit dans l'air une voix qui dit par trois fois : Ἄξιος : il mérite d'être le chef de tout l'ordre de Melchisédech. » Vansleb, *op. cit.*, p. 2. On lit aussi dans Abou'l Barakât : « Les apôtres donnèrent à saint Pierre la bande qui était autour de la tête de Notre-Seigneur pendant qu'il reposait dans

le sépulcre, afin qu'elle fût pour lui comme une marque d'honneur et de grâce, parce qu'il était leur chef et leur patron; et cet apôtre avait coutume de s'en entourer la tête chaque fois qu'il ordonnait des évêques et des métropolitains. » *Ibid*, p. 3-4. Jean Ibn Sabâ dit que « l'Église est édifiée sur le *roc de la foi qui est Pierre*, le chef de tous les apôtres », *La perle précieuse*, c. XXXIII, *loc. cit.*, p. 704, tandis qu'Abou'l Barakât, sans du reste avoir l'intention de nier la primauté de Pierre, entend le *Tu es Petrus* de la foi de Pierre. *La lampe des ténèbres*, c. II, édit. Villecourt-Tisserant, *loc. cit.*, p. 709, 726.

A propos de la primauté du pape, voici comment Sévère d'Aschmounaïn interprète la condamnation de Dioscore par saint Léon : « Après le concile d'Éphèse (449), plusieurs de ceux qui avaient été excommuniés par Dioscore allèrent se plaindre au pape Léon. Ils accusèrent Dioscore d'avoir tenu un synode « sans te réserver une place, disaient-ils, sans te demander de venir, sans te consulter sur ce qu'il convenait de faire, et d'avoir excommunié le patriarche de Constantinople et eux-mêmes, et cela de sa seule autorité, tandis que c'est toi le Père suprême, patriarche de la grande ville de Rome, successeur de Boutros (= Pierre) prince des Apôtres. Comment Dioscore peut-il entreprendre de pareilles actions de ton vivant? » *Réfutation d'Eutychius*, édit. Chébli, *P. O.*, t. III, p. 170. Cf. *Histoire des conciles*, édit. L. Leroy, *P. O.*, t. VI, p. 514. Les coptes trouvent la primauté de l'évêque de Rome exprimée non seulement dans les écrits des Pères antéchalcédoniens, mais aussi dans les Actes et décrets de plusieurs conciles qu'ils reçoivent : tels les canons de Sardique sur le droit d'appel, les Actes du concile d'Éphèse, les canons arabes de Nicée. Dans le 8e de ces derniers canons, le patriarche de Rome est appelé le successeur de Pierre; dans le 37e, il est proclamé le chef et le président des trois autres patriarches : *Etsit princeps ac præpositus ipsis dominus Sedis divi Petri Romæ, sicut præceperunt apostoli.* Hardouin, *Collectio concil.*, t. I, col. 479, 484; dans le 44e, son pouvoir de juridiction sur les autres patriarches est clairement affirmé : *Et quemadmodum patriarcha potestatem habet super subditos suos, ita quoque potestatem habet romanus Pontifex super universos patriarchas, quemadmodum habebat Petrus super universos christianitatis principes et concilia ipsorum : quoniam Christi vicarius est super Redemptionem, Ecclesias et curatos populos ejus. Quicumque autem sanctioni huic contradixerit, patres synodi anathemate illum percellunt*, Hardouin, *ibid.*, col. 485; dans le 71e sont condensés les canons de Sardique sur le droit d'appel au pontife romain. *Ibid.*, col. 491.

Mais ces belles déclarations deviennent pratiquement illusoires et inefficaces par la négation de l'infaillibilité doctrinale du successeur de Pierre. En accusant le pape saint Léon d'être tombé dans l'hérésie, en refusant de recevoir son *tome* sur le mystère de l'incarnation, tous les monophysites ont rompu avec le principe de l'unité et versé dans l'autocéphalisme ethnique : A Chalcédoine, l'empereur dit, après la lecture du tome de Léon : « Voilà la lettre et la croyance de Léon, qui est le premier Père parmi vous. » Dioscore répondit : « Si Léon se maintient dans la foi orthodoxe, il demeure grand et honoré; mais s'il en dévie, il tombe comme Satanaël. » Sévère d'Aschmounaïn, *Réfutation d'Eutychius*, *P. O.*, *loc. cit.*, p. 173. Ainsi, pratiquement, le patriarche d'Alexandrie est devenu pour les coptes l'autorité suprême, le vicaire de Jésus-Christ et son apôtre; et c'est bien ainsi qu'ils l'appellent. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 7. Les théologiens coptes ne paraissent pas avoir jamais agité, comme le font de nos jours les gréco-russes, la question du concile œcuménique. De concile œcuménique, ils n'en ont pas besoin. D'après eux, le rôle du patriarche est de conserver l'ordre établi, la tradition des Pères. Le progrès doctrinal s'arrête à Éphèse et à Dioscore.

3° *La Trinité.* — Il y a peu de chose à glaner chez les Coptes sur la théologie trinitaire. On ne retrouve même pas chez eux les développements des Pères alexandrins : Athanase, Didyme, Cyrille. Ce qu'ils disent du mystère ne dépasse guère les affirmations dogmatiques du symbole de Nicée-Constantinople. Notons pourtant un essai de spéculation inséré, par Abou'l Barakât, dans le chapitre Ier de sa *Lampe des ténèbres*, et probablement emprunté à Assafî Abou'l Fadaïl Ibn al'Assâl. Les trois personnes de la Trinité y sont appelées « des attributs révélés », et l'on essaie de démontrer par deux arguments de raison qu'il y a trois personnes en Dieu, et qu'il ne peut y en avoir ni plus, ni moins.

Le premier argument est celui de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible. « La notion d'intelligence a trois degrés : dans son essence on l'appelle intellect, dans son exercice on l'appelle intelligent et, quand elle est au terme de son acte de comprendre, on l'appelle intelligible. Au premier degré, les chrétiens la nomment Père; au second, ils la nomment Fils parce que l'intelligent provient de l'intellect; et en tant qu'elle est intelligible, ils la nomment Esprit; et parce que ces propriétés sont le terme de la perfection, c'est d'elles que dérive réellement l'existence du monde... Il est évident que le mot *intellect* ne contient pas le sens d'intelligent ni le sens d'intelligible, et que le sens de chaque mot : intellect, intelligent et intelligible, diffère l'un de l'autre. Quand donc le créateur pense son essence et que son essence est pour lui pensée, trois attributs lui sont dévolus, et chacun d'eux diffère l'un de l'autre. Et puisqu'il est une essence simple, qui n'est susceptible d'aucune adjonction, il est la cause des deux autres significations par lesquelles l'essence est décrite, puisque, quand on s'imagine sa disparition, disparaissent les deux significations qui existent par son existence. Il ne se peut pas, d'après ce raisonnement, qu'il y ait pour lui une relation à autre chose que ces trois : pas de quatrième à leur adjoindre, et impossibilité qu'il y en ait moins de trois. Ainsi est exacte l'assimilation de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible au Père, au Fils et au Saint-Esprit, étant donné que le Père est intellect, cause du Fils et de l'Esprit, et que le Fils est, par sa définition d'intelligent, existant pour l'intellect, consubstantiel à celui-ci sans lui être extérieur, et que l'Esprit est, par sa définition d'intelligible, envoyé du Père, procédant de lui. » *La lampe des ténèbres*, *loc. cit.*, p. 638-640.

Le second raisonnement est basé sur les trois attributs de vie, de puissance et de science, ou bien d'aséité, de vie et de sagesse : Dieu est décrit comme vivant, puissant et savant; ou bien comme subsistant en lui-même, vivant et sage. Retrancher un de ces attributs serait diminuer Dieu; y ajouter serait superflu, tous les autres attributs dérivant de ceux-là. Or ces attributs ne peuvent être ni des accidents, ni des natures ou essences : ils sont donc des personnes. *Ibid.*, p. 638, 645-646.

Sur la procession du Saint-Esprit, les théologiens coptes n'ont rien retenu de l'enseignement si explicite de saint Athanase et de saint Cyrille, affirmant que la troisième personne procède du Père par le Fils, provient des deux, est de la substance du Fils, est l'image du Fils comme le Fils est l'image du Père. Ils s'en tiennent à l'affirmation du symbole : *Qui procède du Père*, ou à cette autre : *Qui procède de la substance du Père*. Cf. Abou'l Barakât, *op.* et *loc. cit.*, p. 708, 722, 725; Sévère d'Aschmounaïn, *Histoire des conciles*, *loc. cit.*, p. 579 : « Le caractère propre du

Saint-Esprit est la procession de la substance du Père », *ibid.*, p. 582. Jean Ibn Sabâ emploie les formules suivantes : « La personne du Père existe par elle-même, parle par le Fils et vit par le Saint-Esprit. Le Fils existe par le Père, parle par lui-même et vit par le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit existe par le Père, parle par le Fils, vit par lui-même — L'Esprit-Saint, vie du Père et du Fils, procède du Père — *Qui procède du Père*, c'est-à-dire : qui procède du Père pour aller au Fils sans quitter ni le Père ni le Fils. » *La perle précieuse, loc. cit.*, p. 598, 716, 721. Il est bien difficile de tirer de ces formules quelque chose de clair pour déterminer la relation existant entre le Fils et le Saint-Esprit. Un écho de la doctrine traditionnelle se rencontre pourtant dans le 19e canon d'Hippolyte, § 11, où la question suivante est posée au catéchumène avant le baptême : *Crois-tu au Saint-Esprit Paraclet, qui émane, sort du Père et du Fils?* Riedel, *op. cit.*, p. 212. Au Moyen Age, plusieurs théologiens coptes ont blâmé chez les latins l'addition du *Filioque* au symbole, et paru condamner la doctrine qu'elle exprime. Ce blâme se trouve déjà chez Sévère d'Aschmounaïn, à la fin du xe siècle. Cf. Renaudot, *Coll. liturg.*, édit. de 1847, t. I, p. 198-199.

4° *L'ange et l'homme.* — Les théologiens coptes se donnent beaucoup de liberté sur le nombre des chœurs angéliques. Bien qu'ils acceptent communément la hiérarchie de l'Aréopagite, il leur arrive de réduire les chœurs à sept ou de les porter à quatre-vingt-dix-neuf. C'est ainsi que Sévère d'Aschmounaïn, dans son *Traité de l'incarnation*, après avoir parlé des neuf chœurs, déclare plus loin que Dieu créa cent ordres angéliques dont Sabataniel était le chef. Sabataniel s'étant révolté, il fut précipité dans le tartare avec ceux qui l'imitèrent, et on l'appela désormais Sataniel. Il ne resta que 99 ordres angéliques représentés par les 99 brebis dociles de la parabole. Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 277-278.

Les coptes, outre les trois archanges honorés des Latins, en connaissent un quatrième nommé Suriel, qui accompagna Adam et Ève à leur sortie du paradis. Ils célèbrent également les quatre animaux incorporels dont il est fait mention dans l'Apocalypse, et qu'ils identifient avec des anges d'un ordre supérieur. Ils invoquent les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. Leur euchologe contient une prière qui leur est adressée et dans laquelle ils sont appelés des saints incorporels, les prêtres de la vérité, se tenant tout près de Dieu devant son trône pour le louer incessamment. Cf. Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 277-279; L. Delaporte, *Quelques textes coptes de la Bibliothèque nationale sur les XXIV vieillards de l'Apocalypse*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1913, t. XVIII, p. 411-416.

Ibn Sabâ explique ainsi la chute du prince des démons : « Le diable (Iblis), chef des milices célestes et de tous les anges, voyant monter vers lui toutes les louanges afin qu'il les offrît à son créateur, s'imagina qu'il était quelque chose et que ces louanges s'adressaient à sa propre personne. Dans cette croyance, il cessa de les présenter à son créateur et s'attribua la divinité. Mais, sur-le-champ, Dieu le Très-Haut le précipita du siège de sa splendeur pour le jeter au plus profond des abîmes. » *La perle précieuse, loc. cit.*, p. 601-602.

Le dogme du péché originel est affirmé clairement par les théologiens coptes. Sévère d'Aschmounaïn enseigne que notre père Adam causa par son péché sa propre perte et celle de sa postérité, en sorte que ses descendants étaient esclaves du péché. Jésus-Christ est venu pour solder la dette d'Adam à la justice divine. *Histoire des conciles, P. O.*, t. VI, p. 542-544, 556. Le baptême est la résurrection de ceux qui étaient morts, car nous étions tous morts à cause du péché de notre père Adam. Mais nous avons été vivifiés par le Christ; nous sommes sortis vivants du tombeau du péché et nous avons vécu d'une vie nouvelle. *Ibid.*, p. 586. D'après Ibn Sabâ, l'âme morte par le péché, héritage d'Adam, est affranchie par le baptême de la mort spirituelle et vit par la grâce du Saint-Esprit, qui vivifia le Christ. *La perle précieuse*, c. XXX, *P. O.*, t. XVI, p. 670. D'après le même, le baptême est nécessaire même aux petits enfants pour entrer dans le royaume des cieux. C'est pourquoi on a renoncé, en Égypte, à la pratique ancienne de n'administrer le baptême qu'une seule fois l'an, le vendredi de la sixième semaine du jeûne, de peur qu'une mort inopinée ne privât les enfants du royaume divin. *Ibid.*, p. 672. D'ailleurs, d'après Ibn Sabâ, personne, pas même l'enfant d'un jour, n'est exempt de péché personnel, et voici comment il le prouve : « Quand il naît, l'enfant pleure, n'étant pas satisfait de ce que Dieu a fait pour lui, affligé d'avoir perdu le séjour habituel où il résidait. Tel est, dit-il, le péché de l'enfant âgé d'un jour ou d'une heure sur la terre. » *Ibid.*, c. XXXIII, p. 698.

5° *Le mystère de l'incarnation.* — A l'article MONOPHYSISME, col. 2232 sq., il a été dit que l'Église copte, comme les autres Églises monophysites, enseignait non le monophysisme eutychien, mais le monophysisme sévérien. Nous n'avons pas à recommencer ici la démonstration de ce point. Faisons seulement remarquer que certains théologiens coptes emploient parfois des expressions sentant fort l'eutychianisme. Abou'l Barakât, par exemple, écrit ceci : « Nous, communauté des jacobites, nous disons que la substance du Verbe s'est unie à la substance humaine prise de la vierge Marie et qu'elles sont devenues toutes deux une substance (= ὑπόστασις) unique, une volonté unique, une personne unique, qui est le Dieu adoré et le Christ né. » *Lampe des ténèbres*, c. I, p. 660. Mais le même, en d'autres endroits du même ouvrage, écarte tout soupçon d'eutychianisme en affirmant que le Verbe est resté sans changement dans l'union hypostatique. Il ajoute : « Nous attribuons au Seigneur-Christ la divinité de préférence à l'humanité, quoique l'attribution qui lui est faite de celle-ci soit véritable, l'humanité étant une de ses deux parties. » *Ibid.*, p. 650. Il déclare que nestoriens, jacobites et melkites sont d'accord pour rejeter le théopaschitisme, pour affirmer « que, dans le Christ né de Marie, ce qui naquit c'est seulement l'humanité, non la divinité qui lui était unie; que la personne du Fils ne fut pas passible du tout, ni affectée, ni changée en quoi que ce soit; que le Christ a été crucifié, enseveli, a souffert dans le crucifiement, est ressuscité et est monté au ciel, mais que ce n'est pas le moins du monde la divinité qui a souffert et a été assujettie à la mort. » *Ibid.*, p. 659-660. De même son monénergisme et son monothélisme sont purement verbaux, non réels : « Du moment, dit-il, que les opérations divines et humaines du Christ se correspondent toutes, et que les deux opérations correspondantes se rencontrent en une fois et sont l'œuvre simultanée d'un même agent, il ne nous est pas permis de le diviser, ni de lui appliquer le terme « dualité ». *Ibid.*, p. 669-670. Il reconnaît que la comparaison de l'union de l'âme et du corps dans l'homme pour expliquer l'union hypostatique n'est pas adéquate, mais une simple analogie, le mystère de l'union du Christ dépassant et surpassant toute intelligence créée, étant un phénomène unique dans l'histoire. *Ibid.*, p. 647-648.

Les théologiens coptes ne connaissent qu'un seul motif de l'incarnation : le salut des hommes. « Le Christ n'est venu que pour sauver les hommes des mains de l'ennemi », dit Sévère d'Aschmounaïn, *Histoire des conciles, loc. cit.*, p. 549. Ibn Sabâ

répète la même chose. *La perle précieuse, loc. cit.*, p. 712-713.

6° *Mariologie. Culte des saints, des images et des reliques.* — Les coptes sont fort dévots envers la Mère de Dieu, et leur calendrier ne porte pas moins de trente-deux fêtes en son honneur. Ils enseignent explicitement sa perpétuelle virginité, sa maternité divine, son rôle de médiatrice, son absolue sainteté excluant tout péché personnel. Un des griefs formulés contre le réformateur Marc Ibn al-Kanbar par ses ennemis, grief sans doute dénué de fondement, était qu'il avait enseigné que tous les justes de l'Ancien et du Nouveau Testament, Marie non exceptée, étaient pécheurs. Cf. G. Graf, *Ein Reformversuch*, etc., p. 130. Ils croient également à sa mort, à sa résurrection glorieuse et à son assomption au ciel en corps et en âme. Mais sur ce point, les apocryphes coptes *De transitu Mariæ* — on en connaît six spécimens, presque tous fragmentaires — ne sont pas complètement exempts d'erreur. L'un d'entre eux, l'homélie attribuée au patriarche Théodose, enseigne explicitement que le corps de Marie resta enseveli dans le tombeau pendant 206 jours et fut réduit en poussière. Cf. Forbes Robinson, *Coptic apocryphal Gospels*, dans la collection *Texts and studies*, t. IV, n. 2, 1896, p. 44-127. L'Église copte paraît approuver cette légende en célébrant une fête de la dormition ou mort de la Vierge, le 21 du mois de Tobi (= 16 janvier du calendrier julien), distincte de la fête de la résurrection ou assomption, placée au 16 Mésori (= 9 août du calendrier julien). Entre le 21 Tobi et le 16 Mésori, il y a bien les 206 jours de la légende. Celle-ci, sans nul doute est postérieure à la controverse sur la corruptibilité du corps de Jésus-Christ entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse. Pour mieux affirmer la passibilité du corps du Sauveur et aussi de celui de sa mère, les sévériens ou théodosiens séparèrent la mort de Marie de sa résurrection et de son assomption par un intervalle assez long, pour que le phénomène de la décomposition du corps ait eu le temps de se produire. Cette erreur est au moins rachetée par l'affirmation explicite de la résurrection glorieuse de la Vierge, et de son entrée triomphale au ciel en corps et en âme. En cela, les apocryphes coptes diffèrent sensiblement de l'apocryphe grec : *Johannis liber de dormitione Mariæ* et de ses diverses recensions.

Pour ce qui regarde le privilège de l'immaculée-conception, nous n'avons rien trouvé d'explicite ni dans les livres liturgiques de l'Église copte, ni dans les écrits de ses théologiens que nous avons pu consulter, mais seulement des affirmations générales de la toute-pureté et sainteté de la Mère de Dieu. Sévère d'Aschmounaïn dit, par exemple : « Le Verbe s'incarna chez celle des descendants d'Adam qui avait la plus grande pureté corporelle, qui était la plus élevée en mérite et la plus noble par la race, à savoir la vierge Marie, qu'il choisit, élut *et purifia des souillures de ce monde*. Aucune pensée de désobéissance ou qui tendît quelque peu au péché ne pénétra jamais dans son cœur. Ensuite, il la sanctifia en faisant descendre l'Esprit-Saint en elle, et il forma d'elle son corps, auquel il s'unit et dans lequel il voila sa divinité. » *Histoire des conciles, loc. cit.*, p. 517-518. Il est visible, d'après le contexte, que la purification dont parle Sévère ne doit pas se rapporter à une souillure d'ordre moral et spirituel. Jean Ibn Sabâ affirme également que le Saint-Esprit descendit sur la Vierge et la *purifia*, sans nous dire ce qu'il entend par cette purification. *La perle précieuse, loc. cit.*, p. 713. Dans un des *Theotokia* de l'Horologe copte, Marie est saluée « comme l'arche de propitiation recouverte d'or de toute part et *faite d'un bois incorruptible*, qui nous annonçait Dieu le Verbe. » Innombrables sont les passages des livres liturgiques où Marie est déclarée sans tache et toute pure. Cf. A. Mallon, *Les Théotokies ou office de la sainte Vierge dans le rite copte*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, t. IX, p. 17-31; du même, *ibid.*, 1905, t. X, p. 182-196 : *Documents de source copte sur la sainte Vierge.*

Comme en témoigne le calendrier de leurs fêtes, les coptes ont le culte des anges, des saints et des reliques des saints. Ils ont aussi le culte des images. A l'exemple des grecs et sans doute sous leur influence, depuis les persécutions iconoclastes, ils n'admettent dans leurs églises que les images peintes et non les statues. Les images de la Vierge et des saints sont encensées par le prêtre, lorsqu'il se rend à l'autel pour commencer la messe. Le rituel du patriarche Gabriel contient un office particulier pour la bénédiction d'une image.

7° *Les sacrements.* — Les coptes possèdent les sept sacrements de l'Église catholique. On en trouve les rites dans leur euchologe. Inutile de dire qu'ils n'ont jamais discuté sur le septénaire sacramentel; qu'on chercherait en vain chez leurs théologiens des développements sur la constitution du signe sensible, le mode d'efficacité, les divers effets des sacrements, etc. Leur théologie, sur ces divers points, est restée à l'état rudimentaire. Point d'affirmation claire non plus sur le caractère indélébile imprimé par les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre, mais un enseignement implicite s'exprimant par la pratique de ne pas réitérer ces sacrements à ceux qui sont considérés comme les ayant reçus validement.

1. *Le baptême.* — Les théologiens coptes distinguent clairement le baptême de Jésus-Christ du baptême de Jean au point de vue de l'efficacité. « Le baptême de Jean, dit Sévère d'Aschmounaïn, ne remettait pas les péchés de la même manière que le baptême qui fut conféré après la Résurrection par la descente du Saint-Esprit... Il ne donnait pas le Saint-Esprit, pas plus que celui qu'administraient les apôtres avant la Pentecôte, mais il conviait les hommes à la foi au Seigneur Jésus-Christ. » *Histoire des conciles, loc. cit.*, p. 584-585. Cf. Abou'l Barakât, *op.* et *loc. cit.*, p. 727.

Le rite baptismal habituellement usité est l'immersion totale, mais, en cas de nécessité ou de maladie, les canonistes prévoient l'usage de la triple infusion. Cf. Renaudot, *La perpétuité de la foi catholique touchant les sacrements*, l. II, c. IV et X, édit. Migne, t. III, col. 742-776. Par contre, certains théologiens ont considéré comme nécessaire à la validité du sacrement la bénédiction liturgique de l'eau. Cf. H. Denzinger, *Ritus orientalium*. Wurtzbourg, 1863, t. I p. 14. La forme est indicative, comme chez les Latins : *Ego te baptizo*. Les mots *Je te baptise* sont répétés au nom de chaque personne de la Trinité.

Le prêtre seul (ou l'évêque) est le ministre du baptême, d'après les théologiens coptes. On ne saurait cependant affirmer qu'ils considèrent comme invalide le sacrement administré par un clerc inférieur, ou même un simple fidèle, en cas d'extrême nécessité. On peut déduire le contraire du cas raconté par Sévère d'Aschmounaïn dans la biographie de saint Denys d'Alexandrie : une mère avait baptisé ses propres enfants avec de l'eau de mer, au cours d'une tempête mettant leur vie en péril : la validité de ce baptême fut confirmé par un miracle devant saint Denys. Voir ce récit dans Renaudot, *Histor. pat. Alex.*, p. 56-57; *Perpétuité de la foi, loc. cit.*, col. 748.

Bien que les mêmes théologiens enseignent la nécessité du baptême pour le salut à cause du péché originel, comme nous l'avons dit plus haut (cf. Renaudot, *Perpétuité*, l. II, c. II, col. 728-729, 731), dans la pratique, les coptes ont la coutume de différer assez

longtemps le baptême et de ne l'administrer qu'à l'église. Au témoignage de missionnaires catholiques, si un enfant en danger de mort ne peut être porté à l'église, le prêtre se contente de faire sur lui les onctions de l'exorcisme, de réciter quelques prières et de le bénir. Un de leurs canons dit que, si l'enfant vient à mourir, les onctions de l'exorcisme (ou même l'une d'entre elles) lui tiennent lieu de baptême. Cf. P. du Bernat, *Sur la religion des cophtes et sur leurs rites ecclésiastiques* (lettre écrite vers 1711), dans *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, édit. L. Aimé-Martin, t. I, Orléans, 1875, p. 583. La pratique habituelle est que l'enfant mâle soit baptisé le 40ᵉ jour après sa naissance, la petite fille, le 80ᵉ jour seulement. Jadis, au témoignage d'Ibn Sabâ, *La perle précieuse*, c. XXX, p. 672, le baptême ne s'administrait qu'une fois l'an, le vendredi, sixième jour de la sixième semaine du carême (qui n'est point le Vendredi saint, comme l'a dit Vansleb, p. 83). On fixa ensuite le 40ᵉ et le 80ᵉ jour de la naissance « de peur que la mort ne privât les enfants du royaume divin ».

Le baptême n'est pas réitéré. Il existe cependant un rite de réconciliation des apostats qui ressemble fort au baptême : on fait sur le pénitent une triple infusion d'eau baptismale bénite suivant le rituel, en disant : *Ego te lavo in nomine Patris*, etc.; puis on récite les oraisons prescrites pour l'administration du sacrement de pénitence. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 189; Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 46. Le patriarche de Constantinople, saint Méthode († 847), enrichit l'euchologe byzantin d'un rite analogue, et c'est peut-être aux Byzantins que les coptes l'ont emprunté.

Il est difficile de préciser la doctrine des coptes sur la validité du baptême conféré par les hérétiques, leurs sources canoniques renfermant sur ce point des affirmations contradictoires. Ils ont sûrement admis la validité du baptême de certains hérétiques, celui des gaïanites, par exemple. Du reste le cas de recevoir des prosélytes d'autres sectes chrétiennes s'est rarement présenté pour eux. Il y a eu cependant des cas de rebaptisation. Cf. Renaudot, *Hist. pat. Alex.*, p. 194-198.

2. *La confirmation.* — Les coptes ont le rite sacramentel de la confirmation, mais comme il est toujours administré après le baptême, ils ne le distinguent pas pratiquement de ce dernier sacrement, sauf lorsqu'ils le réitèrent à un hérétique, conformément au 7ᵉ canon du deuxième concile œcuménique (=*Lettre à Martyrius d'Antioche*).

Le chrême ou *myron* des coptes est à base d'huile d'olive et de baume, mais il est mêlé, comme celui des autres Orientaux, de beaucoup d'autres ingrédients et essences odoriférantes. Le P. Louis Villecourt a publié récemment, en traduction française, les curieux documents renfermés dans un manuscrit arabe du XIVᵉ siècle intitulé : *Le livre du chrême*. Cf. *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVII et XVIII, p. 501-514; 1-19; *La lettre de Macaire, évêque de Memphis sur la liturgie antique du chrême et du baptême à Alexandrie*, dans le *Museon*, 1923, t. XXXVI, p. 33-42; *Le livre du chrême*, dans le *Muséon*, 1928, t. XLI, p. 49-80. Ces documents nous apprennent non seulement la liste et la dose des matières entrant dans la composition du chrême, mais aussi le rite, le lieu et le jour de sa consécration dans l'Église copte. Jusqu'au temps du patriarche Macaire, 59ᵉ patriarche (933-953), cette consécration avait lieu d'abord à Alexandrie, puis au couvent de Saint-Macaire, au désert de Scété, le vendredi de la sixième semaine du carême (= le vendredi avant le dimanche des Rameaux). Elle était suivie de la consécration de l'eau baptismale, puis du baptême des catéchumènes enfin de la célébration de la messe, tous les nouveaux baptisés devant communier. Le patriarche Macaire, sur le conseil de quelques-uns, retarda la consécration jusqu'au jeudi de la Pâque (= le Jeudi saint). Cette pratique devint définitive à partir du patriarche Éphrem, d'origine syrienne (971-974). Tels sont les renseignements fournis par la lettre de Macaire, évêque de Memphis, secrétaire du patriarche Côme III (920-933). Le même affirme aussi, ce qu'a répété Ibn Sabâ au XIVᵉ siècle, que, primitivement (c'est-à-dire peut-être au début de la conquête arabe), le baptême ne s'administrait en Égypte qu'une fois l'an pour les petits comme pour les grands, précisément le jour de la consécration du chrême, c'est-à-dire le vendredi avant le dimanche des Rameaux. Il est difficile de dire si cette coutume de l'unique cérémonie baptismale annuelle a jamais existé et si ce n'est pas une légende.

Quant à la matière prochaine et à la forme de la confirmation, dans le rite copte, voici ce qu'il y a de plus clair. Comme dans le rite romain, il y a une imposition des mains (avec une prière spéciale), distincte de la chrismation proprement dite. La chrismation sur diverses parties du corps : front, narines, oreilles, etc., précède, et chaque onction est accompagnée d'une formule particulière. La formule pour l'onction du front est celle-ci : *Unctio gratiæ Spiritus Sancti. Amen.* Cf. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 209, 221, 231.

Tout prêtre qui administre le baptême donne aussi la confirmation, qui est son complément. D'après la lettre de Macaire de Memphis citée plus haut, lors de la cérémonie primitive de la consécration du chrême et du baptême annuel qui la suivait, c'était le patriarche qui oignait du chrême tous les nouveaux baptisés, indice non équivoque que l'évêque est le ministre *ordinaire* de ce sacrement de perfection.

3. *L'eucharistie.* — La croyance des coptes à la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie ne fait pas de doute. Aux XVIIᵉ-XVIIIᵉ siècles, les auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, et spécialement Eusèbe Renaudot, en réunirent de nombreux témoignages. Voir spécialement de Renaudot son savant commentaire des trois liturgies coptes, *Liturg. orient. collectio*, t. I, *passim*, et son ouvrage publié en 1711 : *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, l. II et III, édit. Migne, t. III, col. 120-278. Un des témoignages les plus clairs et les plus célèbres est la profession de foi à la présence réelle, que le célébrant récite à la messe avant la communion, et qui revenait aussi autrefois dans le rituel de l'ordination du patriarche : *Corpus sanctum et sanguis pretiosus purus, verus Jesu Christi Filii Dei nostri. Amen. Corpus et sanguis Emmanuelis Dei nostri hoc est in rei veritate. Amen. Credo, credo, credo et confiteor usque ad extremum vitæ spiritum hoc esse corpus vivificum Filii tui unigeniti Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi : accepit illud ex omnium nostrum domina, deipara, diva et sancta Maria, et unum illud fecit cum divinitate sua sine confusione, commistione aut alteratione.* Nous avons dit que cette formule était célèbre. Elle donna lieu, en effet, à deux petites controverses parmi les coptes, non pour la partie qui affirme la présence réelle, mais d'abord pour l'addition des mots : *Et unum illud fecit cum divinitate sua*, qui fut faite par le patriarche Gabriel Ibn Tarik (1132-1145), au jour de son intronisation au monastère de Saint-Macaire; ensuite pour l'addition de l'épithète *vivificum* après le mot *corpus*, faite sous le patriarche Jean V (1146-1167). Les moines de Saint-Macaire protestèrent contre la première, et ne l'accep-

tèrent qu'avec l'addition des mots *sine confusione, commistione aut alteratione,* ce qui est en faveur de leur orthodoxie. Quant à l'adjectif *vivificum,* que les moines de la laure Saint-Just avaient introduite, les évêques décidèrent de la maintenir comme conforme à la vérité. Cf. Renaudot, *Hist. pat. Alex.*, p. 501-503, 526-527, et *Lit. or. coll.*, t. I, p. 255-260.

Sur la transsubstantiation proprement dite, le langage des théologiens coptes est beaucoup moins clair. Il faut reconnaître que plusieurs de leurs expressions suggèrent l'idée de la consubstantiation, voire même de l'impanation : ce qui et une nouvelle preuve que leur monophysisme est fort éloigné de l'eutychianisme proprement dit, qui, par sa théorie de la disparition de l'une des deux natures, sconduirait naturellement à affirmer la disparition du pain dans l'eucharistie. Les coptes, au contraire, comme du reste plusieurs théologiens syriens monophysites, parlent parfois un langage *dyophysite* quand il s'agit de l'eucharistie, à l'exemple des théologiens nestoriens.

Apportons quelques textes : Dans son ouvrage intitulé *Confirmation de la foi orthodoxe*, Sévère d'Aschmounaïn écrit : « Lorsque le pain, le vin et l'eau sont offerts sur l'autel et que la grâce du Saint-Esprit y descend, *il s'unit à eux comme il s'était uni à cette chair et à ce sang par l'incarnation. Ils deviennent sans aucun doute sa chair et son sang;* ainsi il est toujours présent parmi nous. » Ce passage est quelque peu amphibologique. Heureusement que le même théologien s'explique ailleurs plus clairement et dit « que le pain et le vin, quand on les consacre au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ *sont faits corps et sang*; qu'ils sont corps et sang par une manière toute secrète que nos yeux, souillés par le péché, ne peuvent pas découvrir. » Voir les textes traduits par Renaudot, *Perpétuité*, l. II, c. V, col. 125-128.

Plus compromettants sont certains passages des *Homélies des dimanches et jours de fête,* qui se lisent dans les offices. Dans l'homélie sur le début de l'évangile de saint Luc se trouvent ces mots : « Le Fils, Verbe de Dieu, s'unit au pain et au vin. les faisant son corps et son sang, de la même manière qu'il avait pris l'humanité dans l'Incarnation... Le prêtre prie pour demander la descente du Saint-Esprit sur le pain et sur le vin afin qu'il les sanctifie; et lorsqu'il les a sanctifiés, *alors le Fils s'unit à eux, et ils sont* faits son corps et son sang par *son union avec eux.* » Renaudot, *ibid.*, col. 135-136. Dans l'homélie sur le commencement de l'épître de saint Jacques, l'union de Jésus-Christ avec le pain eucharistique est comparée à l'union de l'âme et du corps, *union qui est selon la nature, parce que la divinité invisible est unie au pain visible, afin que celui qui croit que ce pain lui est uni obtienne la béatitude.* Il faut avouer que l'auteur qui parle ainsi ne paraît pas avoir la notion de conversion substantielle. Voir d'autres textes semblables dans Renaudot, *loc. cit.*, col. 128, 137. Aux théologiens coptes, comme aux autres Orientaux, il manque une théorie des accidents eucharistiques. De là l'imprécision, l'impropriété, l'incorrection de leur langage. Très explicites dans l'affirmation de la présence réelle, ils tâtonnent quand il s'agit de formuler le mode de cette présence.

L'Église copte emploie le pain fermenté comme matière de l'eucharistie. Ce pain doit être fait de farine pure, cuit le jour même au four de l'église par le prêtre ou un autre homme, non par une femme. Ainsi le prescrit une ordonnance de Cyrille Ibn Laqlaq. Dans son *Livre des sectes*, Pierre de Malîg reproche aux Francs, comme nous l'avons vu, de se servir d'hosties vieilles de plusieurs jours. Il les attaque aussi sur l'usage du pain azyme.

Ce n'est que tardivement, et sans doute sous l'influence de la polémique grecque antilatine, que les théologiens coptes paraissent s'être posé explicitement la question du moment où s'opère la transsubstantiation. Les trois liturgies dont ils se servent ont toutes, et le récit de la Cène avec les paroles du Seigneur et une formule d'épiclèse suivant ce récit. Les paroles de l'institution sont prononcées à haute voix et accompagnées de gestes et de signes de croix. Le peuple répond *Amen* après chaque consécration. Il en est de même pour la prononciation des paroles de l'épiclèse. Dans les deux liturgies de saint Basile et de saint Grégoire, c'est non au Père, mais au Fils qu'est adressée la demande de l'envoi du Saint-Esprit, pour qu'il transforme les dons au corps et au sang du Sauveur. De plus, on trouve dans ces liturgies d'autres formules d'épiclèse demandant la conversion des oblats avant le récit de la Cène. Ainsi dans la messe de saint Basile, un peu après le commencement, on lit ces paroles : *Domine, Jesu Christe.. ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem... Benedic eos†, sanctifica eos †, et consecra eos† : transfer eos, ita ut panis quidem hic fiat corpus sanctum tuum, et hoc mistum in hoc calice, sanguis tuus pretiosus, ut sint nobis omnibus præsidium, medicina, salus animarum.* Renaudot, *Lit. or.*, t. I, p. 3. Dans la liturgie de saint Cyrille, il y a aussi une épiclèse après le *Sanctus*, avant les paroles du Seigneur. Cette multiplicité d'épiclèses favorise la doctrine catholique sur la forme du sacrement, loin de la contredire.

Si nous interrogeons les théologiens, nous en trouvons plusieurs qui attribuent la consécration des dons à l'opération du Saint-Esprit, mais sans déterminer de moment précis. C'est le cas de Sévère d'Aschmounaïn et de Ibn Sabâ. Renaudot, *Perpétuité, loc. cit.*, col. 125-126, 134. D'autres sont nettement favorables à l'opinion des Grecs plaçant le moment de la transsubstantiation aussitôt après les paroles de l'épiclèse qui suit le récit de la Cène. Ainsi le patriarche Gabriel dans son *Rituel* : « Lorsque le prêtre a prononcé ces paroles : *Qu'il fasse ce pain le saint corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* le pain est fait le corps de Jésus-Christ qu'il a pris de la vierge Marie... Lorsqu'il prononce ces paroles : *Et le sang précieux,* le vin qui est devant lui est fait, le sang de Jésus-Christ, répandu sur le bois de la croix... Lorsqu'il aura achevé l'invocation, il s'inclinera devant Dieu, étendant les mains; ce que le peuple fera pareillement; il ne fera plus alors aucune bénédiction sur les dons sacrés. » Renaudot, *op. cit.*, l. II, c. IX, col. 154. La même opinion paraît avoir prévalu parmi les coptes modernes. Cependant, au XVII[e] siècle, le patriarche Matthieu IV (1660-1675) remit à l'ambassadeur de France près de la Porte une profession de foi dans laquelle il disait : « Jésus-Christ fait son corps par sa parole en disant par la bouche du prêtre : *Ceci est mon corps.* » Arnauld, *Perpétuité de la foi touchant l'eucharistie*, édit. Migne, t. II, col. 1265. Il ne faut pas oublier non plus qu'on lit au peuple, le Jeudi saint, la première homélie de saint Jean Chrysostome sur la trahison de Judas, où ce docteur attribue explicitement la consécration aux paroles du Seigneur.

La communion est donnée aux fidèles sous les deux espèces *per modum intinctionis* avec une petite cuillère, comme cela se pratique chez les Grecs. Les petits enfants reçoivent l'eucharistie aussitôt après la confirmation sous la seule espèce du vin.

Un usage particulier de l'Église copte, qui s'est perpétué jusqu'à nos jours, est de ne point garder la sainte réserve même pour les malades. « Si quelqu'un tombe en danger de mort, on dit la messe pour lui à quelque heure que ce soit du jour ou de la nuit, et on lui porte le viatique en la seule espèce du pain, sur lequel ont été faites deux croix avec l'espèce du

vin comme pour la communion des femmes. » Du Bernat, *op.* et *loc. cil.*, p. 585. Vansleb dit à propos de cet usage : « Ils ne sauraient conserver le Saint-Sacrement, quand même ils le voudraient, car leur *corban* (= pain d'autel) étant fort épais et pour l'ordinaire très mal cuit, il se moisirait et deviendrait dur comme une pierre, et personne ne voudrait le manger. » Le patriarche Christodule, au XIe siècle, fit valoir une raison analogue pour interdire aux moines de Saint-Macaire de conserver l'eucharistie. Renaudot, *Hist. pal. Alex.*, p. 429-430. Au siècle suivant, Michel de Damiette, dans son *Traité sur les usages particuliers de l'Église copte*, justifiait la coutume par des arguments scripturaires et en appelait notamment à Ex., XII, 3-10; Num., IX, 12 : *Non remanebit quidquam ex eo* (= de l'agneau pascal, figure de l'eucharistie) *usque mane. Si quid residuum fueril, igne comburelis.* Cf. G. Graf, *op. cil.*, p. 80 sq. Abou'l Barakât, dans la *Lampe des ténèbres*, c. XXIV, apporte les mêmes textes; cf. L. Villecourt, *Les observances liturgiques de l'Église cople*, dans le *Muséon*, 1924, t. XXXVII, p. 208. Signalons aussi l'usage d'avaler de l'eau après la communion par respect pour le Saint-Sacrement. C'est ce qu'ils appellent « l'eau de la couverture de la communion. » Autrefois, la coutume était aussi de « couvrir la communion » en mangeant des lupins. Graf, *op. cil.*, p. 85.

4. *La pénitence.* — Les coptes ont le sacrement de pénitence, mais ils en usent fort peu, et cela dure depuis longtemps. Il y eut même chez eux, aux XIIe et XIIIe siècles, une tentative sérieuse d'abolir la confession sacramentelle, et de la remplacer par la confession à Dieu seul, faite pendant l'encensement de l'église et des fidèles au début de la messe. C'est ce qu'ils appelèrent « la confession sur l'encensoir » ou « sur la fumée de l'encens ». L'abus dut commencer à s'introduire dans le courant du XIe siècle, pendant les dures persécutions que les chrétiens eurent à souffrir de la part des infidèles. Devant l'impossibilité ou le danger d'imposer aux pécheurs les prescriptions des canons pénitentiaux — on pouvait craindre que les pécheurs endurcis ne se fissent musulmans ou ne tirassent quelque vengeance des confesseurs consciencieux en les calomniant auprès des infidèles — on prit l'habitude de donner la communion aux fidèles sans exiger de confession secrète préalable, et l'on pensa qu'un aveu général de culpabilité, fait par chaque assistant au moment de l'encensement du début de la messe et suivi d'une formule d'absolution récitée ensuite par le célébrant, suffirait à remplacer le sacrement.

Dans le rite copte, en effet, après que le prêtre a préparé l'autel et fait l'oblation du pain et du vin, il descend de l'autel et récite sur lui-même et sur les assistants une formule d'absolution, analogue à celles de notre *Confiteor* et appelée *Prière de l'absolution adressée au Fils.* Si un autre prêtre est présent, c'est lui qui dit la formule sur le célébrant et les fidèles. Le célébrant met ensuite de l'encens dans l'encensoir, récite l'oraison dite de l'encens et encense l'autel, le clergé et le peuple en faisant le tour de l'église et en passant dans les rangs des fidèles. C'est à ce moment que les assistants offrent leurs dons, chantant *Kyrie eleison* en arabe et en grec, et ajoutant ensuite : *Recevez, Seigneur, cet encens qui vous est offert par votre prêtre pour nos péchés.* Revenu à l'autel, le célébrant, tourné vers l'Orient, récite cette nouvelle formule d'absolution, que Renaudot déclare n'avoir pas trouvée dans les plus anciens manuscrits du missel copte, mais qui existait déjà au XIIe siècle : *O Dieu, qui avez agréé la glorieuse confession du larron sur la croix, recevez la confession de votre peuple el pardonnez-leur lous leurs péchés à cause de votre saint nom, qui a été invoqué sur eux.*

Tel fut le succédané de la confession sacramentelle qui s'introduisit d'abord par la coutume et que plusieurs patriarches du XIIe siècle, entre autres Jean V (1146-1167) et Marc III fils de Zour'ah (1167-1189) sanctionnèrent de leur autorité. Sous le patriarcat de ce dernier, un prêtre-moine courageux, appelé Marc, fils d'al-Kanbar, osa s'élever contre l'abus. Il enseigna, par la parole et par la plume, la nécessité de la confession faite à un prêtre pour obtenir la rémission des péchés graves, commis après le baptême et pour recevoir dignement l'eucharistie. La controverse prit de l'ampleur. Beaucoup parmi le clergé et les fidèles approuvèrent Marc, vers lequel bientôt de nombreux pénitents accoururent pour se confesser et recevoir l'absolution. Mais d'autres s'élevèrent violemment contre le novateur, qu'ils accusèrent de renier les coutumes nationales, de favoriser l'hérésie des melkites et de vouloir préparer l'union avec eux. On lui imputa toutes sortes d'erreurs bizarres, que sûrement il n'avait jamais soutenues. On le dénonça enfin au patriarche Marc III, qui d'abord l'envoya au monastère de Saint-Antoine (1174), où il continua, malgré ses promesses, son activité réformatrice, puis, en 1188, au monastère de Al-Kousaïr, où il mourut (1208).

Le principal adversaire du réformateur fut le métropolite de Damiette, Michel, dont nous avons déjà signalé les deux écrits polémiques composés à l'occasion de cette controverse. Dans le *Trailé des usages de l'Église copte*, il défend la thèse suivante : 1° Une confession des péchés secrète, privée, faite à un autre, prêtre ou laïc, n'a jamais existé dans l'Église copte; 2° Cette sorte de confession n'est pas nécessaire; elle est même contraire à la volonté de Dieu. Les arguments qu'il fait valoir sont curieux : Ni le Christ, dit-il, ni saint Paul, ni aucun livre du Nouveau Testament, ni aucun écrit apostolique ne prescrivent une telle confession. Par contre, le Christ et les Apôtres défendent de s'asseoir pour juger un homme à cause de ses péchés. L'office de juge ne peut convenir qu'à celui qui est impeccable; or tous les hommes sont pécheurs. La Bible ne recommande que la confession des péchés faite à Dieu seul, le repentir et le ferme propos de ne plus pécher. Jésus-Christ nous a donné l'exemple de cette confession faite à Dieu, quand il a dit : *Confiteor libi, Pater, Domine cæli el terræ*, Matth., XI, 25, et il a défendu de donner à un autre qu'à lui le nom de maître, Matth., XXIII, 10. Quand saint Jacques dit : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, Jac., V, 16, il veut parler de l'obligation de demander pardon au prochain quand on l'a offensé, de réparer le dommage qu'on lui a causé.

Le métropolite de Damiette s'avançait beaucoup, quand il prétendait que l'Église copte avait toujours ignoré la confession sacramentelle. Les témoignages ne manquent pas qui prouvent que cette Église, avant l'introduction de l'abus dont nous avons parlé, était d'accord sur ce point avec les autres Églises. Cet abus même ne fut jamais général, et il finit bientôt par disparaître. Si des théologiens, comme Abou'l Barakât, au début du XIVe siècle, le couvrent encore de leur autorité, cf. Renaudot, *Perpétuité*, l. III, c. VIII, col. 848, déjà, au XIIIe siècle, As-Sâfi Abou'l Fadaïl, dans son nomocanon terminé en 1236, recommande la confession, comme une médecine spirituelle. A la même époque, Jacques de Vitry constate que, parmi les Coptes, les uns se confessent, les autres ne se confessent pas : *Erant ibi* (= à Saint-Jean-d'Acre) *jacobitæ* (= Coptes) *cum archiepiscopo suo qui more Judæorum parvulos circumcidebant, et nulli præter Domino peccata sua in confessione aperiebant. Alii vero ex ipsis non circumcidebantur et sacerdolibus peccata sua confitebantur. Lettre* écrite en mars 1217. Cf. Reinhold Röhricht, *Lellres de Jacques de Vitry*,

dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1894, t. XIV, p. 97-118; voir aussi l'*Historia orientalis* de Jacques de Vitry, édit. de Douai, 1597, p. 145, où il est parlé de la confession sur l'encensoir. Le contemporain d'Abou'l Barakât, Jean Ibn Sabâ, est un défenseur résolu de la confession. Il en proclame la nécessité pour se préparer à la communion. Il déclare même que personne ne peut recevoir l'absolution de ses péchés s'il n'en accuse les circonstances au confesseur, appelé *directeur* ou *maître de la pénitence*. A celui-ci il trace ses devoirs, parmi lesquels on est étonné de trouver celui de renseigner le patriarche sur les dispositions des ordinands : ce qui suppose la révélation du secret. Cf. le c. XCVI de la *Perle précieuse*, et aussi le c. LXVII. Disons enfin que le patriarche d'Antioche, Michel le Syrien, sollicité, par les partisans de Marc Ibn al-Kanbar et ceux de Michel de Damiette, de dire son avis sur la querelle qui les divisait, écrivit pour toute réponse son *Traité de la préparation à la communion*, où il inculque fortement la nécessité du confesser ses péchés au père spirituel avant de recevoir l'eucharistie. Sur cette controverse copte au XIIe siècle, voir Renaudot, *Histor. pat.*, p. 550-553; *Liturg. coll.*, t. I, p. 184-185 et 160; *Perpétuité*, col. 847-853; Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 105-107, et surtout G. Graf, *Ein Reformversuch*, etc., où l'on trouvera une traduction allemande des deux opuscules de Michel de Damiette. Voir aussi le récit de cette controverse par Abou'l Salih l'Arménien, *op. cit.*, édit. Evetts, p. 20-43. Il prend parti pour Michel de Damiette.

L'essai de réforme tenté par Marc Ibn al-Kanbar échoua sans doute, mais il ne fut pas inutile. L'intervention de Michel le Syrien donna courage à ses partisans. Si l'abandon de la confession sacramentelle resta longtemps encore presque général, s'il pénétra jusqu'en Éthiopie, où l'on en vint à pratiquer la confession sur l'encensoir jusque dans les maisons particulières, peu à peu cependant une réaction se produisit. On prit l'habitude de se confesser toutes les fois qu'on communiait. Les prêtres se confessaient aussi chaque fois qu'ils célébraient la messe. Cette ferveur a beaucoup diminué de nos jours. Le sacrement de pénitence est peu fréquenté. Cela vient sans doute pour une bonne part du manque de confesseurs éclairés qui inspirent confiance aux fidèles. On ne peut dire aujourd'hui ce qu'on a pu affirmer autrefois : que la rigueur des pénitences sacramentelles éloigne de la pratique de la confession. Les confesseurs coptes, en effet, ne tiennent plus guère compte des prescriptions sévères des anciens canons, sauf pour les cas exceptionnellement graves. Au témoignage du P. du Bernat, ils imposent habituellement comme pénitences quelques prières à ceux qui en savent, des prostrations, quelques jours de jeûne, qui sont souvent ordonnés par ailleurs. *Lettres édifiantes*, *loc. cit.*, p. 585. Ils sont fort indulgents pour absoudre récidivistes, habitudinaires et occasionnaires. Généralement cependant, surtout quand il s'agit de péchés de haine, d'inimitié, de dommage causé au prochain, ils ne donnent l'absolution qu'après l'accomplissement de la pénitence imposée; ou plutôt, ils n'admettent le pénitent à la communion qu'après l'absolution finale, qui lui est donnée, lorsqu'il revient trouver le confesseur après avoir fait sa pénitence. Dans le rituel copte, en effet, on trouve deux formules d'absolution : l'une prononcée sur le pénitent après la confession des péchés : elle commence par les mots : *Domine, Deus omnipotens, qui sanas corpora nostra ;* l'autre, qui est la même que l'*Oratio absolutionis ad Filium* du début de la messe, prononcée à la réconciliation finale. C'est cette dernière formule que les coptes catholiques ont retenue comme forme sacramentelle. Cf. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 436-438. L'absolution est donc donnée deux fois : d'abord immédiatement après la confession, puis après l'accomplissement de la pénitence. Ajoutons que les deux formules absolutoires du rituel copte sont déprécatives.

A en juger par ce que nous avons rapporté plus haut du théologien Ibn Sabâ, les confesseurs coptes ne paraissent pas avoir été toujours très scrupuleux pour garder le secret de la confession. Cependant, au début du XVIIIe siècle, les prêtres coptes déclaraient au P. du Bernat, qu'ils évitaient de donner comme pénitence des jeûnes extraordinaires pour ne pas trahir ce secret. *Lettres édifiantes*, *loc. cit.*, p. 586.

5. *L'extrême-onction.* — Les coptes appellent l'extrême-onction *Kandil*, c'est-à-dire *la lampe*, parce que l'huile qui sert de matière pour le sacrement est versée dans une lampe à sept branches, puis bénite suivant un rite long et compliqué. Ce rite de bénédiction ainsi que celui de l'administration du sacrement, tels qu'ils sont prescrits dans le rituel du patriarche Gabriel V, rappellent de si près l'office grec de l'*Euchelæon*, qu'on est invinciblement porté à croire à un emprunt de la part des coptes. Comme dans le rite byzantin, qui du reste s'est développé, assez tardivement, dans l'administration solennelle du sacrement, sept prêtres interviennent, récitent chacun leur épître, leur évangile, leur psaume, leur oraison. Chacun fait aussi au moins une onction sur le malade en prononçant une formule à peu près identique à la forme grecque. Conformément à certains anciens euchologes byzantins, tous les assistants à la cérémonie sont oints, et les prêtres eux-mêmes se font une onction, les uns sur les autres. La cérémonie a lieu régulièrement à l'église, où le malade doit se rendre. S'il ne le peut, un des sept prêtres va à sa maison pour l'oindre; et il lui recommande de s'oindre lui-même pendant sept jours. Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 506. Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les sacrements*, l. V, c. II, col. 920-922.

Comme les grecs, les coptes donnent le *Kandil* non seulement aux malades, mais aussi aux personnes bien portantes, comme une sorte de supplément au sacrement de pénitence et une préparation immédiate à la communion. Dans ce cas, le confesseur est habituellement le seul ministre. Après avoir donné l'absolution au pénitent, il commence la cérémonie par des encensements, prend une lampe, en bénit l'huile et y allume une mèche; puis avec l'assistance d'un diacre, qui lit les leçons tirées de l'Écriture, il poursuit toute la longue cérémonie telle qu'elle est décrite dans le rituel. A la fin, il fait au pénitent une onction sur le front en récitant la formule prescrite; il oint de la même manière tous les assistants. Cf. Du Bernat, *loc. cit.*, p. 587.

Il y a lieu de se demander si les coptes font une différence entre l'onction faite aux malades et aux infirmes, et celle que reçoivent les pénitents et les assistants bien portants. Ils ne paraissent pas s'être posé la question. En fait, les oraisons de la bénédiction de l'huile visent avant tout les malades, bien qu'il y soit question aussi des maladies spirituelles. Il faut considérer comme un sacramental l'onction faite à un sujet bien portant, ou toute onction que se ferait le malade lui-même avec l'huile de la lampe.

6. *L'ordre.* — Tout comme les grecs, les coptes n'ont que cinq ordres proprement dits : le lectorat, le sous-diaconat, le diaconat, le presbytérat et l'épiscopat. Ils en ajoutent deux autres : l'archidiaconat et l'higouménat, qui ne peuvent être considérés que comme des sacramentaux d'institution ecclésiastique. Aucune imposition des mains n'intervient dans l'ordination de l'archidiacre. Il y en a une, comme dans le rituel byzantin, pour l'ordination de l'higou-

mène. Il y a des oraisons spéciales pour l'ordination d'un métropolite et du patriarche, mais, de l'aveu des théologiens coptes eux-mêmes, le métropolitat et le patriarcat ne sont pas des ordres distincts de l'épiscopat. Ils paraissent attacher plus d'importance à l'higouménat, en ce sens qu'au moins depuis le XII[e] siècle ils le confèrent toujours au simple prêtre qui est élu évêque ou patriarche. Le pontifical copte renferme une oraison pour la promotion du chantre ou psalte; mais les coptes ne considèrent pas le cantorat comme un ordre distinct. Il se confond pratiquement, comme chez les grecs, avec le lectorat. La tonsure est donnée au début de l'ordination du lectorat.

Plusieurs théologiens coptes — tel Ibn Sabâ, *La perle précieuse, loc. cit.*, c. XXIX, p. 661-666 — enseignent que Notre-Seigneur a exercé les sept ordres enumérés plus haut. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 5-6. On pourrait conclure de là qu'ils croient tous ces degrés d'institution divine. D'autres indices cependant suggèrent qu'ils ne considèrent pas comme de vrais sacrements le lectorat et le sous-diaconat. Tout d'abord, quand un simple moine est élu patriarche, ils ne lui confèrent que les ordres supérieurs à partir du diaconat. De plus, leur rituel marque expressément que les lecteurs et les sous-diacres sont ordonnés sans imposition des mains. Pour ces deux ordres, la matière prochaine est l'attouchement des tempes par l'évêque, et la forme, la prière qui accompagne ce geste.

On ne saurait voir, avec Renaudot, la forme des ordres majeurs chez les coptes dans la formule déclaratoire du début de la cérémonie : *La grâce divine, qui guérit toujours ce qui est infirme*, etc. Cette formule, en effet, qui n'est que la proclamation de l'élection, n'est accompagnée d'aucune imposition des mains, et ce n'est pas l'évêque ordonnateur, mais l'archidiacre qui la prononce. La vraie matière des ordres majeurs est l'imposition des mains, la première marquée dans la cérémonie pour le diaconat et le presbytérat; celle qui accompagne *l'oraison* dite *de l'ordination* pour l'épiscopat. Cf. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 136.

Quoi qu'on ait dit et écrit autrefois et de nos jours de l'institution primitive de l'évêque d'Alexandrie, il est sûr que les coptes reconnaissent à l'évêque seul le pouvoir de conférer les ordres majeurs. Plus d'une fois, au cours de l'histoire, ils ont déclaré invalides les ordinations d'évêques faites par de simples prêtres. Cf. Renaudot, *Perpétuité*, col. 964.

Théologiens et canonistes déterminent les fonctions spéciales de chaque degré de la hiérarchie. Nous n'avons pas à nous y arrêter ici.

7. *Le mariage.* — Le caractère sacramentel du mariage est reconnu par les coptes d'une manière tout à fait explicite. Ils considèrent comme invalide et nulle toute union qui n'a pas été bénie par l'Église suivant les prescriptions du rituel. Le canoniste Assafî Ibn al-'Assal écrit : « On ne peut célébrer le mariage, et il n'est valide que par la présence du prêtre, la prière qu'il prononce sur les contractants et l'oblation de la sainte eucharistie, qui se fait pour eux en même temps qu'ils sont couronnés... Si ces conditions ne sont pas réalisées, cette union n'est pas considérée comme un mariage, car c'est l'oraison qui rend licite aux hommes l'usage des femmes, et aux femmes celui des hommes. » Un autre canoniste, Farag-Allah al-Ahmini, fait appel au premier canon d'Épiphane de Constantinople pour soumettre à la pénitence imposée aux fornicateurs, ceux qui se sont mariés clandestinement sans les cérémonies de l'Église. Abou'l Barakât déclare que le mariage doit être annoncé et publié, et qu'il est nul s'il n'est pas célébré en présence du prêtre, qui prononce des prières sur les mariés et leur donne la communion.

On peut se demander si les coptes font consister le mariage comme sacrement dans le rite religieux, ou s'ils ne voient en celui-ci qu'une formalité d'institution ecclésiastique dont l'absence constitue un empêchement dirimant. Ils ne paraissent pas s'être posé cette question spéculative. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, pour eux, l'absence de la bénédiction sacerdotale rend le mariage invalide, et l'assimile à la fornication. La clandestinité, entendue dans le sens indiqué, est donc pour eux au moins un empêchement dirimant.

Le rituel copte du mariage est assez compliqué et ressemble fort au rituel byzantin. Le consentement mutuel des contractants s'y exprime de diverses manières, et même en termes exprès. Cf. Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 364-385. Du Bernat, *loc. cit.*, p. 588.

Dans les nombreux canons des collections coptes, il n'en manque pas qui proclament l'indissolubilité du mariage (cf. en particulier le canon 15 de Timothée d'Alexandrie); mais, dans la pratique, les causes de divorce reconnues par l'Église sont assez nombreuses. Les principales ont été énumérées à l'article MARIAGE, t. IX, col. 2333-2334. Du Bernat, *loc. cit.*, dit que de son temps les divorces n'étaient pas fréquents.

Pour les secondes et les troisièmes noces, les coptes ont la même discipline que les Byzantins : point de bénédiction solennelle; on contracte pourtant devant le prêtre, qui récite quelques prières. A ceux qui convolent en troisièmes noces, on impose une pénitence. Les quatrièmes noces sont absolument interdites et considérées comme une fornication.

8° *Doctrine sur les fins dernières.* — Sur plusieurs points, la doctrine des fins dernières dans l'Église copte est restée dans l'état d'indétermination où elle se trouvait en Orient au V[e] siècle. Mis à part les dogmes du jugement dernier, de la résurrection générale et de l'éternité du châtiment et de la récompense qui suivra, mise à part aussi la pratique de la prière pour les fidèles défunts au saint sacrifice de la messe, on se trouve en présence d'affirmations obscures ou contradictoires, mêlées parfois d'imaginations grotesques ou puériles sur le sort des âmes, après la mort et avant le jugement dernier.

La théorie des douanes d'outre-tombe ou *télonies*, qu'on trouve longuement développée dans un sermon attribué à saint Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1073 sq., est très en faveur chez les Coptes. D'après cette théorie, l'âme ne parvient au tribunal du Christ que le quarantième jour après sa séparation d'avec le corps; dans l'intervalle, elle a à traverser diverses stations ou douanes aériennes, auxquelles sont préposés des démons, et à rendre compte des péchés commis contre telle ou telle vertu. Certains disent que ces *télonies* sont au nombre de quarante. L'affirmation que l'âme est jugée par Jésus-Christ, le quarantième jour après la mort, est expressément formulée dans la *Lettre de Pierre à Clément*, dite aussi *Canons de Clément*, § 17, Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 169. Ce jour-là, la sentence est prononcée, et l'âme reçoit peine ou récompense suivant son mérite. Le document ne dit pas si cette sentence est définitive pour toutes les âmes, mais il suppose implicitement que certaines âmes, au moins, peuvent bénéficier des prières de l'Église et des bonnes œuvres des vivants; car il prescrit une commémoraison du défunt les 3[e], 9[e], 12[e], 30[e] et 40[e] jours, et au jour anniversaire. Vansleb, *op. cit.*, p. 110-112, donne de ces diverses commémoraisons des explications qui paraissent être des croyances populaires, plutôt que des enseignements de théologiens. Ces explications, en effet, non seulement se contredisent entre elles, mais contredisent aussi la pratique de prier continuellement pour les

morts. C'est ainsi que la commémoraison du jour anniversaire serait faite « parce que c'est ce jour-là que Notre-Seigneur revêt l'âme d'une robe de gloire, et que c'est le premier jour de sa pleine béatitude. » On devrait conclure de là que le purgatoire des Coptes ne dure pas plus d'un an. Mais on dit par ailleurs qu'on célèbre une commémoraison du défunt le sixième mois pour renouveler sur l'âme la miséricorde de Dieu : *si elle est déjà entrée au jour du repos*, alors le sacrifice de la messe augmente sa béatitude; si elle est dans les peines, elle les diminue. La *Lettre de Pierre à Clément*, dans son 26[e] paragraphe, Riedel, *ibid.*, p. 170, enseigne une doctrine plus sûre en recommandant de se souvenir des morts en tout temps, à la célébration des saints mystères, « car cela leur est utile et les rapproche de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Cf. aussi le 85[e] canon de saint Athanase.

De fait, dans l'Église copte, comme dans les autres Églises orientales, on prie pour les morts durant les offices liturgiques et spécialement à la messe, où leur souvenir vient deux fois. Au memento qui suit la consécration dans la messe de saint Basile, le prêtre prie pour eux en ces termes : *Memento etiam, Domine, omnium qui dormierunt et quieverunt in sacerdotio et omni ordine laicorum. Dignare, Domine, animas eorum omnium quiete donare in sinu sanctorum Abraham, Isaac et Jacob; indue eas in locum viridem super aquas refrigerii, in paradisum voluptatis, in locum unde fugiunt dolor cordis, tristitia et suspiria, in lumine sanctorum tuorum.*

Si l'on fait attention que l'Église ne prie pas publiquement pour les âmes des apostats et des pécheurs impénitents, ni pour les saints qui sont auprès de Dieu, il ressort implicitement que ses suffrages sont en faveur de cette catégorie d'âmes que nous appelons les âmes du purgatoire. Le mot *purgatoire*, les Coptes comme les autres Orientaux l'ignorent; mais ils n'ignorent pas la chose. Il n'est donc pas exact de dire, comme l'ont affirmé beaucoup d'auteurs, et Vansleb tout le premier, que ces chrétiens ne croient pas au purgatoire. Voici du reste ce qu'on lit dans le catéchisme du kommos Philothée signalé plus haut, *Tanwîr al-moubtadiin fi ta'lim ad-dîn*, édit. de 1912, p. 67 : *Question :* « Les âmes des défunts reçoivent-elles quelque profit des prières et des bonnes œuvres qui sont faites pour elles? — *Réponse :* Certainement; les prières de l'Église, l'oblation du saint sacrifice et les œuvres de miséricorde sont utiles aux âmes de ceux qui sont morts souillés de quelques défauts et de fautes commises par fragilité, mais non aux âmes de ceux qui ont vécu dans le vice et l'endurcissement du cœur, et sont morts sans avoir demandé pardon et fait pénitence. Cette vérité, toute l'Église du Christ, depuis les premiers siècles, l'a toujours crue, et l'Église d'Israël elle-même l'accepte dans le livre des Machabées, où l'on raconte que Judas Machabée offrit un sacrifice pour les soldats défunts. »

Les justes et les pécheurs reçoivent-ils aussitôt après la mort la rétribution qu'ils méritent, ou bien la pleine rémunération se fera-t-elle seulement au jugement dernier? Les Coptes, pas plus que les autres Orientaux, n'ont sur ce point de doctrine ferme. Ce qui est sûr, c'est que les textes liturgiques sont tout à fait favorables à la rétribution immédiate au moins pour les justes. Ils proclament que les âmes saintes ont reçu l'héritage de la vie éternelle et la couronne céleste; que le Seigneur leur a donné les biens que l'œil de l'homme n'a pas vus; qu'elles voient Jésus-Christ assis sur son trône, et habitent avec Dieu dans le royaume des cieux. Voir *Synodus alexandrina Coptorum habita Cairi anno 1898*, Rome, 1899, p. 46-47. Mais on trouve aussi des partisans du délai de la béatitude.

Commentant l'article du Symbole : *Qui judicaturus est vivos et mortuos*, Sévère d'Asehmounaïn écrit : « Il y en a qui prétendent que certains hommes vivront perpétuellement sans passer par la mort : tels sont Élie et Hénoch. Mais, s'ils vivent encore, ils devront nécessairement mourir; et quand viendra le juge, tout ce qui sera vivant mourra de mort naturelle, puis tous revivront. *Histoire des conciles, loc. cit.*, p. 578. Ibn Sabâ, dans la *Perle précieuse, loc. cit.*, p. 720, paraît, au contraire, affirmer que ceux qui seront en vie au moment du second avènement ne passeront pas par la mort.

V. Discipline et coutumes particulières. — 1° *Sources du droit canonique copte.* — Nous les avons énumérées plus haut, en parlant de la tradition patristique. Il ne nous reste plus qu'à compléter cette liste pour les sources postérieures au concile de Chalcédoine : 1. *Les canons d'Épiphane de Constantinople* (520-535), dont le nombre, non le contenu, varie suivant les auteurs. Abou'l Barakât en connaît 35, c'est-à-dire qu'il divise la pièce en 35 paragraphes. Riedel, p. 288-294, avec traduction allemande. Les collections canoniques portent habituellement ce titre : *Canons que le patriarche de Constantinople, Épiphane, composa pour l'empereur orthodoxe Justinien.* Certains manuscrits portent *Athanase* au lieu d'Épiphane. 2. *Les canons de Sévère d'Antioche* (512-518) et *de Cyriaque, patriarche jacobite d'Antioche* (793-813). Du premier, le canoniste Farag Allâh d'Ihmin donne dans son Nomocanon *les conseils adressés aux prêtres ;* les canons du second sont signalés plus d'une fois par Michel de Damiette, mais on ne les possède qu'en syriaque. Cf. Rubens Duval, *Littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 384. 3. *Les canons temporaires*, ainsi appelés parce que ce ne sont pas des dispositions permanentes comme les autres ordonnances ecclésiastiques, et qu'ils regardent seulement certaines circonstances. Le prêtre Macaire en compte 32. Riedel, p. 295. 4. *Les canons des empereurs*, recueil de lois portées par les empereurs byzantins ayant trait aux questions mixtes : héritages, droit matrimonial, etc., que les chrétiens de langue arabe ont mis sous le patronage du concile de Nicée. Ce sont des extraits des nomocanons grecs, des digestes, des codes de Théodose et de Justinien, des novelles et des basiliques disposés de façon à constituer un code complet du contentieux entre chrétiens. Les collections syriaques monophysites connaissent aussi ces canons. On les a rapportés au concile de Nicée, parce qu'on y trouve quelques ordonnances de Constantin publiées à l'époque du concile de Nicée. Ils sont différemment divisés suivant les collections et les manuscrits. La division la plus courante comprend quatre livres : I[er] livre : *Les 40 titres*, traduction libre des 40 τίτλοι du Πρόχειρος νόμος de Basile le Macédonien (édit. C. E. Zachariae, Heidelberg, 1837); II[e] livre : *130 canons*, traduction arabe du code syrien-byzantin du v[e] siècle, publié et traduit par Édouard Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch*, t. I, p. 67-94; t. II, p. 75-114, 160, 161, 177-180; III[e] livre, *26 canons*, une source provinciale apparentée au susdit code syrien-byzantin; IV[e] livre, *26 canons*, identiques aux *sanctiones et decreta alia sanctorum Patrum 318 ex quatuor regum ad Constantinum libris decerpta*, publiés par Hardouin, t. I, col. 505-522; mais la numérotation des extraits est différente. 5. *Les préceptes de l'Ancien Testament* divisés en 52 paragraphes, recueil des lois de l'Ancien Testament valables pour les chrétiens. Cf. Riedel, p. 52-53, 130. On trouve des recueils grecs du même genre, mais pas aussi riches. Le fait que l'Église copte a adopté, dans sa législation officielle, un si grand nombre de prescriptions mosaïques, explique pourquoi les voyageurs ont de tout temps observé

tant d'usages judaïques parmi les chrétiens d'Égypte et d'Abyssinie. Abou'l Barakât divise ce recueil en deux parties, tandis que Ibn al'Assal donne le nom de *IVe livre des canons des empereurs* à ses 35 derniers paragraphes, et que le prêtre Macaire intitule le tout *Décisions des apôtres*. Riedel, p. 298-299. 6. *Les 31 ordonnances du patriarche Christodule* (1047-1077) données par Renaudot, *Hist. pat. Alex.*, p. 421-424. 7° *Les 34 canons du patriarche Cyrille II* (1078-1092), approuvés par un synode de 52 évêques tenu au Caire l'an 802 de l'ère des martyrs (= 1086). Cf. Renaudot, *ibid.*, p. 457-458. 8. *Le canon de Macaire II* (1101-1127) sur les serviteurs de l'église. 9. *Les constitutions du patriarche Gabriel Ibn Tarik* (1131-1145) comprenant : *a*) un canon sur les serviteurs de l'église; *b*) les 10 canons sur les prêtres et les églises d'Alexandrie; *c*) 30 autres canons résumés par Renaudot, *op. cit.*, p. 511-513 et renouvelant des prescriptions déjà contenues dans le droit; *d*) un recueil canonique en 74 chapitres, auquel est joint un extrait des canons impériaux en 11 paragraphes; *e*) des prescriptions sur le droit d'héritage tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament. 10 *Les 10 canons de Michel de Damiette*. 11. *Les ordonnances de Cyrille III Ibn Laqtaq* (1235-1243) comprenant : *a*) Une relation du débat qui eut lieu entre les notables et le patriarche à propos de la simonie (28 juin 1240); cf. Renaudot, *ibid.*, p. 578-579; *b*) 12 canons datés du 3 septembre 1238 contenant un contrat entre Cyrille et ses évêques; *c*) 19 ordonnances en cinq chapitres sur le baptême, le mariage, les testaments, les héritages, le sacerdoce, datées du 17 septembre 1238 et confirmées par le patriarche Jean VII (1264-1293); cf. Renaudot, *ibid.*, p. 585; *d*) un contrat passé entre Cyrille et 14 évêques dans la citadelle du Caire en présence du vizir Mou'in al-Din, le 29 août 1240; *e*) une ordonnance sur les fondations et les présents, du 27 mars 1240; *f*) une ordonnance ecclésiastique sur les fêtes de l'Église copte, du 19 avril 1240; *g*) un rapport sur les 10 questions de Christodule de Damiette; *h*) un livre contenant un exposé de la vraie foi, des commandements et des défenses. De ces ordonnances de Cyrille III, G. Graf a publié une traduction allemande d'après le *cod. Vatic. arab. 117*, dans le *Iahrbuch für Liturgienwissenschaft*, t. IV, Munster-en-W., Aschendorff, 1924, in-4°, de 421 p.

L'Église copte, on le voit, n'a rien à envier aux autres Églises pour ce qui regarde l'abondance des sources canoniques. Si beaucoup de celles-ci lui sont communes avec d'autres Églises orientales, il y en a un bon nombre qui lui sont propres. Plusieurs sont encore mal connues et inédites. Bien des traditions, usages et coutumes, qui ont étonné les missionnaires et voyageurs anciens et modernes, trouvent leur origine et leur explication dans les prescriptions canoniques. Inutile de faire remarquer que, dans cette énorme masse de documents, il y a beaucoup de répétitions. Parlant de la partie pseudo-apostolique, Vansleb, *op. cit.*, p. 260, écrit avec raison : « Tous ces canons, si on en voulait ôter les redites et les ranger en meilleur ordre, se réduiraient à un très petit nombre. Les ordonnances qu'ils contiennent, excepté quelque petite badinerie qui y est mêlée, sont en elles-mêmes très bonnes, et étaient très nécessaires pour le gouvernement de l'Église en ce temps-là. »

2° *Coutumes particulières.* — Impossible d'étudier ici en détail tous les usages et coutumes spéciales de l'Église copte. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler quelques particularités en parlant des sacrements, par exemple, l'habitude de retarder le baptême jusqu'au 40e jour pour les garçons, jusqu'au 80e pour les filles; la coutume de cuire chaque jour le pain d'autel, et de ne pas garder la sainte réserve même pour les malades; l'abus longtemps en vigueur de remplacer la confession sacramentelle par la « confession sur la fumée de l'encens »; la pratique de boire de l'eau après la communion par respect pour le Saint-Sacrement. Ajoutons ces autres singularités :

1. *La pratique de la circoncision pour les deux sexes.* — Au témoignage d'Hérodote, de Strabon, de Philon et d'autres, les anciens Égyptiens avaient cet usage. Il ne semble pas avoir disparu, du moins complètement à l'époque chrétienne. Il dut se maintenir comme une pratique indifférente, une mesure d'hygiène à laquelle les chrétiens ne donnèrent jamais aucun caractère religieux. C'est toujours de cette manière que les coptes l'ont considéré et le considèrent encore. La circoncision n'est pas obligatoire, mais elle est à peu près générale. Elle n'est entourée d'aucun rite religieux. Il y a eu, au Moyen Age, discussion pour savoir non si elle était permise — on n'en a jamais douté — mais s'il convenait de la recevoir avant ou après le baptême. Les patriarches coptes finirent par établir comme une loi canonique que la circoncision n'était plus permise après le baptême. Cyrille II (1078-1092) fut le premier à porter cette défense, que renouvelèrent Macaire II (1102-1128) et Gabriel Ibn Tarik (1131-1145). On s'y tient dans la pratique. Au XIIe siècle, le réformateur Marc Ibn al-Kanbar attaqua la circoncision comme une coutume juive et païenne, déclarant que ceux qui la pratiquent affichent la prétention de réformer l'œuvre du créateur. Michel de Damiette la défendit comme une coutume nationale encore que non obligatoire. Jacques de Vitry constatait de son temps que les optes cpratiquaient généralement la circoncision : *parvulos suos in utroque sexu more Saracenorum magna ex parte circumcidentes*. *Historia orientalis, op. cit.*, p. 144. Quant à Vansleb, *op. cit.*, p. 79, il donne les détails suivants : « Ils circoncisent encore leurs filles en retranchant une certaine superfluité nommée en arabe *ar-rour*, laquelle je n'explique pas en français pour ne pas offenser la modestie; et ils estiment que cette superfluité est un vice de nature, et qu'elle nuit à la conception et à l'enfantement. Mais et l'une et l'autre de ces cérémonies se fait par une femme turque, dans un bain public ou dans une maison particulière, sans y observer aucune cérémonie religieuse. »

2. *Particularités se rapportant au baptême.* — En dehors du délai considérable dont nous avons déjà parlé (délai qu'on n'abrège qu'en cas d'extrême nécessité) et de la pratique de ne jamais baptiser hors de l'église, les Coptes ont encore l'habitude de ne pas administrer le baptême pendant le carême ni dans le temps de Pâques. L'enfant ne doit pas être allaité avant la fin de la messe qui suit le baptême, à cause de la communion qu'il reçoit. L'eau baptismale doit être toujours fraîchement tirée et bénite au moment de la cérémonie. Voilà pourquoi, parmi les innovations reprochées aux Francs par Pierre de Malîg, se trouvait celle de faire servir la même eau à plusieurs baptêmes. Le rôle de parrain et de marraine est tout à fait pris au sérieux, et le théologien Abou Sabâ a écrit là-dessus un beau chapitre dans sa *Perle précieuse*, c. XXXI, *édit. cit.*, p. 672-676. Quand l'enfant a atteint l'âge de quatorze ans, les parrains ont coutume de l'amener devant le sanctuaire ou Heikel, de lui rappeler les promesses faites en son nom et, en le livrant désormais à lui-même, de l'exhorter à vivre en bon chrétien. Ils lui donnent ensuite leur bénédiction. Le nom n'est pas imposé à l'enfant au moment du baptême, mais le septième jour après sa naissance. La sage-femme est considérée comme impure pendant vingt jours, si c'est un garçon qui est né; pendant quarante jours, s'il s'agit d'une fille.

Dans l'intervalle, elle ne peut être admise à la communion. Cf. Vansleb, *op. cit.*, p. 81-83, 207.

3. *Usages relatifs à l'eucharistie.* — Pendant longtemps l'Église copte se glorifia de pratiquer la communion fréquente. Quiconque assistait à la messe communiait. Michel de Damiette, au XII[e] siècle, comptait cette pratique parmi celles qui distinguaient les Coptes des autres Églises orthodoxes ou hérétiques. D'après Pierre de Malîg, les melkites leur reprochaient de manquer par là de respect au Saint-Sacrement, et ils n'avaient pas tout à fait tort, puisqu'à cette époque, l'abandon de la confession sacramentelle était devenu général. De là l'essai de réforme de Marc Ibn al-Kanbar appuyé par Michel le Syrien. L'évêque de Damiette pouvait alléguer en faveur de sa thèse plusieurs anciens canons : 8[e] et 9[e] des apôtres, 2[e] d'Antioche (341), 28[e] d'Hippolyte, 97[e] de saint Basile; mais il oubliait la préparation nécessaire. De nos jours, cela a bien changé. Aux messes ordinaires, il n'y a guère à s'approcher des saints mystères que des enfants. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, t. II, p. 291, Oxford, 1884. Ce n'est qu'en carême, et à quelques grandes fêtes que les communiants sont plus nombreux.

Celui qui communie doit être à jeun depuis la veille, éviter pendant la journée tout contact avec les infidèles, Juifs ou musulmans, ne pas cracher par terre, ne pas fumer, ne faire aucune prostration ou métanie ce jour-là pour marquer que le jour de la communion est un jour de triomphe et d'allégresse, et non d'humiliation et de tristesse.

Le *corban* ou pain d'autel est divisé en douze petits carrés, plus un carré plus grand au milieu. Chacun d'eux est marqué d'une croix. Les douze croix et carrés représentent les douze apôtres; la croix et le carré du milieu représentent Notre-Seigneur. C'est l'*Izbodicon* (= τὸ δεσποτικόν). Sur les bords du *corban* sont gravées ordinairement en lettres coptes ces paroles : ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος.

4. *Sur les clercs.* — Les prêtres ne peuvent se marier après l'ordination ni convoler en secondes noces : deux choses que l'on permet aux simples diacres. Ceux-ci sont parfois ordonnés fort jeunes : abus que les melkites, d'après Pierre de Malîg, reprochaient aux coptes. L'excuse de ces derniers se trouve sans doute dans le fait qu'ils ne célèbrent jamais la messe sans diacre : d'où la nécessité de pourvoir avant tout aux besoins du culte. D'après le droit, il ne doit pas y avoir régulièrement plus de sept diacres pour une même église.

Une prescription de l'ancien droit ecclésiastique, à laquelle les coptes sont restés plus fidèles que les autres Églises, est la défense de transférer les évêques d'un siège à un autre. Rares ont été les exceptions à cette règle. Cela vient sans doute de ce que, dans l'Église copte, il n'y a pas eu de métropolitain proprement dit, les évêques étant tous égaux entre eux au point de vue de la juridiction et la préséance étant déterminée par la date de l'ordination. Seuls les évêques du Nord, c'est-à-dire de la Basse-Égypte, ont eu le pas sur les évêques du Sud d'après un accord intervenu le 28 juin 1240, entre le patriarche Cyrille Ibn Laqlaq et dix évêques. Le texte de cet accord a été publié récemment par G. Graf, *Die Rangordnung der Bischöfe Aegyptens nach einem protokollarischen Bericht des Patriarchen Kyrillos Ibn Laklak*, dans l'*Oriens christianus*, III[e] série, t. II (1927), p. 299-337. La préséance du Nord sur le Sud est basée, d'après ces documents, sur les raisons suivantes : *a*) la tradition manifestée par le fait que c'est toujours un évêque du Nord qui a ordonné le patriarche, et que dans les actes synodaux les évêques de la Basse-Égypte signent avant ceux de la Haute-Égypte; *b*) Notre-Seigneur, lors de sa venue en Égypte séjourna d'abord dans le Nord, et se rendit ensuite dans le Sud; *c*) C'est à Alexandrie que saint Marc a prêché d'abord l'Évangile; *d*) C'est dans le Nord que se trouve le désert de Scété et le monastère de Saint-Macaire, où le *myron* est consacré et où le patriarche est proclamé avant son intronisation au Caire. Cette dernière raison n'aurait plus de valeur de nos jours.

5. *Sur le mariage.* — Nous n'avons pas à signaler ici les divers empêchements de mariage reconnus par le droit de l'Église copte. Vansleb, *op. cit.*, p. 100-105, en donne un court résumé. Un point distinctif de cette législation est qu'elle permet le mariage entre cousins germains. Le droit canon nestorien fait de même. Pour justifier cette pratique, les canonistes coptes disent qu'elle n'est interdite ni par les canons des apôtres, ni par ceux de Nicée, ni par la plupart des canons impériaux. Ils apportent l'exemple de saint Démétrius, le 12[e] patriarche, qui était marié avec sa cousine germaine, avec laquelle, du reste, il vécut comme un frère.

Ajoutons qu'autrefois le *calice de soupçon* était chez eux un usage reconnu par l'Église. Vansleb, *op. cit.*, décrit la curieuse cérémonie.

6. *Les jeûnes.* — Les canonistes coptes distinguent deux sortes de jeûnes : *a*) *les jeûnes communs à tous les chrétiens* (c'est-à-dire qui devraient être communs, d'après eux, à tous les chrétiens) ; *b*) *les jeûnes particuliers à l'Église copte.*

Les jeûnes communs à tous les chrétiens sont au nombre de trois : le carême, le jeûne de la semaine du crucifiement (= la Semaine sainte), le jeûne du mercredi et du vendredi de chaque semaine. Primitivement le carême commençait le lendemain de l'Épiphanie et durait quarante jours de suite. Le jeûne de la Semaine sainte se trouvait alors séparé du carême proprement dit. On a ensuite uni les deux jeûnes de manière à ce que le carême finisse au dimanche des Rameaux. Comme le jeûne est rompu le samedi et le dimanche de chaque semaine, le carême commence le lundi de la huitième semaine avant le dimanche des Rameaux. Durant ce temps, on ne doit manger aucune viande d'animal à sang, ne boire ni vin ni liqueur, vivre dans la continence. Baptêmes, obsèques à l'intérieur de l'église, ordinations, banquets sont interdits. On jeûne jusqu'à none, d'après Abou'l Barakât; *tant que le soleil monte*, d'après Ibn Sabâ, *op. cit.*, p. 680. Le jeûne de la Semaine sainte commence le dimanche des Rameaux et se termine avec la messe de Pâques. Il est le plus rigoureux de tous soit pour la qualité des aliments (pain et sel seulement, d'après le 22[e] canon d'Hippolyte), soit pour l'heure de l'unique repas (= quand les étoiles paraissent). Le jeûne du mercredi et du vendredi, analogue à celui du carême, dure toute l'année, excepté de Pâques à la Pentecôte et aux fêtes de Noël et de l'Épiphanie, quand elles tombent en ces deux jours.

Les jeûnes particuliers à l'Église copte sont : *a*) *Le jeûne d'Héraclius*, qui dure une semaine, celle qui précède le carême. Son institution se rattache, d'après les Coptes, à la campagne d'Héraclius contre le Perses et au serment qu'il avait fait aux Juifs de Jérusalem de ne pas les faire massacrer. Les habitants de Jérusalem lui demandèrent de violer ce serment en lui disant : « Pour le serment, nous et les chrétiens de tous les climats nous jeûnerons pour toi une semaine chaque année jusqu'à la fin des temps. » Abou'l Barakât, *La lampe des ténèbres*, c. XVIII, cité par Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, dans le *Muséon*, 1925, t. XXXVIII, p. 262. Depuis le XIV[e] siècle au moins, ce jeûne a été incorporé au grand carême, dont il constitue la

première semaine. Il n'en reste donc pratiquement rien de plus que le nom. *b*) *Le jeûne des deux veilles de Noël et de l'Épiphanie*, qui dure jusqu'au coucher du soleil. *c*) *Le jeûne des apôtres*, qui se termine à la fête des apôtres Pierre et Paul. Il vient après la Pentecôte et dure plus ou moins longtemps suivant la date de la fête de Pâques, ou, comme disent les canonistes coptes, suivant la longueur de l'intervalle entre Noël et le carême. Les jours de ce jeûne, en effet, additionnés à ceux de l'intervalle en question, doivent faire 81 jours. Ce jeûne dure jusqu'à none. Le poisson est permis. *d*) *Le jeûne de Ninive*, qui dure trois jours, institué pour imiter les Ninivites. Il commence le lundi de la deuxième semaine avant le jeûne d'Héraclius et se prolonge jusqu'à none. *e*) *Le jeûne de l'Assomption de la sainte Vierge*, qui dure la quinzaine avant cette fête. Le poisson est permis. *f*) Enfin le *jeûne de Noël*, pendant la quarantaine qui précède cette fête. Institué par Christodule, 66e patriarche, pour imiter la sainte Vierge qui, disent les coptes, « jeûna à partir du septième mois et demi de sa grossesse jusqu'à son enfantement, à cause de la crainte qu'elle avait de saint Joseph ». Vansleb, p. 77. On voit par cette énumération ce que ces jeûnes ont de vraiment particulier à l'Église copte et ce qui lui est commun avec d'autres Églises. Ces rudes abstinences sont encore, paraît-il, assez observées par le peuple.

7. *Manière de faire le signe de la croix.* — Les coptes font le signe la de croix avec un seul doigt en commençant de gauche à droite. Ils justifient leur pratique par plusieurs raisons : *a*) Dieu ordonna de faire l'aspersion du sang des victimes avec un seul doigt; *b*) Notre-Seigneur dit dans l'Évangile: *Si in* DIGITO DEI *ejicio dæmonia*, il ne dit pas : *les doigts ; c*) l'unique doigt indique et l'unité d'essence de la Trinité et la φύσις unique résultant de l'union hypostatique; *d*) saint Marc enseigna cet usage à ses disciples. Si on commence de gauche à droite, c'est pour marquer que par le baptême nous sommes passés du groupe de gauche au groupe de droite. Ainsi parle Abou'l Barakât dans la *Lampe des ténèbres*, c. XXIV.

8. *Quelques autres usages.*— Dans son *Traité des usages particuliers aux coptes*, Michel de Damiette prend la défense, comme d'une sorte de patrimoine national, des coutumes suivantes, qui durent encore : *a*) Porter les cheveux courts, contrairement aux melkites et aux Arméniens; *b*) Se tenir debout à l'église appuyé sur une sorte de bâton en forme de T; on ne se met à genoux que le jour de la Pentecôte; *c*) Quitter ses chaussures en entrant à l'église. Les canonistes coptes attachent une grande importance à ces trois pratiques et trouvent toute sorte de raisons ingénieuses pour les légitimer. La principale de toutes est que saint Marc l'a ordonné ainsi. « Nous faisons usage des bâtons, dit Abou'l Barakât, et pour imiter les patriarches bénis qui s'en servaient, et à cause de la parole de Notre-Seigneur (à lui la gloire) : *Celui qui ne porte pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi.* Et Dieu avait ordonné aux enfants d'Israël d'avoir leurs bâtons à la main au moment de manger la Pâque. Par ailleurs, c'est un instrument de repos au cours des chants et des longues psalmodies, surtout pour le vieillard affaibli et celui qui est faible et fatigué, et celui qui ne peut se dresser. Mais ce n'est pas là une prescription de rigueur. Il est certain que celui qui fait effort pour se dresser pendant les prières a une plus grande récompense et plus de piété. » *La lampe des ténèbres*, c. XXIV. A l'appui de la pratique du déchaussement dans les églises, le même auteur entre en des considérations invraisemblables. Non seulement il invoque l'ordre de Dieu à Moïse, au mont Horeb : *Ote tes chaussures, car le lieu où tu te tiens est saint*, et la recommandation de Notre-Seigneur à ses disciples de ne pas prendre de souliers, mais il ajoute qu'au Cénacle, Notre-Seigneur et ses apôtres étaient déchaussés; que les chaussures étant faites pour préserver les pieds des ordures du chemin, elles ne sont pas nécessaires à l'église qui, par sa consécration, est exempte de toute impureté : « Il y a, au contraire, avantage à les ôter pour que notre épiderme profite de la pureté de la poussière de l'église. » Si les théologiens coptes ne réussissent guère dans les spéculations philosophiques et théologiques, ils excellent en l'art de trouver les raisons de convenance et le symbolisme des moindres pratiques disciplinaires et liturgiques.

VI. VIE LITURGIQUE ET RITUEL. — Tout en faisant des emprunts à la liturgie de l'Église melkite, sa voisine d'Alexandrie, la liturgie de l'Église copte est généralement restée conforme aux rites anciens, et elle garde de ce fait sa physionomie particulière. Nous allons parler brièvement des livres liturgiques, de la prière commune et de l'office divin, de la messe, de l'ère et du calendrier, des fêtes et du rituel.

1° *Les livres liturgiques.* — D'après Abou'l Barakât, les livres liturgiques de l'Église copte sont les suivants : 1. *Le livre de la Pâque égyptienne* (*Kitab il Pasca*), attribué au patriarche Gabriel Ibn Tarik (1131-1145), qui contient l'office de la Semaine sainte. 2. *L'Antiphonaire* ou *Defnari*, également attribué à Gabriel Ibn Tarik, qui comprend les louanges des fêtes et les hymnes des saints et des martyrs. 3. *Le Synaxaire* ou *Martyrologe*, attribué à Pierre El-Gamîl, évêque de Malîg (XII-XIIIe siècle) et revu au XVe siècle par Michel, évêque de Malîg : c'est un abrégé des vies des saints et des histoires des martyrs, disposé selon l'ordre des fêtes du calendrier pour la lecture quotidienne. 4. *Le Pontifical*, appelé par Abou'l Barakât, *Les livres des offices sacerdotaux*, qui contient toute la série des consécrations, tout le rituel sacramentaire et l'office des funérailles. Il correspond donc à la fois au pontifical et au rituel des Latins. 5. *L'Euchologe* (*Hulaki*), qui est le livre des messes ou Missel; 6. *La Psatmodie*, qui embrasse les *odes*, les *théotokies* et la *doxologie*. Les *théotokies* sont, comme leur nom l'indique, un recueil d'hymnes en l'honneur de la sainte Vierge. Ces hymnes sont encadrées dans d'autres prières, de telle manière qu'elles constituent un véritable office de la sainte Vierge, office septénaire, variant quant à la partie principale, qui est la *théotokie*, pour chaque jour de la semaine. La théotokie elle-même est divisée en quatre parties : la psallie, l'hymne proprement dite, la conclusion, la glose. « L'hymne proprement dite consiste en une série de comparaisons, tirées parfois de la nature, mais le plus souvent de l'Ancien Testament. On y rappelle les symboles, les emblèmes, les prophéties ayant quelque rapport avec la sainte Vierge. On y exalte ses grandeurs incomparables, ses privilèges et spécialement ceux de sa virginité immaculée et de sa maternité divine. On y énumère ses titres glorieux et les bienfaits sans nombre qu'elle ne cesse de répandre sur les hommes. » A. Mallon, *Les théotokies ou office de la sainte Vierge dans le rite copte*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, t. IX, p. 17-31. La théotokie est en général assez longue. Celle du dimanche ne compte pas moins de 157 strophes de 4 vers. Cet office marial fut d'abord composé pour le mois de Khiak ou de décembre, le mois de Marie des Coptes, comme préparation à la fête de Noël. L'office des théotokies est de nos jours fort négligé. On ne le récite plus guère que chaque samedi du mois de Khiak, mais alors dans son entier, c'est-à-dire avec ses sept parties, un volume de plus de 400 pages. Il y faut toute la nuit. En certains endroits, on ne le chante qu'une fois l'an, à la nuit de Noël, comme préparation à la messe solennelle.

Ce qu'on appelle la *doxologie* comprend les hymnes en l'honneur des saints. Les *odes* sont quatre cantiques de l'Ancien Testament : (cantique de Moïse, Ex., xv; Ps., cxxxv; cantique des trois enfants; psaumes cxlviii, cxlix, cl), qui se greffent, à certains jours de la semaine, sur l'office des *théotokies*. 7. *L'Egbiyah* ou *Egbieh*, le bréviaire copte, qui renferme les psaumes cantiques et autres prières des sept heures de l'office divin. L'Egbiyah des moines est plus long que celui des prêtres séculiers. 8. *Le Lectionnaire* ou *Kataméros* (= Κατα μέρος, arabe *Kotmarus*), qui contient les leçons tirées de l'Apôtre (= les épîtres de saint Paul), du *Catholicon* (= les sept épîtres catholiques), de la *Praxis* (= les Actes des Apôtres), des Psaumes et de l'Évangile, pour tous les offices et les messes de l'année. Au temps d'Abou'l Barakât, l'ordre des leçons n'était pas le même dans les Églises du Nord et dans celles du Sud. La disposition en usage dans les Églises du Nord est attribué à Gabriel Ibn Tarik.

Abou'l Barakât signale encore comme livres liturgiques : 1. *L'Horologe* ou Egbiyah pour les nuits des dimanches. 2. *Le livre du Kafûs*, index des chants usités dans la Haute-Égypte pour la procession du dimanche des Rameaux. 3. *Le livre du Lychnicon* pour la lecture faite au soir de chaque jour dans le monastère de Sandamant. 4. *Le livre du Maglas* pour l'office de ce nom, le jour de l'Épiphanie. Cf. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte d'après* LA LAMPE DES TÉNÈBRES *d'Abou'l Barakât Ibn Kabâr*, dans le *Muséon*, 1923, t. xxxvi, p. 260-261. Pour les éditions de ces différents livres, voir la bibliographie.

2° *La prière commune et les Heures.* — Les coptes distinguent deux sortes de prières : les prières d'obligation pour tous les chrétiens et les prières propres aux prêtres et aux moines. Les premières sont au nombre de trois : *a*) la prière du coucher du soleil pour remercier Dieu des bienfaits accordés dans la journée et lui demander sa grâce pour passer saintement la nuit; *b*) la prière de l'aurore; *c*) la prière après trois heures du jour en souvenir de la passion du Sauveur et de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres. Les prières propres aux prêtres et aux moines ne sont pas autre chose que les sept heures de l'office divin.

L'office des coptes ne compte que sept parties ou heures. Il ignore l'heure de *Prime*, la dernière venue des heures du *canon* grec, bien que certains auteurs qualifient du nom de *Prime* la *prière de l'aurore* (= l'ὄρθρος des grecs, les *Laudes* des latins), appelée en arabe *'Gadda* ou *Baker*. Le symbolisme de cette prière du matin est ainsi exprimée par Abou'l Barakât : « A ce moment, Adam et Ève se vêtirent de tuniques de peaux, rejetèrent les feuilles de figuier et se levèrent à la recherche du travail et du moyen de vivre. A ce moment, Notre-Seigneur apparut aux femmes et leur annonça sa résurrection... A cette même heure, les justes entrent dans le royaume du ciel. » Villecourt, *art. cit.*, *Muséon*, 1924, t. xxxvii, p. 211-212.

La seconde prière est celle de la troisième heure, qui rappelle la création d'Adam et son entrée au paradis, et la comparution de Notre-Seigneur devant Pilate.

La troisième prière est à la sixième heure. A cette heure-là Adam étendit la main sur le fruit défendu, et Notre-Seigneur étendit la main sur la croix.

La quatrième prière est à la neuvième heure, qui rappelle la condamnation d'Adam et sa honte, le tremblement de terre et la résurrection des morts qui se produisirent lors du crucifiement du Sauveur.

La cinquième prière se dit lorsque le soleil s'abaisse pour son coucher (= Vêpres), moment où Adam fut chassé du Paradis, et où Jésus inclinant la tête « rendit l'esprit de son humanité et ouvrit la porte du paradis» , et où le voile du temple se déchira pour indiquer la scission de la gloire des Juifs, l'abandon de leur temple par le Saint-Esprit et l'abolition de leur testament.

La sixième prière est la prière du sommeil (= Complies), au commencement de la nuit. Elle rappelle la mort d'Adam et d'Ève et l'ensevelissement de Jésus.

La septième prière est celle du milieu de la nuit (= nos Matines), « où se calment l'inquiétude du monde et la dissipation des mouvements de l'action ». C'est à ce moment qu'Adam et Ève arrivèrent dans la terre de la tristesse et de l'affliction, que Jésus naquit, qu'il termina son jeûne, qu'il fut baptisé, qu'il fit sa prière au Cénacle et nous donna son corps et son sang, qu'il ressuscita. C'est aussi à ce moment qu'il viendra pour juger les vivants et les morts, selon la parole de l'Évangile : *Voici que l'époux viendra au milieu de la nuit.* Villecourt, *ibid.*, p. 211-214.

Cette prière du milieu de la nuit est composée de trois *services* (= nocturnes) mêlés de psaumes, de strophes et de prières diverses. Le premier service n'a que quatre psaumes : ps. cx, iii, xc et cxviii. Chacun des autres services en a douze, ainsi que chacune des autres heures. Pour l'*Ordo* des sept prières, voir Abou'l Barakât, *Lampe des ténèbres*, c. xvi, traduit par Villecourt, *loc. cit.*, p. 209-243.

Les coptes ont, comme les Byzantins, une musique liturgique comprenant huit tons. Elle est, paraît-il, assez monotone, mais a le mérite d'être bien rythmée et bien cadencée. Le premier et le cinquième ton, dit Abou'l Barakât, excitent à la joie; leur tempérament est chaud et humide. On les emploie pour les jours de fête, par exemple pour les grandes fêtes joyeuses du Seigneur : Noël, Pâques, l'Ascension. Le deuxième et le sixième ton abaissent et humilient; leur tempérament est froid et humide; c'est pourquoi on les emploie pendant la Semaine sainte. Le troisième et le septième ton sont tous les deux attristants; leur tempérament est chaud et sec. Ce sont les tons des obsèques, des diptyques et des commémoraisons. Le quatrième et le huitième ton encouragent le pusillanime et élèvent le cœur. Ils chantent les combats des martyrs et leurs épreuves de tout genre. Villecourt, *ibid.*, t. xxxvi, p. 262-281. Les noms des huits tons sont les suivants : *Adam*, *Batos*, *Sangiari*, *Kihak*, *Idribi*, *du grand Carême*, *pour les morts*, *Anastasimon*. Dans les c. xvi-xix de son encyclopédie, Abou'l Barakât en signale quelques autres.

Celui qui prie doit se tenir debout, avoir le milieu du corps ceint de la ceinture, tourner le visage vers l'Orient et non de côté et d'autre, faire le signe de la croix de haut en bas et de gauche à droite pour expulser les démons. Les coptes ont gardé l'habitude des anciennes veilles liturgiques (παραμοναί), la nuit qui précède les grandes fêtes. Autrefois on passait aussi la nuit du samedi au dimanche.

3° *La messe.* — Depuis longtemps les coptes ne connaissent que trois messes : la messe de saint Basile pour les jours ordinaires; la messe de saint Marc, revue par saint Cyrille, qu'on dit pendant le carême et le mois de Kihak (décembre = Avent): la messe de saint Grégoire pour les jours de fête. Autrefois plusieurs autres messes ou anaphores furent en usage, au moins en certaines parties de l'Égypte. Vansleb en nomme douze, chiffre qu'il a lu chez les auteurs coptes. On a trouvé des extraits de diverses anaphores en dialecte sahidique : anaphores de saint Matthieu, de saint Jacques, de saint Jean de Bosra. Cf. Brightmann, *Liturgies eastern and western*, t. i, p. lxviii-lxix, Oxford, 1896.

Les trois messes, actuellement en usage ne diffèrent

qu'à partir de la messe des fidèles ou anaphore. La prothèse et la messe dite des catéchumènes constituent un *ordo communis* pour les trois. L'anaphore de saint Cyrille est la plus ancienne; elle reproduit en beaucoup d'endroits mot à mot la liturgie grecque de saint Marc. Les deux anaphores de saint Grégoire et de saint Basile existent aussi en grec, mais avec des variantes. Nous avons signalé quelques particularités des messes coptes en parlant de l'eucharistie et de l'épiclèse. Voir plus haut, col. 2283 sq.

La tradition de l'Église copte, dit Abou'l Barakât, est que la messe ne puisse avoir lieu qu'à la suite d'une prière. Le mieux est que ce soit la prière de l'heure qui la précède, suivant le temps de l'année ecclésiastique. On y joint la prière dite « de la levée de l'encens ».

Les encensements sont fréquents dans le rite copte. On attache une grande importance à la qualité de l'encens, dont on distingue quatre sortes : 1. Le *sandarus* ou *sandaraque* (= l'encens javanais ou de Sumatra), dont l'odeur est pénétrante et qui ne laisse pas de résidu. Il passe pour n'avoir jamais été offert aux idoles; 2. le *lubân*, que les Mages offrirent à Notre-Seigneur; 3. l'encens fait avec le bois d'aloès indien, qui passe pour avoir la propriété de chasser les esprits impurs et de brouiller les desseins des sorciers; 4. le *maia*, dont nous ignorons la qualité.

4° *L'ère et le calendrier.* — Les coptes ont adopté l'ère des martyrs ou de Dioclétien, qu'ils font partir du premier jour du mois de Tout (= 29 août de notre calendrier) de l'année 284. L'historien grec Malalas dit que « l'ère de Dioclétien », transformée ensuite par les chrétiens en « ère des Martyrs », fut inaugurée en souvenir de la clémence que Dioclétien témoigna aux Alexandrins après la prise de leur ville, qu'il avait dû assiéger. Serait-ce la raison pour laquelle les coptes l'ont adoptée? Ce qui est curieux, c'est que l'historien Jean de Nikiou et les synaxaires coptes font de Dioclétien un Égyptien.

L'année égyptienne est divisée en douze mois de 30 jours, chacun, auxquels on ajoute, à la fin, 5 jours complémentaires (ἡμέραι ἐπαγόμεναι) formant le petit mois. Ce petit mois est de six jours aux années bissextiles. On sait que ce système fut adopté par les révolutionnaires français en 1792 pour l'établissement du calendrier républicain. Les noms des mois sont les suivants : Tout (29 août-27 septembre); Paopi (28 septembre-27 octobre); Hatour (28 octobre-26 novembre); Kihiak ou Koiahk (27 novembre-26 décembre); Toubi (27 décembre-25 janvier); Méchir (26 janvier-24 février): Phamenot (25 février-26 mars) ; Pharmouti (27 mars-25 avril) ; Pachon (26 avril-25 mai); Paoni (26 mai-24 juin); Epiphi (25 juin-24 juillet) ; Mesori (25 juillet-23 août); Epagomene ou petit mois (24 août-28 août).

L'Église copte suit encore le calendrier julien et, pour la fixation de la fête de Pâques, le canon de Nicée.

5° *Les fêtes.* — Comme les autres rites, le rite copte connaît des fêtes fixes et des fêtes mobiles commandées par la date de Pâques; des fêtes majeures et des fêtes mineures; des fêtes du Seigneur, des fêtes de la Vierge et des fêtes des martyrs et des saints.

Il y a quatorze fêtes du Seigneur, dont sept majeures : L'Annonciation (29 Phamenot ou Barmahat = 25 mars), Noël (29 Kihiak = 25 décembre), l'Épiphanie, c'est-à-dire la fête du baptême de Notre-Seigneur (11 Toubi = 6 janvier), la fête de l'olivier ou dimanche des Rameaux, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte; et sept fêtes mineures : la Circoncision (6 Toubi = 1er janvier), la fête du premier miracle, ou noces de Cana (13 Toubi = 8 janvier), l'entrée au temple ou Présentation (8 Méchir = 2 février), le grand Jeudi ou Jeudi saint, le premier dimanche après Pâques ou dimanche de Thomas, la fête de l'entrée du Seigneur en Égypte (26 Pachon = 19 mai), la Transfiguration (13 Mesori = 6 août).

Abou'l Barakât compte autrement les fêtes du Seigneur : Dans le premier groupe il met la Transfiguration, et place l'Annonciation dans le second groupe. Il ne parle pas de la fête du premier miracle et la remplace par le Vendredi saint. Il connaît en outre deux fêtes de la Croix, la première, le 17 de Tout (= 14 sept.), « pour sa deuxième manifestation après qu'elle avait été cachée et pour la consécration de son église »; la seconde, le 19 de Phamenot ou Barmahat (= le 8 mars), l'invention de la sainte Croix par sainte Hélène. Sauf pour cette dernière fête, on voit que les dates des fêtes qui sont communes aux deux calendriers copte et romain se correspondent, malgré l'apparente divergence du quantième du mois. Cf. Villecourt, *loc. cit.*, 1925, t. XXXVIII, p. 172-181. Les divergences que présente le tableau établi par Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Eccles.*, t. II, p. 693 sq., viennent de ce qu'il base sa concordance sur le calendrier grégorien. Vansleb attribue au calendrier copte 32 fêtes de la sainte Vierge, mais il en compte au moins deux (= l'Annonciation et l'Entrée en Égypte) qui figurent déjà parmi les fêtes du Seigneur. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'Église copte fête séparément la Dormition de Marie (le 21 Toubi = 16 janvier) et son Assomption glorieuse (le 16 Mésori = 9 août). Parmi ces fêtes mariales, trois sont majeures et de précepte : la Nativité (10 Tout = 8 septembre), la Présentation au temple (3 Kihiak = 29 novembre) et l'Assomption. Abou'l Barakât place la conception de Marie au 13 Kihiak, soit notre 9 décembre. Il y a une mémoire de la sainte Vierge le 21 de chaque mois.

Parmi les fêtes des saints, l'une des plus solennelles, ayant des cérémonies particulières, est la fête des saints apôtres Pierre et Paul, le 5 Epiphi (= 29 juin). Ce jour-là, il y a la cérémonie du lavement des pieds, comme le Jeudi saint, et la bénédiction des raisins et du vin.

6° *Le rituel.* — Le rituel copte renferme peu d'éléments dont on ne trouve l'équivalent dans les autres euchologes. Signalons les principales consécrations et bénédictions : consécration d'une église, d'un autel, d'un baptistère, d'une patène avec son linge, d'un calice avec son linge, de la cuillère du calice; bénédiction de la toile noire dont on couvre l'autel; oraison pour l'exposition d'une image dans l'église; oraison pour la déposition ou la translation des corps des martyrs; rite de la coction et de la consécration du chrême contenu dans le *Livre du chrême*, dont nous avons déjà parlé. Il y a un rituel spécial des obsèques pour un patriarche, un diacre, une femme morte en couche. Le cercueil d'une femme morte en couche reste à la porte de l'église, parce qu'elle est considérée comme impure. Il existe un office des morts qui se récite dans les cimetières à la commémoraison du 40e jour, du sixième mois et de l'anniversaire.

Les églises coptes sont habituellement de forme rectangulaire et divisées en quatre compartiments : 1. le *Heikel* ou sanctuaire, qui renferme l'autel, une table de pierre isolée et sans gradins; il est séparé du reste de l'édifice par une cloison en bois, au milieu de laquelle s'ouvre une porte fermée par un large voile marqué d'une croix; 2. la partie réservée au clergé, dans laquelle pénètrent aussi les notables de la nation; 3. le compartiment des hommes; 4. le compartiment des femmes séparé de celui des hommes par une grille en bois.

De ce que nous avons dit de la législation canonique

et de la vie liturgique de l'Église copte, il ressort que, si celle-ci a gardé dans une large mesure le cachet de l'antiquité, elle a fait cependant plus d'un emprunt aux Églises voisines. L'influence de l'Église byzantine se trahit sur un grand nombre de points soit en matière disciplinaire, soit en matière liturgique. Le théologien est dès lors averti qu'il ne faut point trop insister sur la *théorie du non-emprunt* entre les Églises séparées par des barrières dogmatiques. Qui, par exemple, voudrait conclure que la fête de l'Assomption existait en Orient avant 451 du fait que les coptes ont cette fête dans leur calendrier, se tromperait étrangement. Des raisonnements pareils ont encore cours dans les manuels de théologie.

Bibliographie. — I. Histoire de l'Église copte. — Abdallatifi (Abd-oul-Latif), *Abdallatiphi historiæ Aegypti compendium arabice et latine : partim vertit, partim a Pocockio versum edendum curavit notisque illustravit* J. White, Oxford, 1800; Abudacnus Joseph (Abou-Dakn-Iousouf), *Historia jacobitarum seu coptorum* (édit. de l'auteur), Oxford, 1675; même ouvrage, édit. de Sigebert Havercamp, *Historia jacobitarum seu coptorum in Aegypto, Lybia, Nubia, Aethiopia tota et Cypri insulæ parte habitantium, opera Abudacni seu Barbati nati Memphis Aegypti metropoli, cum annotationibus J. Nicolai*, Leyde, 1740; Abou-Salih el-Armeni, *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries, attributed to Abu-Salih the Armenian*, Oxford, 1895, édit. Evetts et Butler (*Anecdota Oxoniensia : semitic series*, p. VII); E. Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, 2 vol., Paris, 1888; du même, *La géographie de l'Égypte à l'époque chrétienne*, Paris, 1893; du même, *Résumé de l'histoire de l'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours* (*Annales du musée Guimet*, t. VII), Paris, 1894; du même, *Les moines égyptiens : Vie de Schenoudi, ibid.*, t. I, Paris, 1889; du même, *Histoire du patriarche copte Isaac, étude critique, texte et traduction* (publication de l'École des lettres d'Alger), Paris, 1890; du même, *Le christianisme chez les anciens coptes* (*Revue de l'histoire des religions*, 1886, p. 308 sq.; 1887, p. 52 sq.); du même, *Un document copte du XIII*e *siècle : Martyre de Jean de Phamdjoit*, dans le *Journal asiatique*, Paris, 1887; du même, *Un évêque de Keft au VII*e *siècle*, dans *Mémoires de l'Institut égyptien*, II, p. 261 sq., Paris, 1887; E. L. Butcher, *The story of the Church of Egypt*, 2 vol., Londres, 1897, ouvrage d'ensemble, important; Butler, *The arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion*, Oxford, 1902; Pierre Ibn Rahib, appelé aussi Abou Chakir, *Chronicon orientale*, édit. arabe-latine de Cheikho dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de Chabot-Hyvernat : *Scriptores arabici*, serie III, t. II (1903); Jean d'Éphèse, *Vies des bienheureux orientaux*, texte dans Land, *Anecdota syriaca*, t. II, p. 2-288, traduction de Douwen et Land, *Johannis episcopi Ephesini Syri monophysitæ commentarii de beatis orientalibus*, Amsterdam, 1889; du même, *Histoire ecclésiastique*, trad. Schönfelder, Munich, 1862; Jean de Nikiou, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, édit. et trad. Zotenberg, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXIV, p. 125-605, Paris, 1883; Sévère évêque d'Aschmounaïn, *Histoire des patriarches de l'Église copte d'Alexandrie*, édit. et traduction anglaise de Evetts, dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. I, V et X, jusqu'à 849 ; texte arabe édité par Seybold dans le *Corpus script. christ. or. ; Scriptores arabici*, serie III, t. IX; Eutychius (Sa'id Ibn Batriq), *Annales*, édit. Selden, Londres, 1642; *P. G.*, t. CXI; édit. du texte arabe par Cheikho, dans *Corpus script. chr. or. : Scriptores arabici*, serie III, t. II (1903); El-Makin Georgius ben Hamid, *Historia saracenica*, édit. E. Erpen, Leyde, 1625 (la partie postislamique seulement); Maqrizi (historien musulman), *Geschichte der Kopten*, édit. Wüstenfeld, Gœttingue, 1845; Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna, 1884; du même, *Église copte*, dans la *Grande encyclopédie;* Macaire (Cyrille II), *Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours*, Le Caire, 1874, ouvrage absolument insignifiant; E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum a divo Marco usque ad finem sæculi XIII cum catalogo sequentium patriarcharum*, etc., Paris, 1713, ouvrage capital, que résument la plupart des ouvrages postérieurs sur l'Église copte parmi les plus sérieux sans y ajouter grand'chose; Jean Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-516)*, Paris 1923, ouvrage important pour l'histoire de la période indiquée, incompétent dans l'exposé des doctrines; les trois appendices à cet ouvrage, spécialement le dernier d'E. Tisserant et de G. Wiet sur *Le catalogue patriarcal d'Abou'l Barukât Ibn Kabar*, p. 359-381, donnent des renseignements précieux et une bibliographie abondante pour ce qui regarde la liste chronologique des patriarches coptes d'Alexandrie; Paul Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte, depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe (610)*, Paris, 1914; E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines, recueillis et extraits des manuscrits coptes*, 2 vol., Paris, 1811 ; du même, *Histoire des sultans Mamlouks*, 2 vol., Paris, 1837; J. B. Sollier, *Ad seriem chronologicam patriarcharum Alexandrinorum dissertatio fundamentalis* dans les *Acta sanctorum*, junii, t. V; Gutschmid, *Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien*, dans *Kleine Schriften*, édit. Rühl, t. II, Leipzig, 1890; Milne, *History of Egypt under roman rule*, New-York, 1898; S. L. Poole, *History of Egypt in the Mid. Ages*, New-York, 1901; Lane, *Modern Egyptians*, Londres, 1860; Neale, *History of the holy eastern Church : Patriarchate of Alexandria*, Londres, 1847; Crum, art. *Koptische Kirche*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XII (1903), p. 801-815, bon article d'ensemble pour ce qui regarde l'histoire; Fuller, art. *Coptic Church*, dans *Dictionary of christian biography*, t. I, p. 664-686, également bon et suffisamment détaillé pour l'histoire de l'Église copte au Moyen Age.

II. Organisation ecclésiastique et état présent. — Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par saint Marc, que nous appelons celle des jacobites coptes d'Égypte, écrite au Caire même en 1672 et 1675*, Paris, 1677. Malgré son titre, cet ouvrage célèbre n'est pas une histoire de l'Église d'Alexandrie, mais un résumé de son organisation ecclésiastique, de ses croyances, de sa disciplines, de ses usages, de sa liturgie, écrit surtout d'après la *Lampe des ténèbres* d'Abou'l Barakât. C'est ce qui en fait le prix, mais ses descriptions sont plus livresques que réelles; du même, *Nouvelle relation en forme de journal fait en Égypte en 1672 et 1673*, Paris, 1677 ; Renaudot, *Dissertatio de patriarcha Alexandrino*, excellente monographie faite d'après les sources ecclésiastiques coptes, autrement étoffée que le maigre résumé de Vansleb, dans *Liturgiarum or. collectio*, t. I, édit. Francfort-sur-le-Mein, 1847, p. 345-440, trop peu lue par ceux qui en ces derniers temps ont écrit sur l'Église copte. Sur l'état présent de l'Église copte nous n'avons point trouvé d'étude sérieuse et détaillée. Les auteurs qui en parlent, par exemple, A. Fortescue, *The lessern eastern Church*, Londres, 1914, mêlent trop souvent les données du passé à celles du présent sans tenir compte de l'histoire, et y ajoutent de nombreuses erreurs. Sur la période contemporaine, les meilleurs renseignements, mais renseignements trop brefs et incomplets, sont donnés par Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, 2 vol., Oxford, 1884, surtout le t. II ; et spécialement pour les usages liturgiques, par Butcher, *op. cit.*, t. II, p. 402-410; par H. Hyvernat, *The coptic Church*, dans l'article *Egypt* de *The catholic encyclopedia*, t. V, p. 355-356.

III. Littérature théologique. — H. Hyvernat, dans l'art. déjà cité de *The catholic encyclopedia*, sous le titre : *Coptic literature*, p. 356-363, excellent aperçu écrit par un spécialiste; Quatremère, *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, 1818; Renaudin, *Littérature chrétienne de l'Égypte*, dans *L'Université catholique*, t. XXX, nouvelle série (1899); J. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur*, dans *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, VII, p. 131-183; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, dans les *Strasburger theologische Studien*, t. VII, 1, Fribourg-en-Brisgau, 1905; dans cette monographie, la littérature copto-arabe n'est représentée que par Sévère d'Aschmounaïn; A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, t. I, p. 106-128; t. II, p. 7-60 *passim* (*Sammlung Göschen*), Leipzig, 1911; H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*, dans l'*Oriens christianus*, t. VI, p. 319-411; t. VII, p. 136-253; G. Steindorff, *Koptische Grammatik*, 2e édit., Berlin, 1904, avec une bibliographie soignée sur la littérature copte; G. Brockelman, *Die chrislich-arabische Literatur*, dans *Gesch. der christ. Literaturen des Orients*, t. I, p. 67-74, Leipzig, 1907; W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften*

in arabischer Sprache von Abou'l Barakat, dans les *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol. historische Klasse*, 1902, p. 635-706; c'est le chapitre VII de la *Lampe des ténèbres;* il est malheureusement très sobre sur les écrivains coptes; Mallon, *Ibin al° Assâl. Les trois écrivains de ce nom*, dans le *Journal asiatique*, X° série, t. VI (1905), p. 509-529; du même, *Une école de savants égyptiens au Moyen Age*, dans *Université Saint-Joseph. Mélanges de la Faculté orientale*, t. I (1906), p. 109-131; t. II (1907), p. 213-264 (traite surtout d'ouvrages grammaticaux et philologiques); voir aussi les divers catalogues de manuscrits coptes et de manuscrits arabes comme : Zoega, *Catalogus codicum coptorum manuscriptorum qui in musæo Borgiano Velitris asservantur*, Rome, 1810; Mingarelli, *Aegyptiorum codicum reliquiæ Venetiis in bibliotheca Naniana asservatæ*, Bologne, 1785; Crum, *Catalogue of the coptic manuscripts of the British Museum*, Londres, 1905; L. Delaporte, *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale de Paris*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, à partir de l'année 1910, t. XV sq.; J. S. Assémani, *Codices arabici bibliothecæ Vaticanæ vel a christianis scripti vel ad religionem christianam spectantes*, dans Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, part. 2, p. 1-629; Rome, 1831; du même, *Codices coptici bibliothecæ Vaticanæ*, dans Maï, *Script. veterum nova collectio*, t. V, part. 2, p. 111-170; F. Rossi, *Manoscritti copti esistenti nella biblioteca nazionale di Torino, raccolti da Bernardino Drovetti*, dans la *Rivista della biblioteca e degli archivi*, t. X, Florence, 1900.

IV. Dogmes et croyances. — Sévère d'Aschmounaïn, *Histoire des conciles*, texte arabe, traduction française par L. Leroy, dans la *Patrologia orientalis*, t. VI, p. 467-600; du même, *Réfutation de Saïd Ibn Batriq* (= Eutychius d'Alexandrie), édit. P. Chébli dans la *Pat. orientalis*, t. III, p. 121-242; Abou'l Barakât, *La lampe des ténèbres*, c. I et II, édit. L. Villecourt et E. Tisserant, dans la *Pat. Or.*, t. XX, p. 620 sq. De cette précieuse encyclopédie nous n'avons pas seulement utilisé ces deux premiers chapitres, mais aussi la plupart des autres, dont la traduction française, préparée par le P. L. Villecourt, nous a été gracieusement communiquée par Mgr E. Tisserant, qui doit la publier avec le texte arabe original; Jean Abou Zachariya Ibn Sabâ, *La perle précieuse* (les 56 premiers chapitres), éd. Périer dans *P. O.*, t. XVI, p. 593-760; Philothée, kommos de la cathédrale du Caire, *Tanwir al-moubtadiim fi ta'lim ad-dîn* (Instruction des débutants dans l'enseignement de la religion), 2° édit., Le Caire, 1885; traduction anglaise de Naser Odeh, *A catechism of the coptic Church by Abouna Filothaus faithfully translated*, Londres, 1892; Michel de Damiette, *Les usages par lesquels les coptes orthodoxes se distinguent de tous les croyants et des hérétiques hétérodoxes*, traduction allemande par G. Graf dans son ouvrage, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Iahrhundert*, Paderborn, 1923, p. 147-180; du même, *Lettre à Marc Ibn al-Kanbar, ibid.*, p. 180-192. L'ouvrage même de G. Graf est une excellente monographie de la controverse sur la confession sacramentelle dont il a été parlé au cours de l'article; Renaudot est, dans les temps modernes, l'auteur qui a le mieux étudié la théologie de l'Église copte, d'abord dans la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1711, et la *Perpétuité de la foi touchant les sacrements*, Paris, 1713; puis dans ses savantes notes et dissertations aux liturgies coptes, dans *Liturgiarum orientalium collectio cum disputationibus de liturgiarum orientalium origine et auctoritate*, Paris, 1716, t. I; de précieux renseignements d'ordre théologique se rencontrent aussi dans l'*Historia patriarcharum Alexandrinorum*, déjà signalée; Denzinger, *Ritus Orientalium*, 2 vol., Wurzbourg, 1863, précieux à la fois pour la théologie et le rituel des sacrements; l'auteur a utilisé l'étude manuscrite de Renaudot intitulée : *Officia varia sacramentalia coptitarum et syrorum latine versa cum commentariis;* A. Mallon, *Documents de source copte sur la sainte Vierge*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 182-196, 251-257; L. Delaporte, *Quelques textes coptes de la Bibliothèque nationale sur les XXIV vieillards de l'Apocalypse*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVIII (1913), p. 411-416; M. Chaîne, *La consécration et l'épiclèse dans le missel copte*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVII (1912), p. 225-243, article d'ordre purement liturgique, où l'auteur n'aborde pas la question dogmatique posée par l'épiclèse; Du Bernat, *Lettre sur la religion des coptes et sur leurs rites ecclésiastiques* (écrite vers 1711), publiée par Aimé-Martin dans *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, édit. du *Panthéon littéraire*, t. I, Orléans, 1875, p. 574-594, intéressante surtout pour certaines pratiques liturgiques que l'auteur a vues de ses yeux.

V. Discipline et coutumes. — L'ouvrage capital sur le droit canonique de l'Église copte est celui de W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, où les sources sont non seulement indiquées, mais aussi parfois traduites en allemand, où sont signalées aussi les études spéciales parues sur certaines d'entre elles; beaucoup de ces sources, du reste, sont encore inédites; G. Graf, *Les ordonnances de Cyrille III Ibn Laqlaq*, traduction allemande dans le *Iahrbuch für Liturgienwissenschaft*, t. IV, Munster-en-Westphalie, 1924. Plusieurs des ouvrages signalés dans les paragraphes précédents, notamment celui de Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie;* celui de G. Graf, *Ein Reformversuch*, etc.; la *Lettre du P. du Bernat*, les *Ritus orientalium* de Denzinger, renseignent sur les usages spéciaux de l'Église copte. Nous avons puisé plusieurs détails dans la *Lampe des ténèbres* d'Abou'l Barakât, trad. Villecourt, dont plusieurs extraits ont été publiés dans le *Muséon*, t. XXXVI, XXXVII, XXXVIII (1923-1925) sous le titre général : *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte, d'après la Lampe des ténèbres d'Abou'l Barakât Ibn Kabr (Ibn Kabar)*; Ermio Bey, *Studii storico-dommatici sulla Chiesa giacobita Cofta*, Rome, 1890; J. et A. Périer, *Les 127 canons des Apôtres*, dans *P. O.*, t. VIII.

VI. Vie liturgique et rituel. — Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I; L. Clugnet, *Le calendrier de l'Église copte d'Alexandrie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien* t. II (1897), p. 307-339; F. Nau, *Le calendrier d'Abou'l Barakât traduit en latin par Renaudot*, dans *Rev. Or. Chr.* t. XIII, p. 113-133; E. Tisserant, *Le calendrier d'Abou'l Barakât*, texte arabe et trad. française, dans *P. O.*, t. X, p. 245-278; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, t. II, p. 693-724; R. Basset, *Le synaxaire arabe-jacobite*, dans *P. O.*, t. I, III, XVI, XVII, R. Griveau, *Les fêtes des coptes*, *P. O.*, t. X, p. 315-343; F. Nau, *Les ménologes des évangéliaires copto-arabes*; *P. O.*, t. X, p. 165-244; P. Renaudin, *La messe copte* (traduction de Mgr Macaire), dans *Rev. Or. Chr.*, t. IV, (1900) p. 12-43; sur les sources et les éditions des liturgies coptes, voir la bibliographie de l'article *Alexandrie* (*Liturgie*) du *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. I, col. 1197-1201; V. Ermoni, *L'ordinal copte*, dans *Rev. Or. Chr.*, t. III, p. 31, 191, 282, 425; t. IV, p. 104, 416, 591; t. V, p. 247; du même, *Le rituel copte du baptême et du mariage*, dans ROC, t. V, p. 445; t. VI, p. 453; t. VII, p. 403; t. IX, p. 526; L. Villecourt, *Le livre du chrême*, dans le *Muséon*, t. XLI, p. 49-80; du même, *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVII et XVIII; du même, *Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses*, dans le *Bessarione*, t. sér. III, t. VII, (1910), p. 35, 309. Sur les éditions des livres liturgiques voir H. Hyvernat dans l'article cité de *The catholic encyclopedia*, t. V, p. 361.

On trouvera d'autres renseignements bibliographiques dans l'ouvrage de Ibrahim-Hilmy, *The literature of Egypt and the Soudan from the earliest times to the year 1885 inclusive*, Londres, 1886, 3 vol., et dans la *Bibliotheca coptica* de U. Benigni, *Bessarione*, t. VIII (1900), p. 42-54, 449-475.

M. Jugie.

MONOPOLI (Jérôme de), frère prêcheur italien, professeur de métaphysique à l'Université de Padoue en 1506, provincial de Naples en 1516, mort archevêque de Tarente en 1528.

Jérôme de Monopoli fut, en son temps, un orateur fameux. Il a également laissé divers ouvrages de philosophie, de théologie et de controverse : *Commentaria et quæstiones in libros metaphysicorum; Tractatus eruditus super symbolum S. Athanasii*, et surtout *Enchiridion de necessitate bonorum operum et veritate sacramenti eucharistiæ adversus Zvinglium*, publication posthume, Naples, 1539, qui avait son intérêt à une époque où les provinces vénitiennes furent un moment menacées par la doctrine de Zwingli.

Quétif-Echard, *Script. ordinis prædicatorum*, t. II, p. 76; Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, t. V, p. 233; Hurter, *Nomenclator*, 3° édit., t. II, col. 1272; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, p. 102.

M.-M. Gorce.

MONOTHÉLISME. — I. Définition du monothélisme. Ses différentes espèces. II. Les étapes historiques de l'hérésie monothélite (col. 2316). III. Le monothélisme condamné par l'Église (col. 2321).

I. Définition du monothélisme. Ses différentes espèces. — D'après l'étymologie du mot, le monothélisme est l'hérésie de ceux qui professent l'existence d'une seule volonté, d'un seul vouloir, μία θέλησις, ἕν θέλημα, en Jésus-Christ, Dieu fait homme. Historiquement parlant, le monothélisme est quelque chose de moins simple, de plus compliqué que ne le suppose cette définition étymologique. Inventée par des politiques qui, tout en voulant se maintenir dans l'orthodoxie, cherchaient des formules conciliatrices pour rallier les monophysites de l'empire byzantin à la définition du concile de Chalcédoine, cette hérésie a pris diverses formes durant les soixante ans de son existence (619-679). C'est l'hérésie caméléon par excellence. Au fur et à mesure qu'elle a été démasquée et qu'elle a rencontré de la résistance, elle a reculé et fait des concessions, si bien que son point d'arrivée est la contradiction parfaite de son point de départ.

1° *Formules diverses du monothélisme au VIIe siècle.* — On a commencé par affirmer dans le Christ, après l'union des deux natures, une seule *énergie* ou *activité*, μία ἐνέργεια. C'est le *monénergisme* proprement dit, qui contient implicitement le monothélisme comme le tout contient la partie, et dont nous trouvons la formule dans le septième anathématisme du décret d'union présenté par le patriarche Cyrus aux monophysites d'Alexandrie (3 juin 633) : *L'unique et même Christ et Fils opère les actions divines et les actions humaines par une seule énergie théandrique*: τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 565 D.

Dénoncé par le moine Sophrone, qui devient bientôt patriarche de Jérusalem (634), le monénergisme comme tel est abandonné par son véritable auteur ou patron, le patriarche Sergius de Constantinople, et se mue dans l'ombre en *monothélisme* entre les années 634-638. Il est décidé — et l'on manœuvre habilement pour faire recommander la solution par le pape Honorius en deux lettres successives (634) — que l'on n'emploiera pas la formule : *une seule activité;* mais il est convenu aussi qu'on ne dira pas : *deux activités*. On proscrira l'une et l'autre expression. On se contentera d'affirmer que Jésus-Christ Homme-Dieu agissait par sa divinité et par son humanité; toute activité divine et humaine sortait d'une manière indivisible de l'unique et même Dieu le Verbe : ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐνεργεῖν καὶ ὁμολογεῖν τά τε θεῖα καὶ ἀνθρώπινα καὶ πᾶσαν θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπρεπῆ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ Λόγου ἀδιαιρέτως προϊέναι. *Lettre de Sergius à Honorius*, Mansi, *ibid.*, col. 533 D.

Cependant Honorius, dans sa *Réponse à Sergius*, avait laissé échapper une formule malheureuse, que Sergius, dans sa lettre au pape, avait habilement provoquée. Répondant à sa suggestion, le pape s'était laissé aller à un long développement pour établir, qu'en Jésus-Christ homme, il n'y avait point eu la concupiscence mauvaise, la volonté peccamineuse du vieil homme opposée à la volonté de Dieu, *mais une seule volonté : unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi*. Mansi, *ibid.*, col. 539 C. Il voulait parler d'une seule volonté *humaine* du Christ, toujours soumise à la volonté divine comme cela ressort suffisamment du contexte. Mais il oubliait de parler de la volonté divine. Détachée du contexte, la formule employée pouvait être prise dans un sens monothélite. Sergius s'en aperçut bien vite. Lui qui ne voulait pas qu'on parlât de deux volontés du Verbe incarné, s'empara de la phrase du pape et s'en servit pour rédiger l'*Ecthèse*, qu'il fit promulguer par Héraclius en 638. L'*Ecthèse*, c'est la charte du monothélisme proprement dit. Elle interdit les expressions : *une activité* ou *deux activités*, mais elle professe « *une seule volonté* (ἓν θέλημα), *un seul vouloir* de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu », et cela « parce qu'à aucun moment sa chair animée d'une âme raisonnable *n'a produit son physique mouvement* (sa propre opération) *d'une manière séparée et de sa propre initiative contrairement à l'assentiment de Dieu le Verbe, auquel elle était unie hypostatiquement* : ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι ἡνωμένου αὐτῇ καθ'ὑπόστασιν Θεοῦ Λόγου τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν » Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 996 C.

Quand l'*Ecthèse* parut, le pape Honorius était mort ou allait mourir (12 octobre 638). D'après un passage d'une lettre de saint Maxime, auquel on n'a prêté que peu d'attention, *P. G.*, t. XCI, col. 143 B, il se serait employé, dans ses derniers jours, à défendre l'orthodoxie, qu'il avait compromise par ses lettres imprudentes. Ses sucesseurs : Séverin (638-640), Jean IV (640-642), Théodore Ier (642-649) condamnèrent tous le symbole monothélite, si bien que l'empereur Constant II, inspiré par Paul, patriarche de Constantinople, crut que le bon moyen d'apaiser les controverses et de ramener la paix religieuse, était de retirer l'*Ecthèse* et de faire pour la formule monothélite ce qu'on avait fait pour la formule monénergiste : l'interdire, mais en même temps proscrire l'expression *deux volontés*. Le décret impérial, déterminant la nouvelle orthodoxie impériale et l'imposant à tous les sujets de l'empire, fut promulgué en 648, et porte le nom de *Type*, τύπος περὶ πίστεως, Mansi, *ibid.*, col. 1029-1032. Il repousse à la fois la formule monénergiste et monothélite, et la formule dyénergiste et dyothélite, défend d'employer l'une et l'autre pour éviter les querelles et les disputes, et recommande de s'en tenir au langage communément reçu avant la controverse sur l'unique *énergie* et l'unique *vouloir*. C'était une nouvelle capitulation de l'hérésie. Ce n'était plus le monothélisme, mais ce n'était pas non plus le dyothélisme : solution bâtarde dont l'Église ne pouvait se contenter; car du moment que la question des activités et des volontés de l'Homme-Dieu avait été posée avec si grand fracas, il fallait la résoudre. Il fallait opter entre la formule monénergiste et monothélite, et la formule dyénergiste et dyothéliste, et choisir celle qui était la plus apte à exprimer la vérité dogmatique, la plus claire, la plus conforme à la tradition patristique et à la philosophie du sens commun, la moins susceptible d'être tournée dans un sens hérétique.

2° *Signification des formules monothélites.* — Nous parlons de formules, et c'est bien de cela qu'il s'agit avant tout dans la querelle monothélite. Les partisans du monénergisme et du monothélisme veulent rester orthodoxes. Ils acceptent la définition du concile de Chalcédoine et le tome de saint Léon à Flavien. On a beau lire et étudier attentivement ce qui nous est parvenu de leurs écrits, ainsi que l'*Ecthèse* et le *Type*, on est en peine d'y découvrir une *pensée* véritablement hérétique. Ce qui est hérétique, ce sont les formules qu'ils emploient prises en elles-mêmes : c'est le silence sur les activités physiques et les volontés physiques des deux natures.

1. *Les formules monénergistes.* — Le monothélite ne nie pas l'existence en Jésus-Christ d'une activité d'opérations vraiment humaines, activité, opérations réellement distinctes de l'activité et des opérations de la divinité; mais cette activité humaine, il ne veut pas l'appeler du nom d'ἐνέργεια : surtout il ne veut pas la compter en l'additionnant avec l'ἐνέργεια divine,

de manière à dire : *deux énergies*, *deux activités*, et cela de peur de diviser Jésus-Christ en deux personnes, de tomber dans le nestorianisme. Il raisonne ainsi : « Du moment qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul agent, qu'un seul opérant, qu'un seul sujet des opérations divines et humaines, à savoir la personne du Verbe, qui agit tantôt dans et par sa divinité, tantôt dans et par son humanité, nous disons qu'il n'y en a lui qu'une seule ἐνέργεια, qu'une seule activité. » Il se garde bien de qualifier cette unique activité de l'épithète de *physique*, *naturelle*. Il ne nie pas que, sous la motion de l'agent, de la personne unique, du *principium quod*, la nature humaine ne déploie son énergie *physique* propre, ne produise son opération *naturelle*. Mais il réserve le nom d'ἐνέργεια à la motion initiale de l'agent, à l'*initiative* qu'il a de l'opération à produire, à sa détermination à agir tantôt d'une manière divine, tantôt d'une manière humaine. Cette ἐνέργεια, il l'appelle non pas *physique*, mais *hypostatique* (Théodore de Pharan; cf. *P. G.*, t. XCI, col. 136 D), ou encore *hégémonique*, ἡγεμονική (Cyrus d'Alexandrie, *Lettre à Sergius*, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 561 C). C'est pourquoi elle est unique, parce que dans le Christ il n'y a qu'un seul agent responsable, ayant l'initiative de toute opération qu'il produit soit comme Dieu, soit comme homme, à savoir la personne du Verbe incarné.

A la huitième session du VIe concile œcuménique, on demanda à Macaire, patriarche d'Antioche, monénergiste et monothélite résolu, s'il admettait en Jésus-Christ *deux activités physiques* et deux *vouloirs physiques*, δύο ἐνεργείας φυσικάς, δύο θελήματα φυσικά. Il répondit : « Je ne dis pas *deux vouloirs* ou *deux énergies*, mais bien *un seul vouloir*, *une seule volonté hypostatique*, *une activité théandrique*, ἀλλ' ἓν θέλημα ὑποστατικὸν καὶ θεανδρικὴν τὴν ἐνέργειαν. » Mansi, *ibid.*, col. 345 E, 349 BC. Il se garda bien de nier deux volontés *physiques*, deux énergies *physiques*. Il ne répondit pas à la question, mais répondit de son point de vue, c'est-à-dire du point de vue du *principium quod*, non du point de vue du *principium quo*. Qu'on remarque aussi qu'il ne dit pas : *une seule* activité *théandrique*, mais : *une activité théandrique*, *l'activité théandrique*, l'épithète *théandrique*, signifiant dans sa bouche non une activité *mixte* résultant d'une fusion de l'humanité et de la divinité en un *tertium quid*, mais l'activité du Dieu-Homme opérant par ses deux natures, de telle sorte que chacune agit avec le concours de l'autre, suivant la formule de saint Léon que Macaire accepte explicitement : *agit utraque forma cum alterius communione*. *Ibid.*, col. 356 E.

Dans sa célèbre dispute avec saint Maxime, Pyrrhus disait à son interlocuteur : « Ce n'est pas pour détruire l'*activité humaine* que nous disons *une seule activité*, mais parce que, mise en parallèle avec l'activité divine, elle est dite *passion* sous ce rapport; c'est-à-dire que l'activité humaine est mise en branle par l'agent divin, la personne du Verbe, à qui appartient l'initiative de toute opération qu'il produit par sa nature humaine. *Sous ce rapport*, c'est-à-dire en tant que mue par le Verbe, au point de départ de l'action, la nature humaine est dite *passive* : οὐκ ἐπ'ἀναιρέσει τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας τὴν μίαν λέγομεν ἐνέργειαν, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀντιδιαστελλομένη τῇ θείᾳ ἐνεργείᾳ πάθος λέγεται κατὰ τοῦτο. » *Disputatio cum Pyrrho*, *P. G.*, t. XCI, col. 349 BC. En lui répondant, saint Maxime ne nie point que l'activité humaine soit mise en branle par la personne divine, mais il dit qu'une chose ne se définit point par comparaison avec une autre, mais par ce qu'elle est en elle-même, par sa nature propre.

C'est bien le même point de vue que nous trouvons exprimé dans les lettres de Cyrus d'Alexandrie : « Tout ce que nous entendons et croyons, dit-il, au sujet du Christ, soit ce qui revient à la nature divine, soit ce qui revient à la nature humaine est œuvre (ἔργον) de Dieu (= de la personne du Verbe) *et sous ce rapport* ces opérations de sa divinité et de son humanité sont dénommées d'une manière orthodoxe (εὐσεβῶς) une seule activité : καὶ κατὰ τοῦτο μία ἐνέργεια ταῦτα τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος εὐσεβῶς ὠνόμασται. » *Lettre à Sergius*, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 568 E. Le même, dans le même document, ajoute : « Soit les actions divines, soit les humaines recevaient *initialement* de la divinité (= de la personne du Verbe) pour ainsi dire leur *intonation et leur principe*, et par l'intermédiaire de l'âme intelligente et raisonnable, elles étaient exécutées par le corps, soit qu'il s'agît d'un effet miraculeux, soit même de quelque opération physique de l'homme, comme le désir de la nourriture, le sommeil, le travail, le support des peines: εἴτε τὰ θεῖα, εἴτε τὰ ἀνθρώπινα ἀρχοειδῶς μέν, οἷον εἰπεῖν, ἐκ τοῦ θείου τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάμβανε, διὰ μέσης δὲ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ψυχῆς ὑπουργεῖτο παρὰ τοῦ σώματος, εἴτε θαυματοποιόν τινα δύναμιν εἴποις, εἴτε καὶ φυσικήν τινα τοῦ ἀνθρώπου κίνησιν. » Mansi, *ibid.*, col. 569 BC.

2. *Les formules proprement monothélites*. — Ce que nous venons de dire du monénergisme des monothélites doit aussi s'affirmer de leur monothélisme. L'unique volonté ou vouloir, ἓν θέλημα, dont ils entendent parler est de l'ordre de l'hypostase, non de la nature. C'est pour cela qu'ils disent qu'il est *unique*, ἕν; *divin*, θεϊκόν; *hypostatique*, ὑποστατικόν; *hégémonique*, ἡγεμονικόν. Ils ne veulent pas nier l'existence de la volonté humaine de Notre-Seigneur prise comme *faculté naturelle*, *physique*. Ils ne veulent pas nier non plus que cette faculté physique soit entrée en exercice, ait produit son *acte connaturel*, sa κίνησις, comme ils disent. Mais il affirment que cette volonté physique ne s'est pas mue d'elle-même à l'action, n'a pas passé de la puissance à l'acte de sa *propre initiative* et *indépendamment* et *séparément du moi divin*, de la personne du Verbe unie hypostatiquement à la nature humaine, la possédant en propre et agissant et *voulant humainement* en elle et par elle, quand et comme il voulait, par sa volonté divine. C'est parce que cette volonté humaine n'est pas *sui juris*, ne se détermine pas d'elle-même à l'action comme la volonté d'une personne humaine ordinaire, mais est mise en branle par la personne divine qui se l'est appropriée par l'union hypostatique et qui veut en elle et par elle d'une manière conforme à la nature humaine raisonnable, qu'ils se refusent à lui donner le nom de θέλημα. Le vouloir, le θέλημα, pour eux est l'acte initial, la détermination toute première par laquelle l'agent — dans le cas, la personne divine du Verbe — se décide, se détermine à vouloir, à agir. Ce θέλημα par lui-même est indifférent, ἀδιάφορον, divin, parce que venant d'une personne divine. Il se différencie dans *son moyen* et dans *son terme*. Il est divin dans son moyen et dans son terme si le Verbe veut comme Dieu, par sa volonté divine; il est humain, s'il veut par sa volonté humaine. Ils ne nient donc pas l'existence en Jésus-Christ de deux volontés *physiques*, *naturelles*, de deux vouloirs *physiques*, *naturels*. Mais ils ne veulent pas en parler, et ils en donnent pour raison que dire *deux volontés*, *deux vouloirs* en Jésus-Christ, δύο θελήματα, pourrait faire supposer qu'il y a eu en lui deux volontés contraires, ou se mouvant indépendamment l'une de l'autre, comme les volontés de deux personnes humaines. Et c'est encore par peur du nestorianisme — peur, du reste, factice chez les inventeurs du monothélisme, dont le vrai souci est de trouver une formule de conciliation — qu'ils abandonnent le point de vue des natures, pour adopter uniquement le

point de vue hypostatique. C'est ce point de vue exclusif, ce refus de considérer, de nommer et de compter chacune des volontés naturelles, physiques, de l'Homme-Dieu, cette terminologie étrange changeant le sens naturel et communément reçu des mots θέλημα, ἐνέργεια, qui désignent non une note caractéristique de la personne, mais des propriétés de la nature : c'est en cela, à notre avis, qu'il faut chercher l'hétérodoxie du monothélisme.

Certains auteurs ont trouvé cette hétérodoxie ailleurs : Ils ont incriminé les passages des fauteurs de l'hérésie où ils disent que l'humanité du Sauveur était toujours et en tout mue par Dieu, qu'elle était θεοκίνητος; qu'elle n'exerçait pas *de sa propre initiative, indépendamment du Verbe et en dehors de son impulsion*, son propre mouvement, sa propre activité, mais qu'elle n'agissait que lorsque le Verbe voulait, comme il voulait et autant qu'il voulait. Et ils ont conclu de ces passages que la véritable erreur des monothélites avait été de nier en Jésus-Christ homme toute spontanéité et tout acte de volonté libre. Ainsi pense Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 172-175. L'exposé que fait cet auteur tant de la doctrine catholique sur les volontés et les opérations de l'Homme-Dieu que du monothélisme et du monénergisme nous paraît inexact. A l'en croire, l'activité humaine dans le Christ, ses vouloirs humains, ne seraient pas *subordonnés*, mais *parallèles* à l'activité divine, à la volonté divine. La personne du Verbe, n'aurait pas l'*initiative première* de l'activité de sa nature humaine, des actes de sa volonté humaine. L'harmonie des deux activités divine et humaine résulterait « du consentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions et ses actes conformément au vouloir et aux actes divins ». *Op. cit.*, p. 173-174. Cette manière de parler a une saveur nestorienne assez prononcée. Elle oublie qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'un seul moi, un seul agent responsable des actes humains comme des opérations divines, le moi divin, l'agent divin, c'est-à-dire la personne même du Verbe. C'est la même personne du Verbe qui agit, qui veut dans et par sa nature divine et sa volonté divine, dans et par sa nature humaine et sa volonté humaine. C'est lui qui est le possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exercé dans et par ses deux natures. La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son emprise toute-puissante. C'est vraiment lui qui la met en branle, qui a l'initiative de toute action qu'elle produit. Cela ne détruit nullement la liberté de la volonté humaine du Sauveur, car celui-ci veut par elle d'une manière humaine, c'est-à-dire librement et non automatiquement, mécaniquement. Là sans doute, est le point mystérieux de la psychologie humaine de Notre-Seigneur. Même lorsqu'il agit comme homme et par sa nature humaine, c'est toujours une personne divine qui agit. Sa nature humaine est vraiment mue par Dieu, θεοκίνητος, et il ne faut point reprocher aux monothélites d'avoir employé cette expression. Aussi bien les adversaires catholiques des monothélites ne les ont pas attaqués sur ce point. Ils ne leur ont pas reproché de nier ou de compromettre, par l'affirmation de cette motion divine, la liberté humaine du Sauveur. Cette liberté comme telle a été en dehors des discussions. Ni le concile du Latran de 649, ni le sixième concile œcuménique n'ont visé ce point spécial dans leurs définitions et leurs anathèmes. Ils sont uniquement préoccupés d'affirmer l'existence en Jésus-Christ de *deux activités naturelles, physiques*, de *deux volontés physiques*, parce que l'activité, le vouloir, la volonté comme telle sont chose de la nature et non de la personne, d'après le langage communément reçu.

Sans doute, à insister sur cette emprise de la personne du Verbe sur sa nature humaine, sur cette motion qu'il lui donne comme agent hégémonique et responsable, il y a danger de faire de cette nature un automate dépourvu de spontanéité et de liberté. Mais Dieu sait mouvoir chaque nature suivant les propriétés et les lois de cette nature. S'étant uni hypostatiquement une nature humaine complète, douée d'intelligence et de liberté, le Verbe meut cette nature sans en violenter les ressorts essentiels; il agit en elle humainement, c'est-à-dire, librement. Reconnaissons que telle comparaison employée par les coryphées du monothélisme comme Sergius de Constantinople et Macaire d'Antioche : l'empire du Verbe sur la nature humaine comparée à l'action de l'âme raisonnable sur le corps (cf. Mansi, t. XI, col. 536 A, 353-356) impliquerait l'idée d'automatisme, si on la prenait à la lettre. Mais on ne saurait prouver que les monothélites dont nous parlons l'ont entendue dans cette rigueur. Ce qui est sûr, c'est qu'on trouve chez les Pères et les docteurs catholiques qui ont combattu l'hérésie les mêmes expressions sur la motion divine que certains veulent incriminer chez les monothélites, et saint Thomas lui-même, *Summa theol.*, III[a], q. XIX, a. 1, emploie la même comparaison que Sergius. Écoutons saint Sophrone nous dire dans sa célèbre *Synodique*, considérée à bon droit comme l'expression de l'orthodoxie contre l'hérésie nouvelle : « Dieu le Verbe donnait, *et cela quand il voulait*, à la nature humaine l'occasion d'opérer et de souffrir ce qui lui était propre, pour qu'on ne prenne pas son incarnation glorieuse pour une apparence et un spectacle vide; car ce n'est pas malgré lui et par nécessité qu'il recevait ces choses, bien qu'elles procédassent naturellement et humainement, et qu'il les fît et opérât par des mouvements humains : loin de nous cette pensée impie! Car c'était Dieu qui endurait ces choses charnellement, et nous sauvait par ses propres souffrances... mais cela *quand lui-même avait résolu* (ἐδεδούλητο) *de souffrir, de faire, d'agir humainement*... et non pas lorsque les mouvements naturels et charnels voulaient (ἤθελον) le pousser naturellement à l'opération ou que les insidieux désiraient réaliser leurs machinations... Il était lui-même pour lui-même *le régulateur* (ταμίας) *des souffrances et des actions humaines, et non seulement le régulateur, mais encore le chef et l'arbitre* (πρύτανις), quoique ayant pris une nature passible naturellement; et à cause de cela, les choses humaines en lui étaient au-dessus de l'homme, non pas parce que sa nature n'était pas humaine, mais parce que, s'étant fait homme, il recevait ces choses de plein gré, et non par contrainte et nécessité, comme il arrive pour nous, *mais toutes les fois et autant qu'il le voulait, et qu'il consentait à céder à ceux qui lui infligeaient des souffrances ou aux passions elles-mêmes agissant selon la nature* : ἀλλ' ἡνίκα καὶ ὅσον ἐβούλετο, καὶ συγχωρεῖν αὐτὸς τοῖς τὰ πάθη προσφέρουσι, τοῖς τε παθήμασιν αὐτοῖς ἐνεργουμένοις κατὰ φύσιν ἐπένευσε ». Mansi, t. XI, col. 484-485.

Saint Maxime aussi, le grand adversaire du monénergisme, et du monothélisme, le docteur des deux énergies et des deux volontés *physiques*, insiste souvent et fortement sur cette idée que la nature humaine du Verbe était θεοκίνητος, que le Verbe la mouvait et la poussait à l'action quand, comment et autant qu'il voulait; et cela ne l'empêche pas d'affirmer à plusieurs reprises que la volonté humaine de Jésus, bien que n'ayant pas la liberté que les scolastiques appellent *de contrariété* et que le saint docteur nomme θέλημα γνωμικόν (c'est-à-dire la liberté de choisir entre le bien et le mal), restait cependant vraiment libre sous l'impulsion du Verbe. « Le vouloir du Sauveur, dit-il à un endroit, n'était en aucune façon

gnomique, mais il était proprement *physique*, *dressé toujours et mû* par sa divinité substantielle pour l'ac-l'accomplissement de l'*économie* (= de l'œuvre du salut des hommes) : μὴ γνωμικὸν τοῦτο καθάπαξ, ἀλλὰ φυσικὸν κυρίως ἐτύγχανεν, ὑπὸ τῆς αὐτοῦ κατ' οὐσίαν θεότητος τυπούμενον ἀεὶ καὶ κινούμενον πρὸς τῆς οἰκονομίας ἐκπλήρωσιν. » *Tomus dogmaticus ad Marinum*, *P. G.*, t. XCI, col. 81 D. Il fait sien le mot de saint Grégoire de Nysse : « Comme Dieu, lorsqu'il le voulait, le Verbe donnait à son gré occasion à la nature d'exercer son activité : ἐξουσιαστικῶς ὡς Θεὸς ἐδίδου τῇ φύσει καιρόν, ὅταν ἐβούλετο, τὰ ἑαυτῆς ἐνεργῆσαι. » *Ibid.*, col. 77 B. Ailleurs il écrit : « Étant véritablement Dieu et homme tout à la fois, *comme Dieu il était le moteur de sa propre humanité*, et comme homme il était le manifestateur de sa propre divinité : ἄμφω κατ'ἀλήθειαν ὤν, ὡς μὲν Θεὸς τῆς ἰδιᾶς ἦν κινητικὸς ἀνθρωπότητος, ὡς ανθρωπος δὲ τῆς οἰκειάς ἐκφαντικὸς θεότητος. » *Ambiguorum liber*, *P. G.*, t. XCI, col. 1056 A. Saint Jean Damascène enseigne, lui aussi, la même doctrine avec tout la clarté désirable : « L'esprit humain du Christ, dit-il, manifeste sa propre hégémonie, lorsqu'il en reçoit la permission du supérieur. Mais il est dominé et il suit le supérieur, et il opère ce que veut la volonté divine. Par un mouvement libre, l'âme du Seigneur voulait librement ce que sa volonté divine voulait qu'elle voulût. » *De fide orthodoxa*, l. III, 6, 14, 18, *P. G.*, t. XCIV, col. 1005 B; 1036-1037; 1076 C. Cf. *De duabus voluntatibus*, 26-27, 39-43, *P. G.*, t. XCV, col. 157-160, 177-184.

3. *L'hétérodoxie des monothélites.* — Bref, la faute, l'erreur des monothélites, chalcédoniens et dyophysites convaincus, a été de vouloir greffer sur la terminologie catholique, canonisée au concile de Chalcédoine, la terminologie du monophysisme sévérien pour ce qui regarde non les natures elles-mêmes, mais les activités et les volontés. Nous avons vu, en parlant du monophysisme sévérien (cf. col. 2226), comment les partisans de ce système disaient non seulement *une seule* φύσις dans le Christ, mais aussi *une seule* ἐνέργεια, *un seul* θέλημα. Cette unique activité, cet unique vouloir, ils les considéraient non du point de vue des natures, mais du point de vue de la personne; non du point de vue *physique*, c'est-à-dire naturel, mais du point de vue *hypostatique*, par rapport à l'unique agent, qui est la personne du Verbe. C'est ce point de vue que les monothélites, préoccupés de trouver une formule conciliatrice pour ramener les monophysites sévériens à l'orthodoxie, ont malencontreusement adopté. Ils voyaient bien que cette position n'était pas tenable; que cette terminologie s'accordait mal avec la doctrine dyophysite qu'ils admettaient, avec le tome de Léon, qu'ils recevaient. De là leurs capitulations successives, dès que les théologiens orthodoxes dévoilaient les inconséquences et les contradictions de leur système. Quelques-uns, cependant, tel Macaire d'Antioche, à force de ne considérer en Jésus-Christ que la personne divine, le *principium quod* des opérations divines et humaines, s'entêtèrent à garder leurs formules, à fermer les yeux sur les principes physiques immédiats des opérations divines et humaines, sans du reste les nier positivement, en les admettant implicitement, et quelquefois explicitement, mais en refusant de leur donner le nom d'ἐνέργεια et de θέλημα.

Telle fut l'erreur, telle fut l'attitude des monothélites dyophysites, des partisans de l'hérésie spéciale, distincte des autres précédemment parues, qui troubla l'empire byzantin pendant presque tout le VIIe siècle, et qui a reçu le nom de monothélisme. La définir comme une hérésie qui niait en Jésus-Christ l'existence d'une volonté humaine considérée comme faculté, serait certainement inexact. Ce serait se tromper aussi que de croire que les monothélites aient enseigné que la volonté humaine du Sauveur n'a jamais produit son acte, n'est jamais entrée en exercice. On ne peut affirmer avec certitude qu'ils aient refusé la liberté à l'humanité de Jésus-Christ. Mais ils ont professé une *seule énergie hypostatique*, *une activité théandrique du Christ*, *un seul vouloir hypostatique*, *hégémonique divin* du Christ, et ils ont refusé de dire : *deux activités physiques*, *deux volontés*, *deux vouloirs physiques* du Christ. Nous parlons des monothélites proprement dits, de ceux qui ont été fermes à garder les formules du système monénergiste et monothélite; car pour ce qui est du monothélisme officiel, il a, comme nous l'avons vu, varié ses formules suivant les phases de la controverse. Il a commencé par dire : *Une seule activité hypostatique ou théandrique du Christ.* Il a dit ensuite : *Ni une ni deux opérations, mais un seul vouloir hypostatique.* Il disait, avant d'être frappé par le sixième concile œcuménique : *Ni une ni deux énergies, ni une ni deux volontés.*

Il ressort de ce que nous venons de dire que les monothélites proprement dits n'ont rien inventé, sauf peut-être l'épithète d'*hypostatique* ajoutée aux mots ἐνέργεια et θέλημα. Tout en anathématisant Dioscore, Sévère et leurs partisans, ils ont pris leur terminologie pour ce qui regarde les activités et les vouloirs de l'Homme-Dieu. A la différence des sévériens, qui ont professé non seulement le monénergisme et le monothélisme, mais aussi le *monoïdiotisme*, c'est-à-dire l'unité des propriétés, ils confessaient les *propriétés physiques* des deux natures et ne refusaient pas de les compter. Leur originalité a consisté à être en partie dyophysites et en partie monophysites sévériens. Le monothélisme est donc un demi-dyophysisme et un demi-monophysisme.

3° *Autres formes du monothélisme.* — Avant le monothélisme proprement dit, monothélisme plus verbal que réel, avaient apparu dans l'Église plusieurs autres formes de monénergisme et de monothélisme.

L'arianisme, l'apollinarisme et l'eutychianisme enseignent, chacun à sa manière, le monénergisme et le monothélisme *réels*, mais avec des différences marquées. Le *Logos* incarné d'Arius, qui n'est ni Dieu véritable ni homme complet, n'a vraiment qu'une *activité physique* et qu'une *volonté physique*, puisqu'il ne s'est uni qu'à un corps inanimé, qu'il meut comme un automate. Le *Logos* incarné d'Apollinaire est sans doute Dieu; mais il n'a pris, lui aussi, de l'homme que le corps, ou tout au plus, la sensibilité animale. Il manque d'âme humaine douée d'intelligence et de volonté libre. Il est évident qu'il est aussi monénergiste, et surtout monothélite. Quant au monstre eutychien, résultat du mélange réel de l'humanité et de la divinité, il ne peut avoir également qu'une seule activité et qu'un seul vouloir; activité, vouloir qu'on pourrait appeler *théandriques*, en attribuant à ce mot son sens strictement étymologique.

Il y a des raisons de croire que, dans la réalité, le mystérieux Denys, auteur de l'expression *énergie théandrique*, a donné à celle-ci un sens différent, sens orthodoxe dans le fond, bien que l'expression soit malheureuse et favorise la théorie eutychienne du mélange des deux natures. Monophysites sévériens et théologiens catholiques l'ont interprétée chacun de leur côté en lui enlevant toute signification eutychienne. Les sévériens en ont fait l'équivalent de l'expression ἐνέργεια σύνθετος, c'est-à-dire activité de l'*hypostase composée* du Verbe, et l'on sait que pour ces hérétiques l'épithète de σύνθετος n'est pas synonyme de *mixte* ou de *mélangée* au sens eutychien. Cf. article MONOPHYSISME, col. 2223, et Lebon, *Le mono-*

physisme sévérien, Louvain, 1909, p. 451-453. Les catholiques lui ont donné le sens de *double*, ou bien l'ont appliquée à l'activité miraculeuse du Verbe incarné opérant les miracles par sa toute-puissance, en se servant de son humanité comme cause instrumentale; ou encore, l'ont entendue en ce sens que chaque nature du Christ produit son opération propre avec la participation de l'autre, en vertu du lien qui les unit dans l'unique personne du Verbe, sujet d'attribution de toute opération divine et humaine : *agit utraque natura cum alterius communione*, avait dit saint Léon. Cf. S. Sophrone, *Synodique*, Mansi. t. xi, col. 488 DE; S. Maxime, *P. G.*, t. xci, col. 345-348; 1056-1066, etc.; Concile du Latran en 649, canon 15; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. xix, *P. G.*, t. xciv, col. 1077-1081.

On aboutit également au monénergisme, et au monénergisme réel, dans les deux autres théories entychiennes de l'absorption de l'humanité dans la divinité, et de l'absorption de la divinité en l'humanité puisque l'une des deux natures disparaît en fait et qu'il n'en reste qu'une.

On peut imaginer un monothélisme plus subtil. Sans refuser à l'humanité de Jésus-Christ l'intégrité physique avec toutes les facultés qu'elle possède naturellement, donc avec la faculté que nous appelons volonté, on peut lui enlever tout exercice de cette faculté, toute activité propre en général, et la considérer comme un médium inerte dans lequel s'exerce et par lequel passe l'activité divine, à peu près comme le corps reçoit de l'âme sa vie et son mouvement. Ce genre de monothélisme, ce monénergisme *réel* a-t-il eu des partisans? Nous n'en connaissons pas; mais certains auteurs ont cru découvrir cette erreur chez plusieurs monothélites. Apollinaire a conçu de cette manière l'activité du Verbe incarné, mais il niait en Jésus-Christ l'âme humaine, l'intelligence et la volonté raisonnables. Son système est en dehors de l'hypothèse envisagée ici. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. iii, p. 175-176.

Chose curieuse, Nestorius et ses disciples, partisans du dualisme hypostatique, ont affirmé en Jésus-Christ l'unité d'activité et de volonté, et ont été classés, au viie siècle, par les théologiens catholiques et les conciles parmi les monothélites. Au concile romain du Latran en 649, on cita des textes de Théodore de Mopsueste, de Nestorius, de Théodule le Nestorien, où il est question d'une seule volonté, μία θέλησις, d'une seule activité, μία ἐνέργεια. Cf. *Actes du concile du Latran*, Mansi, t. x, col. 906 C, 1058 B, 1110 D, 1118 E, 1120, 1121. (Voir aussi S. Maxime, *Dispute avec Pyrrhus*, *ibid.*, col. 729 CD, 745 D : ἓν θέλημα ὁ Νεστόριος πρεσβεύει ἐπὶ τῶν πλαττομένων αὐτῷ δύο προσώπων — Νεστόριος, δύο πρόσωπα λέγων μίαν δογματίζει ἐνέργειαν.) Il va sans dire que le monothélisme et le monénergisme nestoriens n'étaient pas de même nature que le monothélisme et le monénergisme des sévériens. Encore plus différait-il du monothélisme eutychien ou du monothélisme apollinariste. Ce ne pouvait être, d'après les principes de Théodore de Mopsueste, qu'un monénergisme et un monothélisme d'ordre moral, non d'ordre physique et substantiel. Le Verbe et l'homme né de la Vierge n'avaient qu'une seule volonté au sens où l'on dit que deux amis arrivent par l'affection et l'amitié à n'avoir qu'un cœur et qu'une âme, à vouloir toujours la même chose. Ils n'avaient qu'une seule activité en ce sens que le Verbe communiquait au fils de Marie sa toute-puissance pour opérer les miracles et considérait comme sienne l'activité de l'homme, auquel il était uni par un amour de complaisance tout spécial. C'est bien le sens de ce passage de Nestorius cité au concile du Latran : Ἀσυγχύτους φυλάττομεν τὰς φύσεις, οὐ κατ'οὐσίαν, κατὰ γνώμην δὲ συνημμένας· διὸ καὶ μίαν αὐτῶν τὴν θέλησιν, ἐνέργειαν καὶ δεσποτείαν ὁρῶμεν ἀξίας ἰσότητι δεικνυμένας· ὁ γὰρ Θεὸς Λόγος, ἀναλαβὼν ὃν προώρισεν ἄνθρωπον, τῷ τῆς ἐξουσίας λόγῳ πρὸς αὐτὸν οὐ διεκρίθη διὰ τὴν προγνωσθεῖσαν αὐτῷ διάθεσιν. Mansi, *ibid.*, col. 1120 A.

Dire qu'en Jésus-Christ il y a unité *morale* de volonté et d'activité, en ce sens que la volonté divine et la volonté humaine n'ont jamais été opposées entre elles; que l'activité de l'humanité s'est toujours exercée en parfaite harmonie avec les desseins et l'action de la divinité, est parfaitement orthodoxe. Mais affirmer simplement, sans aucune explication, sans aucune épithète précisant l'unité dont on veut parler, qu'il y a en Jésus-Christ *une seule volonté, un seul vouloir, une seule activité*, est une formule qui est condamnable, qui ne peut être acceptée, parce qu'en soi elle est fausse, qu'elle prête à l'équivoque, qu'elle peut couvrir tous les monothélismes hérétiques. Voilà pourquoi les nestoriens ont été aussi englobés dans la condamnation des monothélites. Cf. ici, t. x, col. 189, 190.

II. Les étapes historiques de l'hérésie monothélite. — Nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de l'histoire du monothélisme, qui est assez compliquée et fort obscure pour ce qui regarde l'origine de l'hérésie. L'essentiel a été dit dans le présent dictionnaire, aux articles suivants : Constantinople *(Troisième concile de)*, t. iii, col. 1259-1266; Honorius, t. vii, col. 93-132; Martin Ier, t. x, col. 182-194; Maxime de Chrysopolis (*Saint*), t. x, col. 448-460. Notre intention est seulement de marquer d'une manière nette les étapes historiques par lesquelles a passé le développement de l'erreur, étapes que beaucoup d'historiens paraissent n'avoir pas remarquées, bien que ce point soit fort important pour la pleine intelligence des documents doctrinaux.

1° *Le monénergisme.* — Notons tout d'abord la première étape. Elle va des origines (avant 619) à la sentence synodale de Sergius prononcée après le pacte d'union conclu à Alexandrie par le patriarche Cyrus avec les théodosiens, le 3 juin 633. Cette décision synodale, dont nous n'avons plus le texte original, mais dont nous trouvons la substance dans la lettre de Sergius au pape Honorius, est venue après la protestation du moine Sophrone contre la formule de l'unique activité ou énergie, employée dans le décret d'union avec les monophysites alexandrins. Sophrone est allé à Constantinople; il a eu une entrevue avec Sergius, où ils ont discuté entre eux la question de l'unique activité. Le résultat a été qu'on renoncerait à la formule μία ἐνέργεια, mais qu'on s'abstiendrait aussi de dire *expressément deux activités* ou *énergies*, δύο ἐνέργειαι, pour éviter des controverses dangereuses et inutiles. On exprimerait la doctrine dans les termes communément reçus et précédemment sanctionnés par l'autorité des Pères et des conciles. On dirait — ce sont les paroles mêmes de Sergius dans sa lettre à Honorius — : « Le Fils unique engendré, qui est en vérité Dieu et homme tout ensemble, *est le même qui opère les actions divines et humaines*, et d'un seul et du même, le Verbe de Dieu incarné, *procède inséparablement et indivisiblement toute activité divine et humaine*, car c'est ce que nous enseignait expressément le théophore Léon par ces mots : « *Chaque forme opère, avec la participation de l'autre, ce qui lui est propre* : τὸν αὐτὸν ἐνεργεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα· καὶ ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Θεοῦ Λόγου πᾶσαν προϊέναι ἀμερίστως καὶ ἀδιαιρέτως θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν· τοῦτο γὰρ ἡμᾶς ὁ θεοφόρος ἐκδιδάσκει Λέων... » Mansi, t. xi, col. 536-537. Le patriarche constantinopolitain ajoute aussitôt ces mots, remarqués seulement de quelques rares historiens : « Là-dessus nous avons reçu de Sa très bénigne Puissance (= de l'empereur) *une ordonnance* d'un

contenu digne de Sa Sérénité conduite par Dieu. » Il ressort de là que la sentence synodale, qu'on peut convenablement dater de la fin de 633 ou du début de 634, a été suivie d'un décret impérial d'ordre doctrinal, la promulguant et la sanctionnant de son autorité. Ce décret impérial, antérieur de quatre ans à l'*Ecthèse*, a clos la première période de l'hérésie, période qu'on doit nommer non du *monothélisme* mais du *monénergisme*, erreur plus compréhensive que le simple monothélisme, qui s'y trouve contenu implicitement. De ce décret impérial d'Héraclius, aussi important que l'*Ecthèse*, on n'a guère parlé jusqu'ici. Il est ignoré même des savants éditeurs du *Corpus der griechischen Urkunden der Mittelalters und der neueren Zeit* qui, par contre, en ont inventé un autre d'inexistant. Le P. V. Grumel vient récemment de le tirer de l'oubli et aussi de mettre en lumière là sentence de la σύνοδος ἐνδημοῦσα qui l'a précédé. Cf. V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans les *Échos d'Orient*, 1928, t. XXVII, p. 10-15; 1929, t. XXVIII, p. 19-24.

Ainsi, avant même que le pape Honorius eût été mêlé à l'affaire, il y avait une vingtaine d'années qu'on agitait en Orient le problème, non du monothélisme proprement dit, mais du monénergisme. Cela se traitait par correspondance entre Sergius et certains prélats de l'empire, catholiques ou monophysites. On recherchait des textes des Pères favorables à l'unique ἐνέργεια, et quand on n'en trouvait pas, on en fabriquait : tel le fameux recueil adressé par le patriarche Ménas au pape Vigile et la réponse de celui-ci. On est en pleine guerre contre les Perses, et déjà les Arabes de Mahomet commencent à s'agiter. On s'est aperçu, lors de l'invasion persane, de la profonde désaffection des monophysites syriens et égyptiens à l'égard de l'empire. Il faut à tout prix les ramener et faire quelques concessions sur la terminologie dyophysite pour essayer de les attirer. Tel est le plan que le patriarche Sergius a soufflé à Héraclius, vaillant soldat qui ne demande pas mieux qu'on l'aide à sauver l'empire sans détriment pour l'orthodoxie. Où trouver le terrain d'entente? Les monophysites disent : *Une nature du Verbe incarné.* Depuis les anathématismes du cinquième concile œcuménique, on le dit avec eux en toute sûreté, tout en disant aussi avec le concile de Chalcédoine : *une seule hypostase et deux natures.* Les monophysites, toujours ennemis du nombre, quand il s'agit du mystère de l'incarnation, unifient également l'activité et le vouloir ou volonté du Verbe incarné. Ils disent : μία ἐνέργεια, ἓν θέλημα ou μία θέλησις. Pourquoi ne pas les suivre sur ce terrain? Mais le terme d'ἐνέργεια est plus vague, moins compromettant, moins capable d'éveiller les soupçons des chalcédoniens intégristes que celui de θέλημα. Il est plus compréhensif aussi : il entraîne nécessairement l'autre en bonne logique. Commençons donc par dire avec les sévériens : *une seule énergie*, et essayons d'expliquer la formule d'une manière orthodoxe. Lequel des deux, de Sergius de Constantinople ou de Théodore de Pharan (un chalcédonien, non un monophysite, comme plusieurs l'ont affirmé : cf. V. Grumel, *Les premiers temps du monothélisme* dans les *Échos d'Orient*, 1928, t. XXVII, p. 259-265) a le premier raisonné ainsi? Il est difficile de le dire. Sergius a eu sans doute l'initiative de la recherche du terrain d'entente. Théodore de Pharan, un théologien subtil, l'a sans doute trouvé. C'est lui, semble-t-il, qui le premier, a fait la trouvaille de l'expression : *énergie hypostatique*, qui correspond bien, en effet, au concept des sévériens, et a l'avantage de ne pas nier les activités physiques des natures prises comme telles. Sa correspondance avec Sergius doit sans doute se placer tout au début de l'histoire de cette hérésie politique. C'est l'avis sérieusement motivé du P. Grumel, *Échos d'Orient*, *ibid.*, p. 274.

Le monénergisme, gros du monothélisme, était né. Il fallait le propager; il fallait le faire accepter tant des catholiques que des monophysites. Ceux-ci ne pouvaient répugner au monénergisme proprement dit, puisqu'ils l'enseignaient déjà; mais il fallait leur persuader d'agréer en même temps les deux φύσεις du concile de Chalcédoine, ou tout au moins de garder sur elles un silence diplomatique. C'était le point délicat de la combinaison. L'empereur Héraclius fut sans retard mis au courant de la solution trouvée par les théologiens, et l'on voit ce guerrier, pendant ses campagnes contre les Perses, s'occuper de controverses théologiques avec les prélats des Églises monophysites, et essayer de les rallier à l'orthodoxie impériale sur la base de la formule monénergiste : conférences avec Paul le Borgne, chef des acéphales de Chypre, en 622, à Théodosiopolis (Arménie); en 626, entrevue avec Cyrus, alors évêque de Phasis; vers 630, tractations avec Athanase Camélarios, patriarche monophysite d'Antioche.

Parmi les prélats catholiques qui avaient été gagnés au monénergisme, se trouvait l'évêque de Phasis, Cyrus. En 630 ou 631, on le fit passer au siège d'Alexandrie. Sans retard, il se mit en relations avec le clergé théodosien de la ville et réussit à le gagner à l'union, grâce à la formule de l'unique énergie, employée conjointement avec l'autre formule monophyiste : Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη (3 juin 633). De nombreux fidèles suivirent le clergé. Ce succès fut aussitôt annoncé triomphalement à Sergius par une lettre, qui est le principal document théologique du monénergisme proprement dit. Mansi, t. XI, col 561-568. Cette théorie de l'unique énergie, que l'empereur Héraclius avait déjà officiellement sanctionnée par un double décret (décret contre Paul l'Acéphale vers 624-625 ; lettre à Athanase Camélarios, patriarche monophysite d'Antioche, vers 630) arrivait ainsi à son apogée. A partir de ce moment, devant les protestations du moine Sophrone, on allait l'abandonner, au moins en apparence, pour adopter bientôt la formule monothélite, ἓν θέλημα.

2° *Période de transition.* — Mais avant le décret impérial qui la promulgua, avant l'*Ecthèse*, il y eut une période de transition d'environ quatre ans (634-638). Le monénergisme ayant été éventé par saint Sophrone, Sergius crut opportun de reculer. Mais il ne recula qu'à demi. Par sa sentence synodale de 634, comme nous l'avons vu, il proscrivait la formule *une seule énergie*, mais il rejetait aussi la formule *deux énergies*, et cela pour éviter les discussions inutiles et dangereuses, pour ne pas entraver par des expressions inopportunes le retour des dissidents. Ne suffisait-il pas d'exposer la doctrine orthodoxe en termes équivalents? C'est, en effet, ce que fit Sergius par sa décision synodale de 634, dont nous trouvons la substance à la fin de sa lettre au pape Honorius. Il n'y a rien à reprendre au point de vue de l'orthodoxie dans cette profession de foi : « Le Fils unique de Dieu, qui est en vérité Dieu et homme tout ensemble, est le même qui opère les actions divines et humaines; du seul et même Verbe de Dieu incarné procède inséparablement et indivisiblement toute opération divine et humaine (πᾶσαν προϊέναι ἀμερίστως καὶ ἀδιαιρέτως θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν), car c'est ce que nous enseignait expressément le théophore Léon en disant : *Chaque forme opère, avec la participation de l'autre, ce qui lui est propre.* » Mansi, t. XI, col. 537 A. Aussi fut-elle acceptée par saint Sophrone, louée par saint Maxime dans une lettre à Pyrrhus, *P. G.*, t. XCI, col. 589-597, approuvée par le pape Honorius dans ses deux lettres à Sergius. Il est important de remar-

quer que, pendant la période de transition dont nous parlons, la question du monothélisme proprement dit ne se pose pas encore. Sans doute, dans sa lettre à Honorius, Sergius parle incidemment des volontés, θελήματα, mais c'est pour dire que de l'expression *deux activités* ou *énergies*, des esprits malintentionnés pourraient conclure qu'il y avait eu en Jésus-Christ deux θελήματα contraires. Dans sa réponse, Honorius prend la peine de réfuter — et trop longuement — cette assertion, qu'il y aurait eu en Jésus-Christ deux volontés contraires, et il déclare qu'en l'humanité de Jésus la concupiscence charnelle, la loi des membres, la volonté peccamineuse opposée à la volonté de Dieu, ont été absentes : il n'y a eu en elle *qu'une volonté* jamais opposée à la volonté divine. Mais ce développement même est une incidente dans la lettre du pape, dont le but est d'approuver la solution préconisée par Sergius à propos de la formule *une* ou *deux énergies*. Ce but apparaît encore plus clairement dans la seconde lettre d'Honorius où il n'est aucunement question de volonté, et par laquelle il approuve de nouveau la décision pratique du synode de Constantinople : « Qu'on s'abstienne de formules nouvelles capables de soulever des discussions oiseuses : qu'on ne dise ni une ni deux énergies, mais qu'on confesse en l'unique Jésus-Christ les deux natures véritablement unies, opérantes et agissantes, chacune avec la participation de l'autre, la nature divine opérant les actions divines, la nature humaine les actions de la chair, et cela sans séparation ni confusion. » Mansi, *ibid.*, col. 580 D. Cette solution, le pape, convaincu par les raisons que Sergius avait fait valoir, l'a recommandée tant à Sophrone de Jérusalem qu'à Cyrus d'Alexandrie. *Ibid.*, col. 381. C'est une solution pratique, qui regarde uniquement la terminologie théologique et ne touche en rien le fond de la doctrine. On a pu, quelque cinquante ans après, juger très sévèrement cette décision, à cause des événements qui ont suivi. Mais on est porté à être plus indulgent, quand on la replace dans son cadre historique. Honorius a ignoré les vingt ans de monénergisme qu'on a imposés plus ou moins ouvertement à l'Église byzantine. Quand on a jugé opportun de l'avertir et de le consulter, on lui a exposé le situation sous un jour tout favorable à la solution adoptée à Constantinople. On ne savait que trop en Occident combien les Byzantins étaient portés à soulever des questions subtiles et oiseuses, à se disputer pour des mots et des formules. Quoi d'étonnant qu'Honorius ait approuvé une suggestion de nature à empêcher de nouvelles logomachies? De là son mot d'ordre donné aux prélats orientaux à propos de l'unique énergie. On peut dire que sa consigne a été observée même par saint Sophrone. On a beau parcourir la longue *Synodique* de ce dernier. Non seulement il n'y est question ni de monothélisme ni de dyothélisme — on ne discutait pas encore sur les volontés — mais on n'y trouve pas en *termes exprès* : *deux activités* ou *énergies*, δύο ἐνέργειαι. Sophrone dit sans doute : ἑκατέρα ἡ ἐνέργεια. Mais Sergius disait lui aussi : πᾶσα θεία τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια. Sophrone dit : *Deux formes agissant en commun* : δύο τὰς κοινῶς ἐνεργούσας μορφὰς δογματίζομεν, Mansi, *loc. cit.*, col. 481 A. Mais c'est la formule même de saint Léon, répétée tant par Sergius que par Honorius. Celui-ci a même écrit dans sa seconde lettre à Sergius : ἑκατέρας τὰς φύσεις ἐν τῷ ἑνὶ Χριστῷ τῇ ἑνότητι ἡνωμένας μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐνεργούσας καὶ πρακτικὰς ὁμολογεῖν ὀφείλομεν. *Ibid.*, col. 580D. Sophrone parle encore plusieurs fois des *activités, des énergies, des opérations*, au pluriel; cela, on ne le lui avait pas expressément défendu. Mais il ne dit nulle part positivement : *deux énergies*. Il a été fidèle à la consigne *ad litteram*. La question de terminologie mise à part, la période de transition dont nous parlons (634-638) a donc été une période d'orthodoxie sous le patronage du pape.

3° *Le monothélisme proprement dit.* — Avec la promulgation de l'*Ecthèse* (638), commence la phase monothélite proprement dite, qui dure jusqu'au *Type* de Constant II (648). L'*Ecthèse* maintient la solution adoptée pendant la période de transition à propos des deux énergies. Mais elle impose une formule nouvelle : *une seule volonté dans le Christ*, ἓν θέλημα. Rien de plus illogique, au point de vue doctrinal, que ce décret, puisque le vouloir, la volonté, l'activité volontaire est une espèce d'énergie. Il contredit formellement la solution pratique précédemment adoptée et recommandée par le pape, de ne pas innover en matière de terminologie pour ne pas soulever de nouvelles controverses. Si Honorius a eu connaissance de l'*Ecthèse*, il a dû la repousser; et c'est bien ce qu'insinue le passage d'une lettre de saint Maxime que nous avons signalé plus haut, col. 2308.

C'est pendant cette période qu'entre en lice le théologien des deux volontés et des deux activités naturelles de l'Homme-Dieu, saint Maxime de Chrysopolis Se fondant sur la philosophie du sens commun autant que sur les textes des Pères et des conciles, Maxime établit avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, que l'énergie, l'activité comme telle est avant tout chose physique, naturelle, découlant de la nature et non de la personne. Et il en appelle au mystère de la Trinité, où nous voyons trois personnes distinctes entre elles n'ayant qu'une seule activité. Il fait un raisonnement semblable pour la volonté, l'énergie appétitive, volitive. Mais, comme il n'ignore pas le point de vue de ses adversaires monothélites, qui parlent d'énergie, de vouloir *hypostatique*, lui, sans nier le rôle de l'unique opérant qu'est en Jésus-Christ la personne du Verbe, ne se contente pas d'affirmer : *deux activités, deux volontés*. Pour bien marquer le point de vue auquel il se place, il ajoute toujours aux mots ἐνέργειαι, θελήματα, l'épithète : *physique*, *naturels* : δύο ἐνέργειαι φυσικαί, δύο θελήματα. Il rejette la formule monénergiste et monothélite, parce qu'elle est de nature à amener à la négation de cette *activité physique* qui est nécessairement l'apanage de toute nature. Toute nature est principe d'opération, et non seulement principe d'opération à l'état statique, *in statu primo*, mais principe d'opération passant effectivement à l'acte, produisant son opération normale. Voilà ce qu'il veut affirmer en Jésus-Christ. Sous l'impulsion et le contrôle du sujet unique, qui est la personne divine, chacune des deux natures produit son opération *physique*, chacune des deux volontés *physiques* entre en exercice et produit son acte normal. La formule monothélite peut sans doute être expliquée dans un sens orthodoxe. Mais elle pèche par un double endroit : 1. Elle change la signification naturelle et communément reçue des mots ἐνέργεια, θέλημα; 2. Elle fait le silence sur les activités *physiques* et les volontés *physiques* des deux natures. Du silence à la négation le passage est vite franchi, et l'Église, qui juge de la foi des individus par les formules dont ils se servent pour l'exprimer, ne pouvait que condamner l'*Ecthèse*, malgré toutes les explications dont on entourait la formule ἓν θέλημα.

4° *Le retour au statu quo.* — Après les condamnations répétées dont le décret d'Héraclius fut l'objet, tant de la part des papes que des théologiens et des conciles locaux, l'empereur Constant II la retira (648) et la remplaça par son *Type*. Le *Type* inaugure la quatrième phase de la controverse. C'est, peut-on dire, une nouvelle période de transition, analogue à celle de 634-638. On veut imposer le silence non seule-

ment sur les énergies, mais aussi sur les volontés. On voudrait revenir au *statu quo* pur et simple d'avant 615.

La politique théologique d'Héraclius n'a plus de raison d'être. Après les Perses, les Arabes sont venus, qui ont enlevé à l'empire les monophysites de Syrie, de Palestine et d'Égypte. On a vu ceux-ci accueillir les infidèles presque avec enthousiasme. Aussi Constant II voudrait pouvoir éteindre par un simple décret tout ce bruit théologique et ces logomachies. Mais il est trop tard. La situation n'est pas la même qu'en 634. On a trop discuté sur les énergies et les volontés pour que n'intervienne pas une solution claire et définitive donnée par le magistère de l'Église. Cette solution ne peut être que dans le sens de la définition du concile de Chalcédoine. S'il y a deux natures en Jésus-Christ, il y a sûrement aussi deux forces agissantes, deux activités, deux volontés, deux vouloirs. La période de transition inaugurée par le Type ne peut que se terminer par la définition du dyénergisme et du dyothélisme. C'est en vain que l'aventurier Philippique essaiera, en 711, de ressusciter l'hérésie et de l'imposer de nouveau à l'empire byzantin. Il ne durera pas assez pour réussir et sera précipité du trône, le 3 juin 713. Pour trouver des monothélites authentiques, c'est-à-dire des dyophysites enseignant en Jésus-Christ une seule volonté, il faudra désormais aller dans les montagnes du Liban, où l'hérésie se maintiendra pendant plusieurs siècles avec un effectif variable, qu'il est difficile de déterminer. Cf. MARONITE (*Église*), t. x, col. 8 sq., et Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 167-170.

III. LE MONOTHÉLISME CONDAMNÉ PAR L'ÉGLISE. — Deux grands conciles, le concile romain du Latran tenu en 649 par le pape saint Martin Ier, et le troisième concile de Constantinople, sixième œcuménique (680-681) ont condamné le monénergisme et le monothélisme avec une précision d'expression qui ne laisse rien à désirer. Nous n'avons pas à faire ici l'exégèse détaillée des définitions de ces conciles. Voir les articles : CONSTANTINOPLE (*Troisième concile de*) et MARTIN Ier. Il nous suffira d'ajouter quelques remarques capables d'éclairer la portée des mots employés dans ces définitions et leur relation avec la doctrine des hérétiques.

Les deux conciles définissent les mêmes vérités, mais les expressions du sixième concile sont plus précises et plus claires que celles du concile du Latran. On condamne d'abord l'unité de propriété ou *monoïdiotisme* des monophysites. Le concile du Latran (canon 9) affirme la conservation, sans altération aucune, *des propriétés*, ἰδιότητας, de la divinité et de l'humanité. Le sixième concile parle de la *singularité propre*, ἰδιότης, de chaque nature, σῳζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως. Les monothélites n'avaient pas nié les propriétés ou l'ἰδιότης de chaque nature. Ils n'avaient pas accepté sur ce point la terminologie des monophysites sévériens. Mais les conciles ont été bien inspirés de commencer par affirmer cette différence des propriétés, cette ἰδιότης de chaque nature, car le terme *propriété* est un terme plus général, plus compréhensif que celui d'ἐνέργεια, *activité* ou *opération*. La *propriété* contient l'ἐνέργεια, comme celle-ci, à son tour, contient le vouloir ou volonté, θέλημα.

Le concile romain confesse d'une manière générale la dualité des activités ou opérations et des vouloirs ou volontés *unies harmonieusement entre elles*, συμφυῶς ἠνωμένας, dans l'unité du sujet, le Christ, auteur de notre salut, qui est dit ἐνεργητικός et θελητικός par ses deux natures. Les Pères de 680-681 sont plus précis. Ils enseignent l'existence en Jésus-Christ de deux activités ou opérations naturelles, de deux vouloirs ou volontés *naturelles*, en mettant l'accent sur l'épithète *naturelle*, φυσικάς. Nous avons là un écho de la théologie de saint Maxime, et de ses controverses avec les monothélites. Sur l'ἐνέργεια et le θέλημα *hypostatiques* dont parlaient les hérétiques, le concile se tait, mais il insiste sur la dualité des activités et des vouloirs *naturels*, c'est-à-dire découlant des natures, et il réfute la raison mise en avant par les monothélites pour faire le silence sur les deux volontés naturelles, 1. en affirmant énergiquement, par l'emploi des quatre adverbes : ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, l'unité du sujet, du *principium quod ;* 2. en déclarant que le vouloir de l'humanité ne s'est jamais opposé au vouloir divin, mais l'a toujours suivi, lui a toujours été soumis, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.

En s'obstinant à ne pas vouloir parler de la volonté ou vouloir *naturel* de l'humanité, les monothélites étaient justement soupçonnés de nier, sinon l'existence de la faculté naturelle de volonté humaine, du moins son activité de fait, l'existence d'*actes de volonté* véritablement humains. Cet exercice de fait de la volonté humaine, le concile l'affirme clairement : « Il fallait, dit-il, que la volonté de la chair fût mue (= entra en exercice), mais qu'elle fût soumise au vouloir divin, suivant le très sage Athanase : ἔδει γὰρ τὸ σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ. » « Ce vouloir naturel de la chair (= de l'humanité), ajoute le concile, est dit et est véritablement le propre vouloir de Dieu le Verbe, tout comme la chair du même est dite et est la chair de Dieu le Verbe, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ Θεοῦ Λόγου λέγεται καὶ ἔστιν. » On sent chez les Pères la préoccupation d'insister sur l'unité du sujet afin d'écarter tout soupçon de nestorianisme, les monothélites étant devenus sur ce point, par le fait de la position qu'ils avaient prise, aussi susceptibles que les monophysites les plus tatillons.

Disons enfin que les deux conciles ont condamné, par leur enseignement et les formules qu'ils ont employées, tout monothélisme et monénergisme quel qu'il soit, depuis le monothélisme apollinariste et eutychien jusqu'au monothélisme nestorien. Pour couper court aux subtilités des hérétiques, l'Église a adopté et canonisé une manière de parler des activités opérations et volontés de l'Homme-Dieu. Ces activités, ces volontés sont doubles et doivent se prendre et se compter par rapport aux deux natures, non par rapport à l'unique sujet ou personne. En agissant ainsi, l'Église a conformé son langage à la fois aux sources de la Révélation et à la philosophie commune. Si l'on veut parler d'unité morale d'activité et de volonté en Jésus-Christ, il faut ajouter l'épithète *morale* devant le substantif. Affirmer simplement : *une activité, une volonté* ne peut être toléré. L'histoire de la controverse monothélite montre une fois de plus l'importance des formules dogmatiques dans l'expression de la vérité révélée. Si l'Église n'était pas intervenue par son magistère officiel pour déterminer le sens de certains termes, et imposer silence aux logomachies, la théologie serait devenue une vraie tour de Babel.

Il est fort difficile de donner une bibliographie sur le monothélisme, tellement la matière est abondante. Pour se faire une idée du monothélisme comme doctrine, pas de meilleur moyen que la lecture directe des sources, qu'on trouvera réunies presque en entier dans les collections conciliaires contenant les actes des conciles antimonothélites, par exemple, dans la collection de Mansi, t. x et xi. Il faut y ajouter les œuvres polémiques de saint Maxime. Une comparaison avec le monénergisme et le monothélisme des monophysites sévériens est d'une grande utilité pour saisir la vraie pensée des coryphées du monothélisme. Sur ce

point, on consultera avec fruit le chapitre que J. Lebon a consacré à l'exposé du monoïdiotisme, du monénergisme et du monothélisme des sévériens dans son ouvrage, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 413-477. Voir les interprétations pas toujours concordantes de la doctrine monothélite par les divers historiens du dogme depuis Petau, *De incarnatione*, l. VIII et IX, et Thomassin, *De incarnatione*, l. V, jusqu'aux plus récents, comme Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, t. II, Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 160-192. J. Maritch a entrepris une étude approfondie de la doctrine monothélite et a publié sur ce sujet, depuis 1917, plusieurs articles dans la *Bogoslovska Smotra*, organe de la Faculté de théologie catholique de l'université de Zagreb. Voir en particulier sa monographie intitulée : *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitateChristi,in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum*, Zagreb, 1926, et son étude sur le monénergisme et le monothélisme du Pseudo-Denys, dans la *Bogoslovska Smotra*, 1919, p. 27-37, 81-89.

Pour l'histoire du monothélisme, nous renvoyons aux bibliographies données aux articles CONSTANTINOPLE (*Troisième concile de*), HONORIUS, MARTIN Ier, MARONITE (*Église*), nous contentant d'indiquer les travaux les plus récents : G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897; S. Vailhé, *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII (1903), p. 37-65 (pour les origines); A. Pernice, *L'imperatore Eraclio. Saggio di storia bizantina*, Florence, 1905; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 157-170; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, en cours de publication dans les *Échos d'Orient*, 1928, t. XXVI, p. 6-16; 257-277; t. XXVIII, p. 19-34.

M. JUGIE.

MONOZLOY (André de), d'une noble famille hongroise, d'abord prévôt de Presbourg, fut élevé en 1600 sur le siège épiscopal de Veszprim, où il mourut le 11 décembre 1601. Il avait composé : 1° *De invocatione et veneratione sanctorum*, in-4°, Tyrnau, 1589, qui fut attaqué par le ministre réformé Nicolas Gyarmati, lequel fut à son tour réfuté par le cardinal Pazmany. — 2° *Brevis ac catholica confutatio impiorum novorum articulorum nuper in Galantha a sacramentariis concinnatorum*, in-8°, Tyrnau, 1593.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. IV, col. 2001; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 444.

É. AMANN.

MONSABRÉ Jacques-Marie-Louis, des frères prêcheurs, célèbre prédicateur français (1827-1907). I. Biographie. II. L'exposition du dogme catholique (col. 2325). III. Ouvrages et écrits divers (col. 2332).

I. BIOGRAPHIE. — Jacques-Marie-Louis Monsabré naquit à Blois le 10 décembre 1827. Après une enfance paisible, il devint élève du grand séminaire et reçut la prêtrise le 15 juin 1851. C'est alors qu'il songea à entrer dans l'ordre de saint Dominique, récemment rétabli en France par le P. Lacordaire. L'abbé Monsabré dut attendre quatre ans la permission épiscopale qu'il avait sollicitée. Durant cette période, il fut successivement vicaire à l'église Saint-Vincent-de-Paul à Blois, puis à l'église de Mer où son frère Henri était curé. Les deux frères montraient, avec le même tempérament jovial, les mêmes dons d'orateur. Le futur Père Monsabré remplit encore pendant deux anx les fonctions de précepteur dans une famille. Enfin il put mettre son projet à exécution et prit l'habit de saint Dominique au noviciat de Flavigny le 31 mai 1855. L'année suivante, après sa profession religieuse, il fut assigné au couvent de Chalais dans les Alpes. Il devait y recevoir une initiation suffisante aux doctrines de saint Thomas d'Aquin.

En 1857, le P. Monsabré débutait dans le ministère de la prédication par une neuvaine à Lyon, en l'église Saint-Nizier. Le cardinal archevêque, Mgr de Bonald, sut y apprécier son talent et le réclama sans aucun délai, pour le carême de sa Primatiale. Au mois de juillet, il était assigné au couvent de Paris qui se trouvait alors dans l'ancienne maison des Carmes. Là, à la rentrée scolaire, il commença, pour une cinquantaine de jeunes gens qui les désiraient, une série de conférences familières sur la foi catholique. Il parla très simplement selon les principes de son maître saint Thomas en la salle du chapitre conventuel, à la lueur d'une modeste lampe, dans le pétillement d'un petit feu de bois. Ainsi le futur orateur de Notre-Dame apprit à maîtriser la pensée d'un théologien riche, mais abrupt, et à en faire une exposé adapté à un auditoire moderne. Ces conférences se répétèrent en 1858, 1863, 1864, 1865. Simultanément, par des prédications plus brillantes en province, à Paris, à Bruxelles, à Londres, le P. Monsabré atteignait à la célébrité. La défection du P. Hyacinthe Loyson ayant rendu libre la chaire de Notre-Dame de Paris pour l'Avent de 1869, Mgr. Darboy appela le P. Monsabré qui choisit comme sujet de ses conférences : *Le Concile*. On s'intéressait alors beaucoup à la proche réunion du concile du Vatican. Sur ce sujet où le P. Hyacinthe n'avait pas conservé son orthodoxie, le P. Monsabré sut parler avec force, dignité, à-propos. Aussi, comme le P. Félix, ayant teminé sa carrière, abandonnait les stations du Carême, fut-il décidé que le P. Monsabré prendrait sa succession. La guerre de 1870 empêcha l'orateur nouvellement désigné de prendre possession de sa chaire. Ce n'est pas Notre-Dame de Paris, mais à Metz, ville perdue pour son pays, dans la cathédrale de Mgr Dupont des Loges, qu'il prêcha le carême de 1871. Son sermon de Pâques contient une vive allusion aux événements et à l'espoir d'une revanche.

Dans une première station à Notre-Dame, en 1872, le P. Monsabré prêcha sur le christianisme dans la société.

Enfin, en 1873, il commença sa série de dix-huit carêmes consacrés à l'exposition du dogme catholique. En 1890, son enseignement achevé, il descendit de chaire, laissant avec assez de bonne grâce sa place à Mgr d'Hulst. Il devait terminer sa vie au couvent de son ordre, au Havre. Il y fut prieur. Pendant les premières années de sa retraite, il prêcha car il était loin d'être arrivé au bout de sa vie et de ses forces. Jusqu'à la fin il continua d'écrire; et lorsqu'il succomba, dans sa quatre-vingtième année, d'une plaie cancéreuse à l'estomac, s'il n'eut pas en ces temps de dispersion, la joie de mourir dans un couvent peuplé de ses frères, du moins eut-il la petite satisfaction de laisser achevés deux nouveaux volumes sur la *Prière*. Il disparaissait en pleine réputation. Dix-sept ans d'interruption n'avaient pas dissipé l'écho des conférences de Notre-Dame dans les cœurs reconnaissants.

Cette estime persistante pour le prédicateur dominicain ne s'expliquait pas seulement par l'ampleur et la solide harmonie de l'édifice doctrinal qu'il avait bâti pour ses contemporains. Elle tenait aussi aux qualités toutes personnelles du P. Monsabré, à sa piété digne et profonde, à son naturel parfait, à la bonhomie qui l'animait dans la vie privée, donnait de la verve à sa conversation et relevait sa parole publique. Sur les conseils du P. Lacordaire, il s'était très tôt appliqué, d'ailleurs, à bannir de ses prédications ce qui eût été, dans son ton, trop plaisant et trop familier pour la chaire chrétienne, mais il avait su y conserver un incomparable entrain.

Écrivain fécond qui a laissé quarante-sept volumes renfermant des centaines de sermons, orateur qui ne se répète pour ainsi dire pas, parlant en de vastes vaisseaux, entreprenant des œuvres de longue haleine dans des circonstances politiques, sociales, morales défavorables, il lui a fallu un courage prodigieux. Il est comme un Balzac de la parole, un Mirabeau de la chaire chrétienne, mais un Balzac ou un Mirabeau qui seraient devenus apôtres et qui, par discipline reli-

gieuse canaliseraient leur zèle de manière à produire une grande œuvre pleine de raison.

L'auditoire du P. Monsabré à Notre-Dame n'était plus celui de Lacordaire et du P. Hyacinthe. Lacordaire avait eu à toucher des incrédules ou des non-pratiquants. Son apologétique lui venait du cœur. Le prédécesseur immédiat du P. Monsabré, Hyacinthe Loyson avait ému lui aussi. Mais maintenant le P. Monsabré réunissait une foule qui, pour être également nombreuse, était autrement composée. Des catholiques éprouvés, d'esprit sérieux et positif, venaient à lui, désireux de s'instruire davantage de leur religion. Ils voulaient la paix et la sécurité de sermons doctrinaux. Il leur fallait une sorte de haut catéchisme de persévérance. Le P. Monsabré comprit à merveille. Il traita de tels sujets que lui, si spontané, parut parfois manquer de spontanéité à force de raison. A la différence du P. Lacordaire ou du P. Hyacinthe, il est dans l'histoire de la chaire de Notre-Dame non pas le prédicateur du sentiment religieux, mais celui du dogme catholique.

L'époque n'était plus où l'on pouvait aborder la chaire de Notre-Dame avec un cœur d'apôtre, des dons d'avocat et une instruction classique. Lacordaire transformait tout par son génie, mais un peu partout trop de ses imitateurs dominicains n'avaient été que médiocrement romantiques. Maintenant le P. Monsabré comprenait, comme d'ailleurs ses confrères, qu'il fallait renoncer à copier servilement Lacordaire, mais qu'il devait prêcher selon les formules classiques de Bossuet ou de Bourdaloue, en trouvant le secret de mettre dans cet art classique français une doctrine puissante, la leur, celle de saint Thomas d'Aquin, à laquelle les autorités romaines demandaient sans cesse plus de fidélité.

Ce n'est donc point pour avoir le loisir de s'abstraire dans une métaphysique dédaigneuse de l'auditoire que le P. Monsabré se consacra à une prédication dogmatique. Il estimait seulement que l'intelligence doit être touchée avant le cœur pour que le sermon soit humainement raisonnable. Il tenait à rester en contact intime avec les auditeurs, comme aussi en relations avec l'opinion de son pays, où les conférences de Notre-Dame doivent avoir un retentissement toujours renouvelé. C'est pourquoi, sans nulle curiosité malsaine, sans nulle vanité, mais par besoin de s'instruire de la portée de sa parole, il s'était abonné à l'*Argus* de la presse, en sorte qu'il possédait lorsqu'il mourut trente gros albums où étaient insérés les jugements parfois étranges qui avaient été formulés sur son compte. Ces jugements qui réveillaient en lui l'humoriste, intéressaient plus encore le théologien qu'il était avant tout.

Le P. Monsabré n'avait que quarante-cinq ans au début de 1873. Il était à cette date assuré d'avoir à sa pleine disposition la chaire de Notre-Dame. Il avait du temps devant lui. Il pouvait commencer, en liaison étroite avec ses auditeurs et avec toute l'opinion catholique, cette grande entreprise : mettre en un francais oratoire tout ce qui peut être prêché dans la théologie dogmatique de Saint Thomas et en faire l'exposé didactique, complet, méthodique.

II. L'EXPOSITION DU DOGME CATHOLIQUE. — 1° *Caractéristiques générales.* — L'apologétique de Monsabré n'a rien a voir avec les méthodes newmaniennes, même lacordairiennes. Il ne vise pas, en une ambition hardie, à atteindre, par delà les fidèles catholiques, les mécréants. Il ne cherche pas avant tout à convertir les incrédules en partant du terrain de leur incrédulité. Son apologétique n'est ni une épistémologie, ni une critique. C'est la théologie elle-même, tout simplement, se montrant, s'exposant et faisant voir son bien-fondé. L'auditoire du P. Monsabré était fait en général de vrais chrétiens. A quoi bon batailler contre des adversaires absents. Si tel d'entre eux se glisse dans son auditoire, le Père Monsabré compte l'élever, le convaincre comme les chrétiens, rien que par l'exposition du dogme catholique. C'est d'ailleurs le titre qu'il donne à ses conférences de carême : *L'exposition du dogme catholique.*

Faire un simple exposé de saint Thomas ce n'est pas, obligatoirement, faire un exposé vulgaire. Le P. Monsabré tenait à couler la pensée thomiste en phrases pures et bien balancées. Lorsque nous le lisons, il est des moments ou la solennité nous en paraît un peu banale ou quelque peu compassée. Mais il faut remettre toutes choses en leur temps et lieu. Le ton de l'orateur de Notre-Dame de Paris, parlant *ex cathedra* des plus graves problèmes humains, n'a pas à être le ton de la conversation, même de la conversation de catéchiste à catéchisé. Et puis, aux alentours de 1870 ou de 1880, les conventions qui déterminaient la correction du style étaient singulièrement plus rigides qu'elles ne sont devenues depuis. D'ailleurs la phrase du P. Monsabré, à défaut des suprêmes délicatesses de l'art, a toujours le mérite de dire clairement des choses en elles-mêmes abstruses.

Si le P. Monsabré dans son *exposition du dogme* réussit ainsi à éviter la complication, c'est qu'il se borne à faire un étalage extérieur d'autorités patristiques et théologiques. Même en cet étalage qui a pour but de rappeler qu'il parle au nom de l'Église du Christ, le conférencier de Notre-Dame savait garder la mesure. A plus forte raison n'essayait-il pas de creuser les problèmes les plus ardus par des confrontations de commentateurs obscurs. Il ne se fût pas fait comprendre de son auditoire et il eût compliqué beaucoup la tâche de la préparation de ses conférences. Il était directement son commentateur de saint Thomas. Il en possédait préalablement très bien la doctrine. Il lui suffisait de relire quelques textes pertinents du docteur, et il pouvait se donner tout entier à sa tâche de rédaction, tâche de clarté et de solidité.

Sans avoir la prétention de faire avancer la science sacrée, le P. Monsabré avait pourtant le désir d'utiliser, au profit de son large public, les raisonnements sérieux de la scolastique. Obligé d'éviter tous ceux de ces raisonnements qui faisaient intervenir des idées complexes, il se rejetait pour rajeunir sa logique, sur les preuves par convergence. Il aimait à multiplier les petites preuves destinées à former par leur réunion une preuve d'ensemble ou une convenance raisonnable. Par suite, son *Exposition du dogme catholique* se trouve ressembler beaucoup plus aux chapitres de la *Somme contre les Gentils* qu'aux articles de la *Somme théologique.* La verve du P. Monsabré lui fait mêler sans cesse aux preuves et convenances du thomisme ses considérations personnelles. Enrichissant ainsi la lettre de saint Thomas qu'il dépouille par ailleurs de ses trop grandes subtilités, il aboutit à un texte qui est une mine inépuisable de développements nouveaux pour les prédicateurs à venir.

2° *Analyse.* — L'EXPOSITION DU DOGME CATHOLIQUE a paru en dix-huit volumes, très répandus et que l'auteur avait préparés avec son exactitude coutumière. Selon lui, que les hommes « reviennent résolument aux fortes doctrines, inévitablement notre temps reviendra aux fortes mœurs et aux fortes institutions. » Sa forte et opportune doctrine, il proclame que c'est celle de saint Thomas. « J'ai entendu dire à des hommes distingués par leur esprit et leur savoir, que rien ne leur paraissait plus neuf, plus original, plus conforme au sens commun, plus en harmonie avec les nobles aspirations de l'intelligence chrétienne que l'enseignement de saint Thomas.

Puisque ses vérités n'ont pas perdu leur charme, il ne faut pas désespérer de notre temps. »

Voici comment se répartit la matière des dix-huit volumes : Dieu, 4 volumes; le Christ, 6 vol.; les sacrements, 5 vol.; les fins humaines, 2 vol., conclusion, 1 vol. Pour marquer l'unité de son œuvre, le P. Monsabré a donné à ses conférences, qui sont au nombre de 108, une numérotation unique qui court d'année en année. Cependant chaque carême forme une unité doctrinale, un chapitre qui se détache de l'ensemble.

Carême de 1873 : Existence de Dieu. — Pour justifier humainement la loi surnaturelle, il faut compter sur le sentiment esthétique religieux qui se dégagera de la considération des arguments partiels. La beauté de tout l'ensemble de la doctrine proclame sa divinité (1re conférence). — Comment connaître des matières aussi élevées? La réponse est qu'il existe plusieurs sortes de connaissance de Dieu : une connaissance commune, une connaissance de foi, une connaissance démonstrative par la causalité, une sorte de connaissance mystique que le P. Monsabré appelle connaissance par le principe d'éminence, enfin une connaissance par élimination, qui est une démonstration par l'histoire politique et religieuse (2e). — Pour affirmer l'existence de Dieu, on peut s'appuyer sur l'universalité de la croyance en Dieu chez les sauvages. C'est comme la mineure d'un vaste syllogisme dont le P. Monsabré emprunte la majeure à Cicéron et à Guillaume de Paris « En toute chose, dit Cicéron, le consentemnt de tous les hommes doit être considéré comme une loi de nature. » « Ce que confesse, et naturellement, la nature, ajoute Guillaume, est nécessairement vrai, car la nature ne peut pas universellement et naturellement mentir. » Voilà un axiome qui gagnerait à être éclairci. Le P. Monsabré donne aussi à l'universalité du sentiment de Dieu une portée qui demanderait à être vérifiée. Il montre l'utilité de la croyance en Dieu pour la paix sociale. Il fait une vive allusion aux événements de la commune de Paris en 1871 (3e). — Saint Thomas fournit les preuves classiques de l'existence de Dieu (4e). — Ce Dieu qu'on prouve ainsi est avant tout une personnalité. Notre Dieu est le Dieu d'un spiritualisme, presque d'un animisme. Toute cette conférence est de bonne philosophie et de tournure originale (5e). — Des modernes ont opposé à ce spiritualisme leur idole. Le P. Monsabré traite le positivisme de « sournois ». Ce serait une secte qui comploterait la ruine de la religion. Élevée à un tel degré de généralité, cette affirmation contient une part d'exagération oratoire (6e).

Carême de 1874 : Être, perfection, vie de Dieu. — Le carême est un petit traité *De Deo Uno et Trino* fort simplifié à l'usage du grand public. Le P. Monsabré commence par étudier l'être de Dieu du point de vue de la puissance et de l'acte, de l'essence et de l'existence (7e). — Il soutient avec vigueur la thèse thomiste sur le rôle primordial de l'intelligence en Dieu. A propos de la liberté, il adopte sans réticence la thèse de Bañès contre des théologiens trop disposés à méconnaître la primauté divine. « La science estl a connaissance des choses par leurs causes; or qu'est-ce que Dieu par rapport à tous les êtres finis, qu'ils soient esprit ou matière... sinon la cause... Comment cette cause qui connaît parfaitement ne connaîtrait-elle pas parfaitement son efficacité infinie ? Il répugne que l'être premier demande aux créatures ce que sa nature possède de droit : la science parfaite... Ne pas borner la science de Dieu à une connaissance vague et générale... Dieu qui se connaît parfaitement ne peut pas ignorer de quelle manière son essence est participée, de quelle manière sa vertu est appliquée... Mouvements, vie, pensées, désirs, paroles du dehors et du dedans, tout lui apparaît sans composition ni division dans l'unité de son essence... Que deviendrait son gouvernement s'il ignorait quelles recrues doit prendre sur son passage l'immense armée des créatures et par quel chemin il doit en faire dans son sein la suprême concentration...? » (8e). — Liberté ou plutôt volonté de Dieu s'étudient par saint Thomas (9e). — Mais il existe en Dieu autre chose que les attributs de l'unité, il y a les processions de la Trinité. Bien avoir présent à l'esprit le caractère extrêmement mystérieux pour nous de ces processions divines (10e). — Raisonnable et mystérieux, le dogme de la Trinité rappelle la colonne d'ombre et de lumière dont parlent les textes sacrés (11e). — Dieu est principe et fin de toutes choses, *Omnia operatur propter seipsum*. Belle péroraison sur la grande bienveillance de Dieu pour nous : il nous a créés (12e).

Carême de 1875 : L'Œuvre de Dieu. — Le monde vient de Dieu, quoi qu'en puissent indûment penser certains transformistes ou même certains préhistoriens (13e). — Le P. Monsabré s'efforce de retrouver le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans les trois grandes qualités de l'harmonie du monde qui seraient le nombre, la mesure et le poids. Ce sermon qui a quelque chose de vague ne manque pas d'art ni d'émotion. Mais n'y a-t-il pas quelques excès à dire que « l'homme est note d'appel et centre harmonique des nombres de la terre »? On goûtera davantage la paraphrase des vers de Hugo « Le monde est un livre, sans fin ni milieu, que chacun pour vivre, cherche à lire un peu... » (14e). — Saint Thomas fournit une angélologie complète pour le prédicateur (15e). — L'homme n'est pas un simple animal. Pour le prouver, le P. Monsabré fait une forte analyse de la pensée humaine riche de forces simples, permanente et créatrice, reflet d'intelligence et de liberté. Il explique ensuite comment l'âme est forme du corps (16e). — Il y a dans l'homme plusieurs beautés : anatomique, philosophique, physionomique, intellectuelle, morale, sociale. — La beauté la plus éminente de l'homme est loin de la matière (17e). — Un petit exposé de la vie divine dans l'homme, un précis de la théologie de la grâce, suffit à faire désirer ce suprême don de Dieu (18e).

Carême de 1876 : Gouvernement de Dieu. — Ce carême contenait des questions bien abstruses, et le P. Monsabré a eu un mérite particulier en les vulgarisant, avec succès. Le gouvernement divin n'est que la création continuée (19e). — C'est une question ardue que celle des rapports de ce gouvernement divin avec la liberté humaine (20e). — L'immutabilité des lois du gouvernement divin n'est pas modifiée par la prière, pourtant requise de notre part (21e). — La présence du mal dans le monde ne doit pas troubler la foi en un Dieu bon. Le P. Monsabré aboutit presque à cette conclusion que le mal moral est une épreuve de Dieu pour le bien. Mais il sait se garder des excès jansénistes (22e). — Sur cette question de la providence et de la prédestination, deux systèmes sont en présence : « L'un plus divin (le thomisme), l'autre plus humain (le molinisme); l'un fièrement assis sur les hauteurs de la métaphysique et, de là, contemplant tous les êtres et leurs relations, l'autre humblement appliqué à la connaissance expérimentale du jeu des facultés humaines et de leurs actes; l'un plus audacieux et plus ferme..., l'autre plus prudent et plus souple, l'un mieux compris des générations croyantes, l'autre plus sympathique aux générations raisonneuses (23e). — C'est à saint Thomas qu'il faut demander la connaissance exacte de l'action de la grâce (24e).

Carême de 1877 : Préparation de l'incarnation. — Quel est le motif de l'incarnation : est-ce simplement la bonté de Dieu ou bien la rédemption du péché? Le P. Monsabré pense que le motif le plus direct, n'excluant

pas les autres, c'est la rédemption (25e). — L'histoire de la chute de l'homme est fournie par l'examen du livre de la Genèse (26e). — La philosophie de la chute peut également se faire à propos de ces textes (27e). — Le péché originel subsista et il est bon qu'il en ait été ainsi (28e). — Depuis Adam jusqu'au Christ, Dieu n'abandonna pas les hommes : des prophéties se réalisaient, des promesses s'exécutaient ; le P. Monsabré expose avec une grande largeur de vues les circonstances historiques de la venue du Christ (29e). — Il convenait que Dieu vînt en une vierge immaculée. L'humilité de la Vierge de l'Annonciation est en ce monde une merveille sans pareille (30e).

Carême de 1878 : Existence et personne de Jésus-Christ. — Il faut au monde chrétien un fondateur qui soit Dieu (31e). — L'héroïcité de tant de chrétiens prouve en leur faveur quand ils confessent l'existence et la divinité du Christ (32e). — Jésus s'est affirmé Dieu, mais à l'appui de son dire il avait sa valeur morale (33e). — Non seulement l'incarnation n'est pas impossible, mais il y a une certaine convenance à ce que les natures divine et humaine se puissent unir (34e). — L'union hypostatique doit s'étudier de manière théologique (35e). — Il importe d'éviter les fausses christologies (35e).

Carême de 1879 : Perfections de Jésus-Christ. — L'intelligence du Christ est sa première perfection (37e).— Il y faut joindre sa volonté (38e).— Mais pour aller jusqu'au fond des perfections de Jésus, il faut être dévot du Sacré-Cœur (39e). — La sainteté de Jésus se répand en grâces sur toutes les âmes. Jésus a souffert, mais il n'a pas eu les infirmités qui viennent du péché (41e). — L'office dévolu au Christ est celui d'un sacerdoce parfait (42e).

Carême de 1880 : Vie de Jésus-Christ. — L'enfance de Jésus est pleine d'enseignements (43e). — Sa jeunesse studieuse d'ouvrier doit nous faire aimer le travail (44e). — Il s'est avant tout manifesté comme docteur (45e). — Les récits évangéliques sur les miracles du Christ ont un accent de sincérité qui ne trompe pas. Le P. Monsabré termine sa conférence par une belle péroraison sur la perpétuité de l'Église prophétisée par Jésus (46e). — Le martyre de Jésus est conforme aux oracles et aux écritures. La beauté morale de Jésus en croix prouve sa divinité (47e). — Enfin le fait de la résurrection est un miracle suprême (48e).

Carême de 1881 : Œuvre de Jésus-Christ. — La théologie montre le bien-fondé du dogme de la rédemption (49e). — La première bénéficiaire de la rédemp tion fut Marie (50e). — La société qui bénéficie de la rédemption, c'est l'Église triomphante, souffrante, militante. Hors de l'Église, point de salut (51e). — L'unité de l'Église ne peut être sauvegardée que par l'existence d'un gouvernement ecclésiastique et par celle d'un magistère infaillible de doctrine (52e). — Les scandales partiels n'ôtent pas à l'Église la gloire très positive de ses innombrables saints (53e). — L'Église a déployé dans sa lutte séculaire contre ces hérésies une vitalité inépuisable. *Ecclesia enarrat gloriam Christi* (54e).

Carême de 1882 : Gouvernement de Jésus-Christ. — L'autorité dans l'Église revêt un caractère monarchique (55e). — De l'authenticité de l'institution de la papauté l'histoire rend témoignage (56e). — Le gouvernement de l'Église est d'abord magistère doctrinal infaillible (50e). — L'Église a le droit de réprimer les écarts de ses fils rebelles. Le P. Monsabré ayant montré qu'à côté d'abus, l'Inquisition avait eu des mérites, s'attira des reproches de la part des anticléricaux de son temps. L'ex-père Hyacinthe, son prédécesseur à Notre-Dame, crut bon de donner dans une salle de spectacle une conférence politique hostile à l'Inquisition (58e). — L'Église est indépendante des sociétés humaines, mais elle doit, d'une certaine manière, les dominer (59e). — La communion des saints établit entre tous les chrétiens la solidarité dans la grâce et dans la force (60e).

Carême de 1883 : Grâce de Jésus-Christ. — Il convient d'étudier de près la théologie pour se faire une idée de la nature des sacrements (61e). — Dans ces sacrements divins notre nature humaine et même le monde matériel ont leur part harmonieuse de collaboration (62e). — Les marques ineffaçables des caractères sacramentels dérivent de la puissance du Christ (63e). — L'étude théologique qui montre que le baptême est une régénération indispensable vaut la peine d'être faite (64e). — Le baptisé est membre du Christ (65e). — Le confirmé est fortifié du Saint-Esprit (66e).

Carême de 1884 : L'eucharistie. — Jésus est présent dans l'eucharistie (67e). — Le plus grand des miracles eucharistiques, c'est cette transubstantiation dont la théologie nous raconte la merveilleuse théorie (68e). — Jésus est bien abaissé dans l'eucharistie, mais notre force sort de sa faiblesse. Ce sont là les contrastes de l'eucharistie (69e). — Le sacrifice eucharistique est ample miséricorde divine (70e). — La communion eucharistique, source des vertus du chrétien, est son pain de vie (71e). — La grande communion qu'est l'Église possède les qualités suprêmes de la grandeur, de l'amour, de la joie (72e).

Carême de 1885 : La pénitence. Le repentir possède une efficacité (73e). — La confession est nécessaire. Dans cette conférence le P. Monsabré semble avoir été victime d'une contradiction de logique que Jules Lemaître signale en ces termes : « La confession est si naturelle, dit le P. Monsabré, qu'avant de passer à l'état d'institution chrétienne, elle était partout connue prêchée, pratiquée. » Et là-dessus il nous cite un législateur chinois, Socrate, Sénèque, saint Jean-Baptiste et un missionnaire qui a trouvé la confession établie chez les sauvages. Fort bien ; mais alors comment l'orateur a-t-il pu nous dire dans la première partie de son discours que la confession, si elle avait été inventée par d'autres que Jésus Christ, eût « paru une nouveauté énorme, une obligation oppressive, la plus répugnante des humiliations. » Elle est donc tour à tour contraire ou conforme à la nature selon les besoins de la cause! Cette radicale contradiction n'est sans doute qu'une inadvertance excusable ; mais voilà ce que c'est que de vouloir démontrer là où l'essentiel est de toucher et d'instruire! » (*Les contemporains*, t. II, p. 136.) Jules Lemaître est d'ailleurs le premier à reconnaître que dans son sermon sur la nécessité de la confession, à côté de ses froideurs guindées, le P. Monsabré a des envolées du cœur dignes de Bossuet ou de Lacordaire (74e). — Outre le pardon divin, la confession fait voir à l'homme les choses telles qu'elles sont, et fournit au directeur l'occasion d'instruire et d'encourager (75e). — C'est à la théologie de nous expliquer comment la pénitence satisfait pour nos péchés (76e). — Ceux qui passent leur vie dans un état habituel de pénitents vivent d'une humanité supérieure (77e). — L'extrême-onction est le sacrement du grand voyage (78e).

Carême de 1886 : L'ordre. — Le sacerdoce du prêtre continue le sacerdoce de Jésus (79e). — Le sacerdoce revêt le prêtre d'une dignité incomparable (80e). — Le prêtre a par contre des devoirs de science doctrinale, de science de la vie, de droiture d'intention, de conduite irréprochable (81e). — Le prêtre doit être libre dans sa vocation et dans ses fonctions. Il a le droit de vivre de l'autel (82e). — La grandeur de l'évêque, c'est d'engendrer au sacerdoce (83e). — Les prêtres ne s'étonnent pas de rencontrer des ennemis, leur maître le

Christ ayant déjà rencontré de cruels ennemis de son sacerdoce. Nos anticléricaux se trompent en croyant que les prêtres sont ennemis du progrès et veulent gouverner les choses de ce monde. Dans le cœur des prêtres l'espoir n'est point pour les choses d'ici-bas. A cette conférence, le P. Monsabré fut merveilleux de vie et de verve (84e).

Carême de 1887 : Le mariage. — Le mariage a une éminente dignité naturelle et une sainteté de sacrement (85e). — Le lien conjugal est indissoluble (86)e. — Le divorce amène des catastrophes bien plus grandes que les inconvénients de l'indissolubilité (87e). — Le mariage étant un sacrement dans l'Église, l'Église seule peut légiférer sur ce sacrement (88e). — Le mariage doit être fécond, fidèle et chrétien. Cette conférence très importante fut donnée par le P. Monsabré avec une conviction et une ardeur extrêmes (89e). — Le Christ gardait le célibat. La virginité et le célibat ont des vertus qui prennent tout leur sens lorsqu'elles sont rapportées à leur fin religieuse. Les vieilles filles ont droit au respect (90e).

Carême de 1888 : La vie future. — A cette question : qu'est-ce que la mort? le théologien seul peut vraiment répondre (91e). — Les traditions et les croyances à la vie future sont générales chez beaucoup de peuples et rejoignent notre *Credo... vitam venturi sæculi* (92e). — La vie future est prouvée par les intuitions et déductions de la raison (93e). — Illusions et chimères sont les croyances à la métempsycose, l'espérance qu'il n'y a pas d'enfer ou que notre vie future ne dépend pas des responsabilités accumulées ici-bas (94e). — Il faut secouer l'indifférence des choses de l'au-delà et se refuser toute tendance qui tendrait à les nier (95e). — La foi apporte sur la vie future les plus grandes lumières qui puissent éclairer l'obscurité de l'esprit humain, et rendre sa conduite efficace pour mener à bien sa destinée (96e).

Carême de 1889 : L'autre monde. — Il faut rendre vivant en nous la pensée du dogme, si raisonnable, du purgatoire (97e). — L'éternité des peines de l'enfer est tout ce qu'il y a de plus certain et aussi tout ce qu'il y a de plus légitime (98e). — La théologie explique que les peines de l'enfer sont la suite pure et simple du péché (99e). — Le ciel, c'est le bonheur et, comme le veut saint Thomas, c'est avant tout la vision béatifique (100e). — La raison nous montre que nous pouvons croire à la résurrection (101e). — Espérons qu'il y aura beaucoup d'élus! (102e).

Carême de 1890. Amen, synthèse et conclusion. — Le dogme, trop fort pour notre intelligence, la déborde, mais il lui convient à merveille (103e). — Les besoins de croire et d'aimer sont entièrement satisfaits par la contemplation du dogme catholique (104e). — Dans le dogme catholique, le sens esthétique voit ce qu'il y a de plus beau, le divin (105e). — On ne peut pas bâtir de morale solide en dehors du dogme catholique (106e). — Le dogme catholique est, pour la vie sociale, une école sans pareille de respect mutuel (107e). — La grande leçon de l'histoire est celle de la bonté du Christ et de la vérité du dogme catholique (108e).

3° *Appréciation générale.* — De 1903 à 1924, par vingt-deux carêmes consacrés à l'*Exposition de la morale catholique*, un des successeurs du P. Monsabré, le P. Janvier, a complété à Notre-Dame son *Exposition du dogme*, en sorte que, du haut de cette chaire célèbre, toute la théologie dogmatique et morale de saint Thomas, la théologie tout court, a été magnifiquement prêchée aux foules. Nul plus que le P. Janvier, qui acheva cette œuvre gigantesque, n'est qualifié pour apprécier la part de son hardi prédécesseur. Il l'a fait en ces termes : « La langue française ne possède aucun monumen comparable à celui que le P. Monsabré a élevé en l'honneur du dogme catholique, sans compter que ses retraites pascales, ses livres de piété, ses homélies contiennent la plupart des vérités se rapportant à la morale... Ce qu'il faut souligner, c'est que, si étendue qu'elle soit, cette œuvre n'a rien de prolixe, rien de « redondant ». Partout, bien qu'adaptés à la parole publique, les raisonnements y sont serrés, les démonstrations rigoureuses, les conclusions fortement établies et fortement motivées. En un mot, le P. Monsabré est avant et par-dessus tout un maître en divinité. Ne voir en lui qu'un orateur, qu'un écrivain, ce n'est pas le comprendre. La valeur doctrinale, voilà ce qui fait le véritable prix de son œuvre. »

A vrai dire, le « maître en divinité » qu'est Monsabré n'est qu'un répétiteur d'un maître plus grand. Il a eu le mérite d'être un excellent interprète de saint Thomas, à la manière dont on dit d'un artiste qu'il est l'intelligent interprète des personnages d'une pièce et de son auteur. « Kant, disait l'abbé Moser en 1887, se désespérait de ne trouver personne qui le comprenne et le traduise; saint Thomas, plus heureux... a trouvé un vulgarisateur digne de lui et de sa doctrine. » Tandis que les conférences de Lacordaire présentent pour le lecteur l'intérêt de pages géniales où manque cependant la verve encore plus géniale de leur jaillissement oratoire, les conférences du P. Monsabré, patiemment rédigées pour vulgariser saint Thomas, gardent à la lecture la plus grande partie de l'intérêt qu'elles avaient pour leur auditoire primitif, parce que cet intérêt est avant tout doctrinal. L'abbé Moser disait de l'*Exposition du dogme catholique* : « Elle fera partie de la bibliothèque des prédicateurs futurs; elle y occupera non pas le premier rang, mais un rang honorable à côté de nos grands sermonnaires. Elle y figurera surtout à titre de commentaire et d'interprète de la *Somme* de saint Thomas; inépuisable mine d'or et d'argent dont il a habilement exploitée au profit du présent et de l'avenir les plus précieux filons. Il serait téméraire de promettre l'immortalité à un monument fait sans doute de pierres précieuses, mais que le génie n'a pas marqué de son empreinte. Toutefois, si le P. Monsabré va à une postérité lointaine, ce sera sous l'égide de saint Thomas qu'il a fait parler en si bon français : il lui devra un fameux cierge. »

Quarante ans sont passés depuis ce jugement de l'abbé Moser, et les bibliothèques des presbytères conservent toujours parmi leurs livres les plus lus l'*Exposition du dogme catholique*. C'est qu'un talent de vulgarisateur n'en est pas moins un talent rare; Le P. Longhaye, qui aimait le P. Monsabré, disait « qu'il fut dix-sept ans le premier catéchiste de France; je m'assure qu'au gré des gens qui croient et qui savent, c'est lui rendre un grand et juste honneur. Il fut catéchiste avec saint Thomas, son frère et son maître, lequel — on tremble d'y songer — présentait son immortelle *Somme* plutôt comme un ouvrage élémentaire, un manuel fait pour ceux qui n'auraient pas le temps d'approfondir ». Il est exact que la *Somme* de saint Thomas fut le manuel du baccalauréat théologique du XIIIe siècle. Il est exact que la *Somme* prêchée et prédicable qu'est l'*Exposition du dogme catholique*, reste le livre par excellence du fidèle et du prédicateur, le catéchisme des adultes. Le P. Monsabré est beaucoup plus qu'un « fort en thème ». Il atteint à une certaine perfection. Comment lui reprocherait-on de n'être pas davantage que parfait, en sa grande œuvre?

III. Ouvrages et écrits divers. — 1° Le premier complément des conférences du P. Monsabré sur l'*Exposition du dogme* est la collection de ses *Retraites pascales* publiée en 9 volumes : 1872, commentaire du psaume *Miserere*; 1873-1874, les idoles; 1875, la somme de nos devoirs; 1876, la prière; 1877, la tentation; 1878, la recherche de Jésus; 1879,

l'enfant prodigue; 1880, le jugement de Jésus-Christ; 1881, paraboles du salut; 1882, nos devoirs envers l'Église; 1883, le chrétien; 1884, devoirs eucharistiques; 1885, pratique de la pénitence; 1886, les œuvres catholiques; 1887, l'amour chrétien dans le mariage; 1888, les leçons de la mort; 1889, les avertissements de l'autre monde; 1890, les adieux du Sauveur. — Ce sont des applications véhémentes, pressantes, plus proches de l'auditoire, des grandes vérités théologiques prêchées dans les carêmes immédiatement précédents. La portée doctrinale est moindre, mais le nombre de pages éloquentes est considérable. Les *Passions* du Vendredi saint en particulier forment un ensemble remarquable : 1872, au pied de la croix, *Miserere* de la France; 1873-1874, la croix et les idoles; 1875, la croix révélatrice de la misère et de la grandeur de l'homme; 1876, prière de Jésus-Christ; 1877, agonie de Jésus-Christ; 1878, les ennemis de Jésus le recherchent; 1879, les compassions; 1880, crucifiement et mort de Jésus : le Psaltérion divin; 1881, les vignerons infidèles; 1882, cantique de l'Église persécutée; 1883, la souffrance chrétienne; 1884, le Calvaire et l'autel; 1885, Jésus victime du péché; 1886, la croix étendard des œuvres catholiques; 1887, les noces sanglantes du Christ; 1888, le vainqueur de la mort; 1889, la croix clef du ciel et de l'enfer; 1890, prière sacerdotale du Sauveur. Toutes ces *Passions* sont d'un pathétique achevé. Elles culminent sans doute, dans la Passion de 1880, le Psaltérion divin.

2° Avant son *Exposition* magistrale du *dogme* dont les *Retraites pascales* et les Passions du Vendredi saint ne sont que des applications particulières, le P. Monsabré s'était essayé avant 1870, à un travail déjà considérable: quarante conférences d'*Introduction au dogme catholique.* Ces deux forts volumes parus en 1866 représentent la préparation à cette période où, dans la chaire de Notre-Dame, le P. Monsabré sera tout à fait maître de son talent. Il s'agit de l'accord de la foi et de la raison, de la préparation rationnelle de l'acte de foi par l'examen des prophéties, des miracles et des témoignages. Voici le détail des sujets traités : rationalisme (1er-7e), sentimentalisme mystique (8e), traditionalisme (9e-10e), nature de la prophétie (11e-13e), les prophètes (14e-15e), le messianisme (16e-17e), preuve des prophéties (18e-20e), possibilité du miracle (21e), discernement du miracle (22e-25e), preuve de la foi par les miracles (26e-30e), le témoignage de la Bible (31e-35e), le témoignage de l'Église (36e), le témoignage des martyrs (37e), le témoignage de la doctrine (38e), la théologie (39e), la victoire sur les hérésies (40e).

3° A Notre-Dame même, avant son *Exposition du dogme*, le P. Monsabré avait prêché le carême de 1872 sous ce titre : *Radicalisme contre radicalisme.* Il y exposait les devoirs des chrétiens concernant la famille et la société. Dès 1869, il avait aussi prêché à Notre-Dame un Avent sur le *Concile et le Jubilé.* Ces six conférences avaient pour but d'éveiller la piété des fidèles envers le concile du Vatican. Beaucoup plus tard, en descendant de la chaire de Notre-Dame, en 1890-1891, c'est à Rome qu'il alla prêcher l'Avent. Les conférences de cet Avent, réunies elles aussi en volume, traitent des évangiles quotidiens.

4° Nous avons en outre, 6 volumes de *Discours et panégyriques :* à des assemblées diverses (1er-2e), panégyriques de saint Jean-Baptiste, de sainte Madeleine, de saint Jean Berckmans (9e-11e), œuvres et circonstances (11e-21e), congrès eucharistique (22e), propagation de la Foi (23e), panégyriques de saint Jean-Baptiste de la Salle, Jeanne d'Arc, l'abbé Bourgeois, Lacordaire (24e-27e), Sacré-Cœur de Montmartre (28e-30e), Marie (31e), la lutte chrétienne dans la France moderne (32e-34e), les saints (35e), saint Thomas d'Aquin (36e), Jeanne d'Arc (37e), le Temple (38e), première messe, cloche, orgue, chaire (39e-43e), la croix (44e), les ornements sacrés (45e), première messe, première communion (46e-47e), panégyriques de saint Dominique, bienheureuse Dianne, Jeanne d'Arc, de Pontbriand, P. Félix, P. Chocarne, victimes du Bazar de la Charité, naufragés de la *Bourgogne*, congrégations (48e-56e), questions scolaires (57e-60e), éducation chrétienne (61e-64e), première communion (65e), mariage (66e), noces d'or (67e), charité envers le prochain (68e-76e), saint Vincent de Paul (77e), le Rosaire (78e-80e), Notre-Dame des Arts (81e), vêtures et professions (82e).

5° Lorsqu'il fut retiré au Havre, le P. Monsabré publia ce qu'il appelait ses *Petits carêmes* qui furent réunis en 2 volumes en 1902 : t. Ier : Carême de 1898; sur les évangiles de la liturgie, Carême de 1899, sur les sentiments de l'âme de Jésus pendant sa passion; Carême de 1900, sur la parole de Dieu, vie de l'âme chrétienne; t. II : Carême de 1901, sur l'amour de Dieu; Carême de 1902, sur l'amour du prochain.

6° Le P. Monsabré a publié en 1901, sur l'éloquence sacrée un volume intitulé : *La prédication Avant-Pendant-Après.* Cet ouvrage lui avait été demandé officiellement par le chapitre général des dominicains réuni à Avila en 1895, pour conseiller les jeunes religieux et être utile du même coup à tous les ecclésiastiques. Il est curieux de comparer ce traité du meilleur orateur chrétien de la fin du XIXe siècle avec l'ouvrage analogue du meilleur orateur chrétien de la fin du XVIIIe, l'abbé, plus tard cardinal Maury. On mesurera par là la différence des temps et des cultures théologiques. L'*Essai* de Maury *sur l'éloquence de la chaire* est, selon le jugement pertinent de Sainte-Beuve, « l'un des meilleurs livres que nous ayons dans le genre didactique ». Mais ce livre qui excelle par la composition, la critique littéraire, les conseils suggérés, a un point très faible : il manque totalement de théologie. L'Écriture sainte, les Pères de l'Église, quelques classiques païens : Quintilien et Cicéron, quelques Français : Pascal, Bossuet constituent avec quelques livres de piété : saint François de Sales, Grenade, tout l'arsenal savant de l'orateur sacré selon Maury. Le livre du P. Monsabré n'a pas le brillant de celui de Maury. Il est fait de conseils tout fraternels, à la fois sérieux et simples. Il est pieux. Et surtout il insiste beaucoup sur l'information doctrinale lointaine et immédiate du prédicateur et du sermon. Sans négliger le moins du monde toutes les autres qualités de l'orateur qu'il passe longuement en revue, depuis la diction jusqu'à la prière, le P. Monsabré insiste avant tout sur la science sacrée. La prédication n'est pour lui qu'un monnayage de la science sacrée. Sa Bible est déjà une théologie biblique, et son sens avivé des réalités de l'Église lui fait recommander non seulement les Pères, mais la longue succession des théologiens médiévaux et modernes.

7° Les deux volumes intitulés *La prière* parurent aux environs de la mort du P. Monsabré. Le t. Ier, « Philosophie et théologie de la prière » est à la fois un bon traité théologique et un guide des consciences. Le t. II, « La prière divine ou le *Pater* » est un commentaire approfondi, plein de verve et aussi de piété. Cet ouvrage du P. Monsabré sur la *Prière*, le dernier en date, est aussi un de ses meilleurs. A partir de 1878 le P. Monsabré avait publié en opuscules : *Petites méditations pour la récitation du saint Rosaire*, sept séries de méditations solides et concises à propos de chacun des mystères. Les séries sont intitulées : Jésus dans le Rosaire, Marie dans le Rosaire, Fruits du Rosaire, Intentions du Rosaire, le Rosaire et l'Eucharistie, actes d'amour.

8° *Gouttes de vérité*, Paris, s. d., tel est le titre d'un petit dictionnaire philosophique et religieux que le P. Monsabré a composé, adoptant une mode du XVIIIe siècle. Il n'a pas voulu se perdre dans des spéculations abstruses. Le livre dont l'idée était excellente, en demeure un peu fruste, comme un fichier de lieux communs. Mais, parmi ces pensées, il en est de savoureuses. Elles renferment le jugement, peu favorable, du conférencier de Notre-Dame sur le siècle où il a vécu. Le P. Monsabré a encore écrit : *Or et alliage dans la vie dévote*, oú il est exposé que l'or est la dévotion raisonnable et l'alliage impur, l'égoïsme. Les portraits psychologiques de la vraie dévote et de la fausse dévote sont très réussis.

I. L'œuvre écrite du P. Monsabré forme, chez l'éditeur Lethielleux, 43 à 47 volumes selon les éditions. Une *table générale des œuvres complètes du P. Monsabré* a été dressée par P. Mazoyer et Decouls, en 644 pages.

Pour orienter les premières recherches à travers l'œuvre du P. Monsabré, voici une première indication générale alphabétique des matières qu'il a traitées : *amour de Dieu et du prochain*, Petits carêmes, 1901, 1902; *le ciel et l'enfer*, Carêmes de 1888, 1889, Retraites pascales de 1880, 1881, 1888, 1889; *les devoirs*, Retraite pascale de 1875; *Dieu et la Providence*, Carêmes, de 1873, 1874,1875, 1876; *l'Église*, Carêmes de 1881, 1882, 1886, Retraites pascales de 1882. Avent de 1869, Discours et panégyriques, t. IV; *les œuvres*, Retraite pascale de 1886, Discours et panégyriques; *évangiles de l'Avent*, Avent de 1890; *évangiles du Carême*, Petits carêmes de 1898, 1900; *foi et raison*, Introduction au dogme catholique et Carême de 1890; *Jésus*, Carêmes de 1877, 1878, 1879, 1880, Retraites pascales de 1890, Petit carême de 1899; *malheurs des temps*, Retraite pascale de 1872, Gouttes de vérité; *miracles*, Introduction au dogme catholique; *misère humaine*, Retraite pascale de 1872; *miséricorde divine*, Retraite pascale de 1879; *panégyriques*, Discours et Panégyriques; *prière*, La Prière, Retraite pascale de 1876; *prophéties*, Introduction au dogme catholique; *rosaire*, Discours et Panégyriques, tome VI, Méditations sur le Rosaire; *sacrements*, Carêmes de 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, Retraites pascales de 1884, 1885, 1887; *société chrétienne*, Carême de 1879, Discours et panégyriques, tome V; *tentation*, Retraite pascale de 1877; *vie dévote*, Retraite pascale de 1883, Or et alliage dans la vie dévote.

II. Il n'existe malheureusement pas de biographie détaillée du P. Monsabré. La portée de son œuvre a été appréciée par le P. Janvier, *Nouvelles religieuses*, 15 décembre 1927, 1er et 15 janvier, 1er et 15 mars, 1er avril 1928. Le P. Ollivier avait consacré à la physionomie morale du P. Monsabré un intéressant article de l'*Année dominicaine*, 1907, p. 289-301. Cette même publication venait de donner, p. 150-156, le panégyrique prononcé aux obsèques du P. Monsabré par Mgr Fuzet, archevêque de Rouen. Sur le P. Monsabré, prédicateur à Notre-Dame, on trouve quelques renseignements isolés dans : A. Baudrillart, *Mgr d'Hulst*, t. II, p. 208-212 ; A. Houtin, *Le P. Hyacinthe réformateur catholique*, p. 232. Le talent oratoire du P. Monsabré a été jugé par Jules Lemaître, *Contemporains*, t. II, p. 115-141 ; Abbé Moser, *La chaire de Notre-Dame*, dans le *Correspondant*, 1887, t. 147, p. 64-89; G. Longhaye, *Dix-neuvième siècle*, t. IV, p. 440-447. Les trente volumes d'album, contenant les coupures de l'*Argus de* la Presse relatives au P. Monsabré, ont été conservés ainsi que divers écrits inédits.

M.-M. Gorce.

MONTAGNANI Pierre, théologien italien (1843-1902). — Né à Tredozio en Toscane, le 28 août 1843, il exerça d'abord le ministère paroissial et fut ensuite professeur et recteur de séminaire, chanoine et vicaire général de Cesena. Le 29 juin 1894, il fit sa profession religieuse à la chartreuse de Vedana, près de Belluno, sous le nom de *Dom Robert*. Il mourut au couvent des chartreux de Trisulti, dans la province de Rome, le 8 juin 1902.

Dom Pierre Montagnani est l'auteur de beaucoup d'articles philosophiques et théologiques publiés dans les revues : *La Scuola cattolica*, de Milan, *La Scienza italiana*, de Bologne, *La Voce del buon senso*, *La Sveglia delle Romagne*, et *La Favilla*, de Palerme, où en 1892 et 1893 il fit paraître deux études sur l'idéologie scolastique. Un certain nombre de ses articles ont été réunis dans les ouvrages suivants : 1. *Rosmini, S. Tommaso e la logica. Appunti pubblicati nel periodico bolognese La Scienza italiana, anno 1888 e 1889*, Bologne, 1890, in-8°, X-486 pages (cf. *La Civiltà cattolica*, XIVe série, t. VII, 1890, p. 341): 2. *Tomisti e Neotomisti. Lettere filosofiche*, Rome, 1891, in-8°, VIII-180 pages. Une dernière *Lettre*, complément des précédentes, fut insérée dans *La Scuola cattolica;* 3. *Scolastica ed Estetica. Discorso letto il 4 nov. 1890*, Parme, 1891, in-16, 60 pages; 4. *Il sistema della verità sconfessato dalla verità, Lettere*, etc. Milan, 1892, in-8°, 78 pages; 5. *La vita contemplativa e la sua missione apostolica per un religioso certosino. Traduzione dal francese*, Montreuil-sur-Mer, 1898, in-16, 142 pages; 6. *Un eminente scolastico troppo dimenticato. Nell'occasione d'una ristampa delle Opere di Dionisio Certosino riflessioni*, etc., Montreuil-sur-Mer, 1898, in-8°, 81 pages avec portrait. Cette étude a été louée et résumée dans la *Civiltà cattolica*, XVIIe série, t. IV, 1898, p. 77-84, et dans *La Scuola cattolica e la Scienza italiana*, de Milan, janvier, 1899, p. 30-36; 7. *Doctor Angelicus et Doctor Ecstaticus seu manuale thomistarum;* c'est un compte rendu de l'abrégé de la *Somme* de saint Thomas fait par Denys le Chartreux et publié sous le titre de *Summa fidei orthodoxæ*. Ce travail a paru dans le *Divus Thomas* de Plaisance, 1899, t. VI, p. 542-549; L'abbé Montagnani collaborait aux *Lettres pastorales* de son évêque, même après avoir quitté la vie active. C'est lui qui composa les deux *Lettres* suivantes : *Il libero Pensiero e il Socialismo di fronte alle dottrine e all'azione della Chiesa. Appunti e ricordi ad istruzione del popolo cristiano per Mons. Alfonso Maria Vespignani, vescovo di Cesena*, Gatteo, 1898, in-8°, 43 p.; *Per le prossime ricorrenze centenarie dei due Sommi Pontefici Cesenati, Pio VI... e Pio VII. Lettera pastorale*, etc., Cesena, 1899, in-8°, 103 pages avec portraits.

Lorsqu'en 1889 le célèbre philosophe Ausonio Franchi (abbé Christophe Bonavino) fit paraître son ouvrage intitulé : *Ultima critica*, où « il réfute tous les paralogismes qui l'avaient conduit au rationalisme, et expose les arguments qui le ramenèrent d'abord à la philosophie de saint Thomas et ensuite à la foi chrétienne », l'abbé Montagnani lui écrivit une lettre de félicitation. Ému de la bonté du vicaire général de Cesena, Ausonio Franchi lui répondit pour le remercier et lui annoncer qu'il allait faire insérer, dans l'*Osservatore cattolico* de Milan, une réponse anonyme aux remarques qui lui avaient été communiquées; cette réponse fut ajoutée à la 2e édition de l'*Ultima critica*, 1re partie, p. 572-576. Après la mort d'Ausonio Franchi, dom Robert Montagnani communiqua à la direction de la *Civiltà cattolica* les lettres qu'il avait reçues du célèbre converti. Ces lettres se trouvent dans le t. V^e de la XVIe série (1896), p. 431-439.

Documents particuliers.

S. Autore.

MONTAGNUOLI Jean-Dominique, frère prêcheur, né aux environs de Sienne, florissait au début du XVIIe siècle. On a de lui : 1° *Defensiones theologicæ ac thomisticae a recentioribus theologis universam theologiæ D. Thomæ Summam complectentes, in quibus mira ac eleganti methodo rationes contra auream doctrinam doctoris angelici usque modo ab eisdem modernis theologis adductæ facile ac doctissime dissolvuntur*, in-fol., Naples, 1610; 2° *Defensiones philosophicæ*, etc., in-fol., Venise, 1609; 3° *De valore et fructu missæ*.

Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. II, p. 337; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 367.

É. Amann.

1. MONTAIGNE (Claude-Louis de), prêtre de Saint-Sulpice (1689-1767), naquit à Grenoble sur la paroisse Saint-Hugues, le 17 avril 1689, d'une famille très honorable. Un de ses frères était conseiller en la chambre des comptes du Dauphiné, et l'autre chevalier de Saint-Louis. Tonsuré de bonne heure et prieur de Saint-Thomas de la Flèche, et de Gouis à Durtal en Anjou, il vint au séminaire Saint-Sulpice, le 26 février 1712, pour y faire ses études théologiques. A la licence de 1722 il fut classé le 12e sur 99 concurrents. C'est alors qu'il fut agrégé à la Compagnie de Saint-Sulpice; il resta au séminaire et prit le bonnet de docteur le 11 octobre 1727. Quand M. de La Fosse mourut en 1745, il devint directeur des études au séminaire. Dans son enseignement ou dans la réponse aux difficultés qui lui étaient présentées, il commençait toujours par exposer l'état de la question : il s'étendait volontiers dans cette exposition et peut-être parfois un peu trop longuement: mais ensuite la question était rapidement et clairement résolue.

Tout son temps était partagé entre l'étude et la prière, ou plutôt il ne séparait jamais l'un de l'autre ces deux exercices. Comme l'écrit un de ses élèves, l'abbé Baston, dans ses *Mémoires* (t. I, p. 176), il était du petit nombre de théologiens, persuadés avec saint Bernard et saint Thomas, qu'on apprend plus en la présence de Dieu et au pied des autels que dans les livres. « Il a véeu et est mort, dit-il encore, comme vivent et meurent les saints. Quand il expira le 30 avril 1767, sa chambre fut tout embaumée d'une suave odeur, ainsi que l'attesta M. Bourachot, supérieur général de Saint-Sulpice, comme pour marquer par un signe extérieur que ce saint prêtre avait toujours été par ses exemples *bonus odor Christi.* Il laissa également la réputation d'un excellent théologien. C'est à cause de cette réputation qu'en 1750 il fut adjoint aux quatre évêques réunis par ordre du roi, sous la présidence du cardinal de Rohan, pour examiner l'*Instruction pastorale de M. de Rastignac, archevêque de Tours, sur la Justice chrétienne.*

On connaît Honoré Tournely, célèbre théologien du commencement du XVIIIe siècle, qui enseigna longtemps à Douai et en Sorbonne et publia (1725-1730) ses cours en 16 volumes in-8°. Pour l'usage du séminaire et pour aider les aspirants à la licence en théologie, on se préoccupa à Saint-Sulpice d'en publier des résumés pratiques, suffisamment étendus, et d'autre part complétés, sur plusieurs points, tout en continuant, avec l'autorisation du maître, à se couvrir de son nom. Le *Journal des Savants* (mai 1731, p. 39) n'a pas su reconnaître le véritable auteur, et attribue tous ces ouvrages au vrai Tournely. M. de La Fosse avait publié un premier volume, le traité *De Deo*, dont M. de Montaigne donna une seconde édition. Puis celui-ci se mit à préparer et à publier les autres volumes de ce résumé : *Prælectiones theologicæ de septem Ecclesiæ sacramentis ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prævii contractæ, opus Em. S. R. E. cardinali de Fleury regni administro dicatum ab Honorato Tournely, sacræ Facultatis Parisiensis doctore*, Paris 1729, 2 in-12, (5e édition en 1742). Avec un titre semblable il publia successivement les traités : *De mysterio sanctissimæ Trinitatis et de Angelis*, in-12, 1732 (édit. nouv. en 1741, en 1750); *De opere sex dierum*, in-12, 1732; *De gratia Christi Salvatoris*, 2 in-12. Le 1er en 1735 renferme en 803 pages des dissertations historiques sur les hérésies qui se sont élevées dans l'Église touchant la grâce : dissertations qui ne sont point dans Tournely. En 1738, il s'en fit une nouvelle édition à laquelle on joignit la partie dogmatique. Mais les onze dissertations historiques de la première édition sont ramenées à huit, et toutes sont abrégées, sauf la première traitant du pélagianisme. En 1748 parut une nouvelle édition où les huit dissertations historiques de l'édition de 1738 sont augmentées d'une neuvième sur le quesnellisme; nouvelle édition en 1755. La partie historique de ce traité de la grâce a été reproduite dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. X. Ce sont les onze dissertations de l'édition de 1735, et pour la douzième on reproduit la neuvième de l'édition de 1748. Migne a également inséré le *Traité de l'œuvre des six jours* au tome VII (col. 1201-1338) de son cours complet. Dans l'édition publiée à Cologne en 1737 des œuvres du vrai Tournely, on a reproduit le traité de Montaigne sur les six jours. Dans la *France littéraire*, Paris 1834, in-8°, J.-M. Quérard attribue à Montaigne (qu'il appelle Montagne, écrivant comme on prononçait le nom) l'ouvrage suivant : *Compendiosæ institutiones excerptæ ex contractis Prælectionibus Honorati Tournely ad usum seminarorum*, Paris, 1731, 2 in-8°. Mais il fait erreur. Cet ouvrage est de Urbain Robinet, docteur de Sorbonne, vicaire général de Paris. A l'article sur Robinet, Quérard le reconnaît. Dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes* Barbier est du même sentiment.

Voir L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. I, p. 338-348; A. Gaillard, *Études sur l'histoire de la doctrine de la grâce depuis S. Augustin*, in-8°, Paris, 1897, p. 304-305.

E. LEVESQUE.

2. MONTAIGNE (Michel Eyquem de), moraliste français, né le 28 février 1533, mort le 13 septembre 1592, au château de Montaigne dans le Périgord. I. Vie. II. Les *Essais*. III. Influence.

I. VIE. — Descendant des Eyquem, commerçants bordelais enrichis et même, depuis 1477, seigneurs de Montaigne, son père qui avait combattu en Italie parmi les gentilshommes, et avait pris dans ce pays la passion des lettres et des arts, lui avait donné, dès l'enfance, la culture la plus raffinée. Cf. T. Malvezin, *Michel de Montaigne, son origine et sa famille*, in-8°, Bordeaux, 1875. Ses classes faites à Bordeaux, au Collège de Guyenne, et des études de droit à Toulouse, son père, auparavant conseiller à la cour des aides de Périgueux ayant été nommé en 1554 maire de Bordeaux, Montaigne lui succéda à Périgueux. En 1557 il venait avec le même titre au parlement de Bordeaux et s'y liait d'une intime amitié avec La Boétie († 1563), son aîné de deux ans et son collègue. Cf. P. Bonnefon, *Montaigne et ses amis*, 2 in-16, Paris, 1898. Son père mourait en 1568; Montaigne qui venait de traduire, à sa demande, la *Theologia naturalis* de Raymond Sebon, publiait cette traduction en 1569, sous ce titre : *La Théologie naturelle de Raymond Sebon, docteur excellent entre les modernes, en laquelle, par l'ordre de Nature, est démontrée la vérité de la foi chrétienne et catholique; traduite nouvellement du latin en français*, in-8°, Paris. En 1570, Montaigne renonçait à ses fonctions, cf. A. Grün, *Montaigne magistrat*, in-8°, Paris, 1854; puis, jusqu'en 1580, il menait en son château une vie de labeur intellectuel. Cf. Galyès Lapeyre, *Le château de Montaigne, Montaigne intime...* in-8°, 1904. Cette même année 1580, il publiait les deux premiers livres de ses *Essais*, puis il entreprenait à travers la France, l'Allemagne, la Suisse et l'Italie, un voyage dont il fit une relation retrouvée et publiée seulement en 1774 par Meusnier de Querlon : *Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*, in-4° et in-12, Paris. Une nouvelle édition de ce *Journal* a été donnée par M. L. Lautrey, in-8°, Paris, 1906; 2e édit., 1909. Montaigne séjourna quatre mois et demi à Rome, où il vit Grégoire XIII et reçut une bulle de bourgeoisie romaine et où la censure se montra très facile à l'égard des *Essais*. Cf. Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. II, *Montaigne en voyage*. Mais le 31 juillet 1581, Bordeaux l'avait élu comme

maire pour deux ans; Montaigne regagna la France à cette nouvelle. Réélu pour deux années encore le 31 juillet 1583, il connut de vilains jours en raison des conflits religieux du temps et de la peste qui ravagea Bordeaux de juin à décembre 1585. Absent de Bordeaux à ce moment, il évita d'aller transmettre ses pouvoirs à son successeur. Cf. A. Grün, *La vie publique de Michel de Montaigne*, in-8°, Paris, 1855. Il erra pendant six mois avec les siens. Enfin, rentré dans son château, il reprit son travail, et en 1588 il donnait une nouvelle édition des *Essais* considérablement augmentée. Il fit alors un assez long séjour à Paris; il y rencontra Mlle de Gournay, son admiratrice, qu'il appellera bientôt sa fille d'adoption, et à qui il confiera le soin de donner l'édition définitive des *Essais*. Cf. Bonnefon, *op. cit.*

A son retour, il assista à Blois, le 15 octobre 1588, à l'ouverture de ces États généraux où deux mois après le duc de Guise était assassiné. Il ne devait plus ensuite sortir de son château. Catholique, mais fidèle au roi et d'ailleurs très attaché à Henri de Navarre, il reconnut ce prince, aussitôt après l'assassinat de Henri III, mais, par amour du repos et aussi à cause de sa santé, il refusa tout service auprès de lui. Il mourut pieusement tandis qu'un prêtre disait la messe en sa chambre.

II. Les *essais*. — Il y a plusieurs textes des *Essais* : 1° texte de 1580 : *Essays de messire Michel, seigneur de Montaigne, chevalier de l'ordre du roi et gentilhomme ordinaire de sa chambre*, in-8°, Bordeaux; 94 essais formant deux livres. Ce texte a été réimprimé dans l'édition Dezeimeris et Barckhausen, 2 in-8°, Bordeaux, 1870; 2° texte de 1588 : *Essays de Michel, seigneur de Montaigne, cinquième édition, augmentée d'un troisième livre* (13 essais) *et de six cents additions aux deux premiers*, in-4°, Paris; réimprimé dans l'édition Motheau et Jouaust, 7 in-16 ou 4 in-8°, Paris, 1872-1880; 3° texte de 1595, texte de Mlle de Gournay et de P. de Brach, in-folio, réimprimé dans l'édition Motheau et Jouaust et dans l'édition Courbet et Royer, 5 in-8°, 1872-1879. C'est le texte de 1588, avec plus de 250 additions, réparties sur les trois livres, surtout dans le troisième, mais n'ajoutant rien d'essentiel; 4° texte de 1802 : en 1802, Naigeon donna une nouvelle édition des *Essais*, 4 in-12, Paris; c'est le texte de 1588 avec des notes de la main de Montaigne, mais différentes des notes de l'édition Gournay. Le manuscrit de ce texte est à la bibliothèque municipale de Bordeaux. Cf. Strowski, *Essais. Reproduction en phototypie de l'exemplaire avec notes manuscrites marginales appartenant à la ville de Bordeaux*, 3 in-4°, Paris, 1912.

1° *L'évolution des Essais.* — Les *Essais* ne constituent pas en effet un livre, conçu d'un bloc et méthodiquement composé. C'est un recueil de faits, d'apophtegmes et de sentences, d'expériences personnelles aussi, destiné à résoudre les questions morales qui se posent devant l'homme. Ce genre, mis à la mode par Érasme, et qui convenait si bien aux érudits et humanistes du temps, permettait de développer à volonté et de se reprendre facilement. A ce point de vue les *Essais* de 1588 sont les plus importants; par certains aspects ils diffèrent profondément des *Essais* de 1580, et les éditions postérieures ne seront guère que des compléments. Cf. P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 in-8°, Paris, 1908; V. Giraud, *Les époques de la pensée de Montaigne*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1909, p. 623-659.

2° *La morale des Essais.* — Les *Essais* sont donc des leçons de morale, non sous la forme abstraite et ingrate de la scolastique, mais sous la forme concrète de l'histoire et des expériences humaines racontées ou condensées en maximes. Ce ne sont pas davantage des leçons de morale chrétienne. Montaigne a trop les tendances et les aspirations d'une époque que passionne l'antiquité et pour laquelle un évêque, Amyot, traduit les *Vies* et les *Œuvres morales* de Plutarque. S'il utilise parfois des historiens proches de lui, cf. Villey, *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*, in-8°, Paris, 1908, les faits passés qu'il raconte, il ne les emprunte pas à l'histoire sainte ou à la vie des saints, mais à l'antiquité païenne; les sentences qu'il invoque il ne les demande que rarement aux livres sapientiaux ou à l'Évangile, cf. Villey, *Les sources*, p. 78-79; la plupart du temps, c'est aux sages antiques. Il lit les Latins dans leur langue, les Grecs dans des traductions. Cf. Zangroniz, *Montaigne, Amyot et Saliat*, Paris, 1906. « Son lot véritable dans ce large mouvement (de la Renaissance), dit M. Villey, *ibid.*, p. 6, a été d'acclimater la morale païenne en France. » Ses *Essais* ont donc été une véritable vulgarisation de la morale antique.

Il n'a pas toutefois servilement réveillé une morale particulière. A proprement parler il ne fut ni stoïcien ni épicurien. Certains chapitres des *Essais*, les premiers composés, sont un cours de stoïcisme, mais d'un stoïcisme modéré, nullement exclusif, ni purement livresque. A ce moment, Montaigne s'essaie encore. Sur le stoïcisme de Montaigne, cf. la controverse entre M. Strowski qui dans son *Montaigne philosophe*, 1906, croit au stoïcisme de Montaigne, et le Dr Armaingaud qui le nie et affirme que Montaigne a toujours été épicurien, *Revue politique et parlementaire*, septembre 1907; réponse de M. Strowski, puis réponses du Dr Armaingaud dans le *Censeur politique et littéraire*, octobre 1907, février 1908. Voir aussi Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1914. Mais une évolution s'est faite dans la pensée de Montaigne; cette pensée s'est affranchie; Montaigne a pris conscience de sa personnalité; et, à la lumière de l'antiquité et de sa propre expérience, il expose sa manière à lui de concevoir la vie. Cette manière est d'un épicurien qui entend *suivre la nature* au sens où les épicuriens l'ont toujours entendue, c'est-à-dire, rechercher le plaisir et fuir la douleur. Pas d'ascétisme : c'est contre la nature; pas d'impassibilité stoïcienne : ce n'est qu'une attitude d'orgueil. Mais c'est un épicurien intelligent et bien élevé, celui que le XVIIe siècle va appeler « l'honnête homme »; il sait non seulement que certains excès se paient, mais que les plaisirs sont de qualités bien différentes, que si le sentiment de l'obligation ne doit pas nécessairement dominer la vie, la conscience satisfaite offre néanmoins des joies précieuses, enfin que, s'il est contraire au bonheur individuel de se dépenser pour autrui, du moins certains beaux sentiments ont leur prix. La morale est ainsi l'art de vivre heureux, basé sur la connaissance de soi-même et la culture du moi, tel qu'il est par nature.

3° *L'apologie de Raymond Sebon.* — La partie la plus importante des *Essais* est l'*Apologie de Raymond Sebon*, l. II, c. XII, d'où est venue à Montaigne la réputation de sceptique et de pyrrhonien. Cf. *Entretien de Pascal avec M. de Sacy.*

Sebon, un Espagnol, professeur de médecine, de philosophie et de théologie à Toulouse, où il mourut en 1432, avait écrit, on l'a vu, une *Theologia naturalis*, qui avait paru à Deventer en 1487 et avait été plusieurs fois rééditée en latin, jusqu'au jour où Montaigne la traduisit en français, 1569. Comme l'indique le titre donné par Montaigne à sa traduction, Sebon, après Raymond Lulle et Nicolas de Cuse, prétendait démontrer rationnellement, avec les arguments de son temps, les vérités de la foi sans exception, tout comme si elles étaient de l'ordre naturel. Cf. Compayré, *De Rai-*

mundo Sebundo et de Theologiæ naturalis libro, in-8°, Paris, 1872. Le livre avait déjà été traduit. Mais la traduction de Montaigne, exacte et vivante, attira au livre ce double reproche et de traiter les vérités révélées comme de l'ordre naturel et d'exposer des arguments « faibles et ineptes à signifier ce qu'il veut ». Cf. J. Coppin, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, dans *Mémoires et travaux des Facultés catholiques de Lille*, fasc. 31, Lille, 1925. Montaigne, en réponse à la première objection, établit simplement une courte théorie des rapports de la raison et de la foi. « C'est la foy seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mystères de nostre religion; mais il n'est occupation plus digne d'un chrestien que de viser par toutes ses études et pensements à embellir, estandre et amplifier la vérité de sa créance. » Nous devons rendre à Dieu non seulement le culte de l'esprit, mais le culte du corps; « il faut.. de mesme... accompaigner nostre foy de toute la raison qui est en nous. » Il est bien vrai que, « si la divine science n'entre chez nous par une infusion extraordinaire, elle n'y est pas en sa dignité ni en sa splendeur »; toutefois, plusieurs faits sont « un signe très évident que nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nous-mêmes, et non autrement que comme les autres religions se reçoyvent. »

La seconde objection lui est occasion d'un long réquisitoire contre l'homme et contre sa confiance en sa raison. Les arguments de Sebon ne prouvent pas grand'chose, objecte-t-on; mais en quelle matière la raison humaine peut-elle mieux? Toutes les sciences n'ont pas de meilleurs fondements et pourtant nous leur faisons confiance. La raison humaine peut-elle aboutir à autre chose qu'au relatif et à l'incertain? Le dernier mot de toute philosophie n'est-il pas : « Que sais-je? » Clitomaque et Carnéade ne vont pas assez loin; seuls, « Pyrrhon et autres sceptiques », qui se gardent « de toute inclination ny approbation d'une part ou d'autre, tant soit-elle légère », ont l'attitude voulue. L'homme, en effet, se croit le centre du monde et le seul être doué d'intelligence, « comme si les astres, qui ont le gouvernement de notre vie n'étaient pas des êtres animés », et comme si les animaux n'agissaient pas aussi raisonnablement que nous-mêmes. Comment peut-il croire en la science alors que cette science n'est arrivée à rien établir? et en sa raison? Cette raison a-t-elle toujours donné et donne-t-elle partout les mêmes solutions aux mêmes questions? Chacune de ses affirmations ne soulève-t-elle pas de multiples contradictions? L'homme ne peut même déterminer le souverain bien et la loi morale universelle : « Il n'y a pas de lois naturelles empreintes en l'humain génie par la condition de leur propre essence, car il n'y en a pas une seule que toutes les nations acceptent. » En tout, il voit le même relativisme : où que nous étendions nos regards hors de l'horizon familier, nous rencontrons des idées contraires aux nôtres; notre esprit n'apporte pas en naissant des notions nécessaires; il est plutôt une table rase qui reçoit les empreintes du dehors; l'homme est ainsi un être divers; enfin il ne peut atteindre la substance des choses, mais seulement des phénomènes qui passent, et même ici il peut être victime de l'imperfection de ses sens.

4° *Le relativisme de Montaigne.* — On l'a fait remarquer cependant : si Montaigne exalte le pyrrhonisme : « il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de vérisimilitude et d'apparence », cf. Pascal, *Entretien avec M. de Saci;* s'il montre avec une complaisance marquée que les choses ont divers visages, et qu'il n'est pas une soi-disant certitude humaine qui ne soulève de multiples objections et qui n'ait provoqué des contradictions, du moins, surtout après des chapitres comme l'*Institution des enfants*, l. II, CXXVI, il serait plus juste de parler à propos de Montaigne de relativisme et « d'esprit critique très avisé », que de pyrrhonisme ou même simplement de scepticisme fondamental. Cf. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais*, l. II, t. II, c. II, *Le relativisme chez Montaigne.* Sur l'*Institution des enfants*, voir, *ibid.*, section II. *La pédagogie de l'honnête homme;* et G. Michaut, *Montaigne et l'institution des enfants*, petit in-4°, Paris, 1924. Comme tous les humanistes de son temps, sous l'influence padouane, Montaigne avait cessé d'accepter les solutions d'autorité et de tradition de la scolastique; mais devant la masse d'opinions et de faits contradictoires que révélaient tout d'un coup l'antiquité païenne vulgarisée et les mondes nouveaux découverts, surtout après la lecture des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, il avait jugé impossible à la raison de donner aux problèmes métaphysiques une solution certaine et, n'acceptant que le fait, il fut un positiviste avant l'heure. On l'a souvent rapproché de Bacon.

5° *La religion de Montaigne.* — Comme les Padouans, Montaigne nie donc que la raison puisse connaître Dieu, prouver la création, la Providence et l'immortalité de l'âme. L'*Apologie de Raymond Sebon* nous a conduits loin de la *Theologia naturalis!* Mais ces vérités, que la raison raisonnante ne saurait établir, la foi nous les donne et la faiblesse de la raison nous fait mieux sentir le prix de la révélation et de la croyance. C'est là le *fidéisme* de Montaigne.

Mais ici se pose la question : Montaigne est-il sincère? en d'autres termes quelle fut la religion de Montaigne? Dès 1774, dom Devienne publiait une *Dissertation sur la religion de Montaigne*, in-8°, où il fait de Montaigne un docteur dévot. En 1802, Naigeon consacrait les 63 pages d'introduction qu'il mettait à son édition des *Essais* à prouver que Montaigne était un déiste, dont les formules religieuses étaient d'hypocrites précautions, soit un vrai précurseur des *philosophes.* En 1819, l'abbé L*** (Labouderie) reprenait la thèse de dom Devienne dans son *Christianisme de Montaigne ou pensées de ce grand homme sur la religion*, in-8°, Paris. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 428, parlant de ce dernier livre écrit : « Le simple coup d'œil eût dû avertir et je ne vois pas ce qu'on gagnerait, à toute force, à faire conclure qu'il peut bien avoir paru très bon catholique, sauf à n'avoir guère été chrétien. » « Ne dites pas que Montaigne a été chrétien, si vous ne voulez pas faire rire les libres-penseurs et pleurer les croyants », écrit Guillaume Guizot, *Études et fragments*, 1899. En revanche, M. Strowski, *Montaigne*, 1906, p. 207, voit dans l'*Apologie* « l'expression complète d'une âme vraiment religieuse et sincère. » Mais cette même année 1906, le docteur Armaingaud, dans un article de la *Revue politique et parlementaire*, intitulé *La Boétie, Montaigne et le Contr'un*, a soutenu que Montaigne prit part aux luttes religieuses de son époque du côté protestant, et qu'après avoir transformé le *Contr'un* de La Boétie en un pamphlet politique d'une extrême violence, il l'aurait livré ainsi aux protestants pour qu'ils s'en fissent une arme. Cette théorie fut le point de départ d'une controverse entre son auteur et Villey, *Revue d'histoire littéraire*, octobre 1906, Bonnefon, *Revue politique et parlementaire*, janvier 1907, Strowski, *Revue philomathique de Bordeaux*, février 1907, et Dézeimeris, *Mémoires de l'Académie des sciences et des lettres de Bordeaux*, 1907. Cf. D[r] Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contr'un*, in-12, 1910; P. Bonnefon, *La Boétie. Discours sur la servitude volontaire. Introduction et notes*, in-18, Paris, 1922.

Il faut le reconnaître : Montaigne a séparé la morale de la religion; il est vraiment le maître de ce Pierre

Charron dont la *Sagesse* expose le système d'une morale purement rationnelle. Cf. Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme, Pierre Charron*, in-8°, Paris, 1913. Puis cette morale, fondée sur la connaissance du moi, toute relative, simple art de vivre heureux, est opposée non seulement à l'ascétisme de Port-Royal, — et Port-Royal la jugera sévèrement, cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 398-406 — mais encore à l'esprit chrétien.

Montaigne a également séparé la raison de la foi. Ni la raison ne doit tenir compte des données de la foi : elle est indépendante; ni la foi n'a à s'inquiéter de la raison, soit pour lui demander un appui : la raison est trop vacillante; soit pour la craindre : le pyrrhonisme et le scepticisme ont désarmé la raison : c'est en ce sens que La Mothe le Vayer parlera plus tard de la *sceptique chrétienne;* la foi repose tout entière sur l'autorité. C'est là une attitude que l'Église a toujours condamnée sous le nom de fidéisme et de traditionalisme. Ici d'ailleurs, visiblement, le fidéisme tend plutôt à affranchir la raison qu'à assurer le triomphe de la foi, et l'on peut tirer des *Essais* des conclusions nettement contraires au christianisme.

Montaigne n'a donc pas la mentalité chrétienne. « La religion chez lui reste sans action aucune; toute la vitalité a passé du côté du rationalisme païen. En fin de compte le principe catholique... se trouve joué dans la combinaison » Villey, *op. cit.*, t. II, p. 334.

On se trompe cependant en faisant de Montaigne un *philosophe* anticipé et un ennemi secret du catholicisme. Nulle part on ne surprend dans ses *Essais* une hostilité à l'égard de l'Église; il accomplit régulièrement les pratiques religieuses imposées; il affirme même sa croyance, et il n'y a pas en lui deux attitudes qu'un homme ne saurait concilier de bonne foi. Au XVIe siècle, même séparée de la foi, la raison n'a pas en général à l'égard de la foi l'attitude hostile qu'elle aura au XVIIIe. Comme d'ailleurs il se défie de la raison, il ne peut trouver en ses affirmations de motifs suffisants d'abandonner l'Église. Au reste, il ne lui en demande pas; entre lui et Sebon il y a un abîme. Au milieu des conflits religieux et des troubles du temps, des esprits modérés tranchèrent le débat pour le bien social, en soutenant la religion traditionnelle, et Montaigne fut de ceux-là. Enfin pour lui-même il trouvait dans la foi une solution aux problèmes que la raison lui paraissait ne pouvoir résoudre. Son anti-intellectualisme a fait parler de son *pragmatisme*. Cf. Lange, *Le pragmatisme de Montaigne* dans *Revue du mois*, 10 avril 1915. C'est pourquoi, avec une âme au fond peu religieuse et une mentalité rationaliste, il vécut et mourut catholique sincère.

III. Influence. — On ne saurait comparer l'influence de Montaigne à celle de Voltaire par exemple : toute une époque ne relève pas de lui. Mais il exerça une influence profonde sur certains esprits et sur certains courants

Pierre Charron, dans son livre de la *Sagesse*, ne fait guère que le répéter méthodiquement. Montaigne sera le maître des *libertins* du XVIIe siècle; ils verront dans son *honnête homme* l'idéal à réaliser. En conséquence il a souvent inspiré Pascal qui lui emprunte ses arguments contre la raison. Enfin « les démarches initiales de la philosophie de Descartes rappellent invinciblement Montaigne ». Villey, *La place de Montaigne dans le mouvement philosophique*, dans *Revue philosophique*, mai-juin 1926. Cf. Gilson, *Discours sur la méthode*, Paris, 1926. Et « quand tout le courant philosophique eut été gagné au libertinage, la pensée de Montaigne, parfois respectée, souvent déformée mais toujours active, eut un renouveau de vie tout à fait inattendu. Montesquieu et Rousseau sont imprégnés de ses idées ». Villey, *Sources et évolution*, t. II, p. 489; R. Laumônier, *Montaigne précurseur du XVIIIe siècle*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1896.

Il eut aussi une influence marquée sur la pensée anglaise, en particulier sur Bacon. Dès 1603, John Florio traduisait les *Essais* en anglais. Cf. A. H. Opham, *The French influence in english litterature, from the accession of Elizabeth to the Restauration*, in-32, New-York, 1908, c. VI et Appendice; P. Villey, *L'influence de Montaigne sur Charles Blount et sur les déistes anglais, Revue du XVIe siècle*, 1918; *Montaigne et François Bacon*, 1913; *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, in-12, Paris, 1911; et F. Dieckow, *John Florio's englische Uebersetzung der Essais Montaigne's und lord Bacon's, Ben Jonson's und Robert Burton's Verhältniss zu Montaigne*, Strasbourg, 1903; Georges Coffin Taylor : *Shakespeare's debt to Montaigne*, Cambridge, 1928.

On a rapproché Montaigne de Gœthe. « Montaigne est une espèce de Gœthe superficiel », a dit Guillaume Guizot, *Études et fragments*, p. 95. Gœthe en revanche aurait subi l'influence de Montaigne. Cf. Bouillier, *Montaigne et Gœthe, Revue de littérature comparée*, octobre-décembre 1925, et P. Champion, *Introduction aux Essais*, Paris, 1910.

Les *Essais*, détails donnés par Montaigne sur lui-même. *Introductions* ou *notices* et *notes* des diverses éditions des *Essais;* Dr J.-F. Payen, *Documents inédits ou peu connus sur Montaigne*, in-8°, 1817; *Documents inédits...* in-8°, 1850; *id.*, in-8°, 1855; *Recherches sur Montaigne*, in-8°, 1856; des *Lettres inédites* de Montaigne publiées par Feuillet de Conches, in-8°, 1863, et à la suite des *Essais* dans l'édition Le Clerc, 5 in-8°, 1826-1828; vicomte A. de Gourgues, *Réflexions sur la vie et le caractère de Montaigne*, in-8°, Bordeaux, 1856; Lamandé, *La vie gaillarde et sage de Montaigne*, Paris, 1927; et les ouvrages cités de Malvezin, Bonnefon, Grün, Galy et Lapeyre.

Strowski, *Montaigne*, in-8°, Paris, 1906; *Pascal et son temps*, t. I, *De Montaigne à Pascal*, in-8°, Paris, 1907; *Saint François de Sales*, in-8°, Paris, 1899, *Introductions;* P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais*, 2 in-8°, Paris, 1918, et autres travaux indiqués; Champion, *Introduction aux Essais de Montaigne*, Paris, 1900; Ed. Dowden, *Michel de Montaigne*, in-8°, Philadelphie, 1905; Stapfer, *Montaigne*, collection des *Grands écrivains français*, 1895; Lanusse, *Montaigne*, dans la collection des *Classiques populaires*, s. d.; W. Weigand, *Montaigne*, in-8°, Munich, 1916; Miss Grace Norton, *Studies in Montaigne*, in-12, New-York, 1904; E. de Rey-Pailhade, *Montaigne, philosophe moraliste*, in-16, Toulouse, 1912; A. Canac, *La philosophie théorique de Montaigne*, Paris, 1907; Ruhl, *Du sentiment artistique dans la morale de Montaigne*, Paris, 1904; Goguel, *Essai sur la morale de Montaigne*, Genève, 1874; Thimme, *Der Skeptizismus Montaigne's*, Gœttingue, 1875; Malebranche, *Recherche de la vérité*, 1674; *Logique* de Port-Royal, 1668; Nicole, *Huitième visionnaire*, Pensées sur divers sujets de morale, 1672; Pascal, *Entretien avec M. de Saci* et *Pensées ;* Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II; Vinet, *Les moralistes français du XVIe et du XVIIe siècle*, 1859; Faguet, *XVIe siècle*, 1894; Lecky, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, 2 in-8°, Londres, 1900, t. I; J. Merlant, *De Montaigne à Vauvenargues*, in-12, Paris, 1914; Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, in-8°, Paris, 1922; Villey, *Les sources d'idées au XVIe siècle*, in-8°, Paris, s. d. (1912); la *Revue du XVIe siècle* et, en général, les études sur le XVIe siècle et les moralistes français.

C. Constantin.

MONTALEMBERT (Charles-Forbes-René de) orateur, écrivain, homme politique et l'un des chefs du libéralisme catholique en France, né à Londres le 15 avril 1810, mort à Paris, le 18 mars 1870.

I. Enfance et jeunesse (1810-1830). — Fils aîné de Marc-René, comte de Montalembert, qui, émigré en 1792, à quinze ans, avait servi dans l'armée de Condé, puis dans l'armée anglaise, et épousé en 1808 la fille

unique de James Forbes des comtes de Gramard, Charles fut élevé jusqu'à neuf ans par cet aïeul, homme de haute culture, imbu de toutes les traditions du libéralisme anglais et protestant austère. De lui Montalembert apprit à aimer par-dessus tout Dieu et la liberté. Son grand-père eût voulu lui réserver le droit de choisir, à vingt ans, entre la religion de son père et celle de sa mère. Mais, en 1819, le comte, revenu en France avec Louis XVIII et nommé ministre plénipotentiaire à Stuttgard, rappela son fils et, afin de l'élever « en français », le mit une année pensionnaire au lycée Bourbon, 1819-1820; puis, devant la souffrance de l'enfant dans cette vie nouvelle, il le garda à Stuttgard jusqu'au moment où, créé pair de France, il revint à Paris.

En mars 1822, Mme de Montalembert abjurait le protestantisme; en 1823, Charles faisait sa première communion; déjà, il ne séparait plus Dieu de l'Église catholique. En octobre 1827, après avoir travaillé plusieurs années avec des maîtres particuliers, il devenait pour deux ans élève à Sainte-Barbe. Libéral mais catholique, il eut beaucoup à souffrir de ses condisciples, presque tous libéraux, mais à la mode du temps, c'est-à-dire hostiles aux Bourbons et voltairiens. Il commence alors de précieuses relations; pendant ses vacances de 1827, il est, à la Roche-Guyon, l'hôte du futur cardinal de Rohan qu'en des circonstances tragiques il retrouvera plus tard à Rome. Cf. Baille, *Le cardinat de Rohan-Chabot*, in-8°, Paris, 1904, p. 175 sq.

Ses études terminées, en août 1828, il rejoint son père à Stockholm, préoccupé de ce problème : pourquoi l'Église, soutenue par le pouvoir, est-elle impopulaire? comment la réconcilier avec le peuple? avec le monde intellectuel? et hanté d'apostolat. Pour l'apostolat, il lui faut se former encore. A Stockholm, il étudie donc les institutions et les hommes puis, alors que Cousin l'oriente vers Kant, il connaît par un abbé Studach l'*École de Munich*, qui entend mettre l'histoire et la philosophie au service du christianisme, et réconcilier celui-ci avec la pensée moderne : il abandonne Kant pour étudier Schelling, Zimmer, Baader.

En 1829, il revient en France où meurt sa sœur, suit à Paris les cours de Cousin, Jouffroy, Guizot et aussi de Villemain qui ne lui plaît guère, entre en relations avec Michelet, Vigny, Sainte-Beuve, Lamartine et surtout Victor Hugo; il est « dans le romantisme ». Cf. P. de Lallemand, *Montalembert et ses amis dans le romantisme, 1830-1840*, in-8°, Paris, 1927. Il donne à la *Revue française*, mai 1830, que dirigent Guizot, de Broglie, de Barante, un article : *De la liberté constitutionnelle en Suède et de la diète de 1822 à 1830*. Cf. *Œuvres de Montalembert*, 9 in-8°, Paris, 1860-1868, t. IV, p. 3, et entre au premier *Correspondant* qui a fait sienne la devise de Caming. Enfin, à la veille de la révolution de Juillet, il gagne l'Angleterre pour de là visiter l'Irlande et O'Connell.

La révolution de 1830, à laquelle il applaudit d'abord puisqu'elle s'est faite au nom de la Charte et de la liberté, mais que bientôt il jugera sévèrement, le spectacle de l'Irlande catholique d'autre part, lui fournissent la solution des problèmes qui le préoccupent : Si l'Église est impopulaire en France, c'est qu'elle y a lié sa cause à celle des Bourbons : elle a été compromise par leurs fautes; si elle est puissante en Irlande, c'est qu'elle y est comme le peuple, séparée du pouvoir, pauvre, proche de lui.

Or, au même moment paraissait le prospectus de l'*Avenir;* Lamennais appelait à lui les hommes épris d'amour pour Dieu et pour la liberté. Le 4 novembre 1830, Montalembert rentrait à Paris; le 5, il voyait Lamennais; le 12, chez Lamennais, il rencontrait Lacordaire. Lacordaire et lui devenaient ainsi les collaborateurs de l'*Avenir*. Montalembert avait alors vingt ans. Sur cette période, cf. Bucaille, *Quelques années de la jeunesse de Montalembert*, in-8°, Paris, 1911.

II. Montalembert aux côtés de Lamennais (1830-1834). — Tel était l'ascendant du Lamennais de 1830, « le Maître », que jamais les deux disciples ne s'opposèrent sur un seul point à son rêve. Il y avait plus d'affinité toutefois entre Montalembert et lui, bien qu'il dût s'acheminer vite vers l'idée républicaine et démocratique, et que Montalembert fût monarchiste et crût à l'efficacité d'une aristocratie pour le bien d'une nation, qu'entre Lacordaire et lui, bien que Lacordaire crût à la vertu et à la mission quasi divine de la démocratie. Sur ce point, d'autre part, Montalembert et Lacordaire ne cessèrent de différer.

Montalembert aux côtés de Lamennais, mena courageusement la lutte pour l'affranchissement de l'Église et des peuples, et pour la réconciliation de l'Église et des peuples dans la liberté. Cf. Libéralisme catholique, t. IX, col. 526 sq. Il collabore à l'*Avenir* et en même temps au *Correspondant*. Il voudrait bien unir les deux revues, mais Lamennais qui n'admet pas la modération du *Correspondant* s'y oppose et Montalembert cède, persuadé que Lamennais « seul peut faire quelque chose de valable pour le catholicisme », *Lettre* du 24 novembre 1830, citée par Lecanuet, *Montalembert*, t. I, p. 141, n. 1. Le *Correspondant* devait bientôt disparaître provisoirement.

Comme de juste, il est membre de l'*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*, dont l'*Avenir* publie les statuts le 18 décembre 1830; il est même du conseil des sept qui la dirige. Il en attend, en France et au dehors, les résultats de l'*Association catholique irlandaise*. C'est comme membre de l'*Agence* qu'avec Lacordaire et de Coux, il ouvre à Paris « l'école libre », le 10 mai 1831. On sait le procès auquel cette école donna lieu, cf. Libéralisme, col. 567 sq., et comment ce procès aboutit finalement, les 19 et 20 septembre, à la cour des pairs où Montalembert venait d'entrer — sans avoir cependant le droit de siéger, vu son jeune âge — par la mort de son père, 20 juin. Ce fut pour Montalembert l'occasion d'un magnifique discours devant les pairs étonnés. Cf. *Articles de l'Avenir*, 7 in-8°, Louvain, 1831, n. 339, 20 septembre 1831, *Procès de l'école libre*, *Cour des pairs*, t. VI, p. 256-257, et n. 341, 21 septembre; *Cour des Pairs*, *Procès*, le discours de Montalembert, t. VI, p. 263 sq. On trouve également ce discours, *Œuvres*, t. I, p. 1.

Vers ce moment, l'*Agence générale* qui veut intensifier son action, partage la France et les pays étrangers qui l'intéressent, en trois régions : à Montalembert échoient le Midi de la France et au dehors l'Allemagne et l'Irlande. Il achevait une heureuse tournée de propagande dans le Sud-Est, lorsque, devant l'opposition de l'épiscopat français, l'*Avenir* suspendit sa publication et sollicita le jugement de Rome. Cf. *Suspension de l' « Avenir »*, n. 395, 15 novembre 1831, *loc. cit.*, t. VII, p. 145 sq.

Il fut l'un des trois « pèlerins de Dieu et de la liberté ». Leur démarche était imprudente. Une *Déclaration présentée au Saint-Siège par les rédacteurs de l' « Avenir »* le 3 février 1832, n. 113, 6 février 1832, *ibid.*, t. II, p. 457-478, pour parer à un mécontentement, était demeurée sans réponse. A Rome, ils eurent un autre tort, celui d'insister. Visiblement, Rome voulait garder le silence afin de n'avoir pas à condamner; l'audience du 13 mars, que leur obtint, par égard pour Montalembert, le cardinal de Rohan, fut un « blâme muet ». Lacordaire le comprit et reprit le lendemain le chemin de la France. Lamennais s'obstina et Mon-

talembert demeura avec lui, moins par obstination d'esprit que par attachement. Le 9 juin l'encyclique aux évêques polonais blâmant une révolte que l'*Avenir* avait exaltée — Montalembert tout le premier — n'éclaira pas Lamennais. Il annonça qu'il allait reprendre la publication de l'*Avenir*, puisqu'on ne lui répondait pas, et avec Montalembert gagna Munich. C'est là qu'ils reçurent, le 30 août, la réponse qu'ils avaient, pour ainsi dire, obtenue de force, l'encyclique *Mirari vos*. Le 12 septembre 1832, une *Déclaration de MM. les rédacteurs de l'« Avenir »*, datée de Paris, le 10, annonçait la disparition de l'*Avenir* et la dissolution de l'*Agence générale*. Cf. *loc. cit.*, t. VII, p. 454.

Pris entre sa fidélité catholique et son attachement pour Lamennais qui s'achemine vers la révolte, Montalembert passe dans le trouble les années 1832-1834. Il voit avec indignation Lacordaire, un moment revenu à la Chênaie, en fuir définitivement le 11 décembre 1832; quand parut, en mai 1833, la traduction qu'il a faite du livre de Mickiewicz, *Le livre des pèlerins polonais*, à laquelle il a mis une préface passionnée, *Œuvres*, t. IV, p. 164, il lui est douloureux d'être blâmé par plusieurs, par Lacordaire en particulier, et plus encore bientôt, par Grégoire XVI dans son bref du 9 octobre 1833 à l'archevêque de Rennes sur l'attitude de Lamennais; enfin il s'efforce d'arrêter le maître sur la pente de la défection, lui donnant des conseils de sagesse et de modération, soit à la Chênaie, soit surtout d'Allemagne où il se rend dès août 1833, le détournant de ressusciter l'*Avenir* pour reprendre la lutte uniquement sur le terrain politique et social; plus encore de publier les *Paroles d'un croyant*, et quand parut l'encyclique *Singulari*, lui conseillant de se soumettre. Pour lui, qui, soumis de cœur aux décisions de Rome — il a même ordonné de racheter l'édition de sa traduction des *Pèlerins polonais* — n'a pas encore donné l'expression publique de cette soumission afin de ne pas s'opposer à Lamennais et de le ramener plus facilement avec lui, le 8 décembre 1834, de Pise où il se trouve alors, il envoie au cardinal Pacca un acte catégorique d'obéissance aux deux encycliques.

A l'*Avenir*, Montalembert donna les articles suivants qu'il signe de ses initiales, Ch. de M. : 1° à propos du soulèvement de la Pologne, auquel il applaudit au nom de la religion et de la liberté : *Révolutions de Pologne*, n. 58, 12 décembre 1830, *loc. cit.*, t. I, p. 403-406, et *Œuvres*, t. IV, p. 123; le *Moniteur de Toulouse* ayant attaqué cet article où il avait dit : « L'insurrection de la Pologne est sainte », il publie, le 25 décembre, *Avenir*, n. 71, *ibid.*, t. II, p. 19-21, une réponse véhémente : *Sur notre article de la Pologne*; le même article ayant été attaqué par le *Globe*, qui lui opposait un mandement où l'archevêque de Gnesen condamnait l'insurrection, l'*Avenir*, n. 71, 26 et 27 décembre, publia, mais non sous la signature de Montalembert, une *Réponse au Globe sur nos sentiments touchant la Pologne*, *loc. cit.*, p. 34-35. 2° Montalembert consacra ensuite à l'Irlande d'O'Connell une suite de trois articles, intitulés *Du catholicisme en Irlande*, lettre *Au Rédacteur de l'Avenir*, n. 77, 81, 93, des 1er, 5 et 17 janvier 1831, *ibid.*, p. 72-81, 135-146, 243-251; *Œuvres*, t. IV, p. 127, et publié à part : *Association lyonnaise pour la défense de la liberté religieuse, Lettre sur le catholicisme en Irlande*, 33 p. in-8°, Lyon, 1831 (juillet). Le 13 juin 1831, il fera dans l'*Avenir*, n. 210, *loc. cit.*, t. V, p. 1-4, un appel en faveur de l'Irlande occidentale, ravagée par la famine, *Souscription pour l'Irlande*, non signé mais qui est de lui. Cf. *Œuvres*, t. IV, p. 161. 3° Dans l'intervalle, le 11 janvier, à propos de l'ordonnance portée, le jour de Noël précédent, par le ministre de l'intérieur Mérilhon d'abattre la croix érigée et de fermer le cimetière ouvert par les missionnaires du Mont-Valérien, il publia : *Les tombeaux du Calvaire*, n. 83, *ibid*, t. II, p. 201-204; *Œuvres*, t. IV, p. 168. 4° A propos du sac de Saint-Germain-l'Auxerrois et des profanations qui suivirent le 21 février, dans un article *La croix*, n. 128, *ibid.*, t. III, p. 103-108, il proteste contre ces attentats faits contre Dieu au nom de la liberté, *Œuvres*, t. IV, p. 172; puis, comme dans un article *Aux catholiques* du 18 février, n. 125, *ibid.*, p. 76-82, Lamennais s'est montré dur et blessant à l'égard des légitimistes, le 6 mars, par son article *A ceux qui aiment ce qui fut*, n. 141, *ibid.*, p. 192-199; *Œuvres*, *ibid.*, p. 179, il essaie d'adoucir la parole très dure du maître. 5° Il s'interrompt dans ses luttes politiques pour donner ensuite les deux articles connus : *Littérature*, *Notre-Dame de Paris par Victor Hugo*, n. 177 et 194; 11 et 28 avril, *ibid.*, t. III, p. 465-473, et t. IV, p. 100-105, *Œuvres*, t. VI, p. 401. Le roman avait paru le 13 février. 6° Le 16 avril, nouvel article en faveur de la Pologne. Se terminant, après une adresse à la Pologne, par une supplication à la sainte Vierge, il est intitulé : *Une prière*, n. 182, *ibid.*, t. III, p. 488-494; *Œuvres*, *ibid.*, 187. 7° *Du catholicisme en Suède*, n. 216, 20 mai, *ibid.*, t. IV, p. 292-304; *Œuvres*, *ibid.*, p. 192. 8° *Saint-Germain-l'Auxerrois*, n. 69, 12 juillet, *ibid.*, t. V, p. 284-289; à propos d'une proposition de loi qui entraînait la démolition de cette église pour l'ouverture d'une rue. 9° *La foi*, n. 290, 31 août, *ibid.*, p. 442-449, article dont le titre dit le sujet; *Œuvres*, *ibid.*, p. 202. 9° *Littérature*, *Du catholicisme dans la littérature allemande*, *Novalis*, n. 328, 9 septembre, *ibid.*, t. VI, p. 189-203; *Œuvres*, t. VI, p. 387. 10° Pour finir, *Le douze septembre*, n. 331, *ibid.*, p. 206-210, *Œuvres*, t. IV, 211. Le 26 juillet 1831 l'*Agence générale* avait appelé les catholiques à signer une pétition en faveur d'une intervention aux côtés de la Pologne, n. 283, *ibid.*, t. V, p. 387-390; mais la prudence avait paralysé le gouvernement. Le 12 septembre, anniversaire de la victoire que sous les murs de Vienne, « cent quarante-huit ans auparavant », par la Pologne, « Dieu et la liberté avaient remportée sur la barbarie et le despotisme », la Pologne soulevée pour Dieu et la liberté expirait abandonnée par l'Europe que son antique victoire avait sauvée.

Dans le *Correspondant*, il avait donné les articles suivants : 16 et 23 novembre 1830, *Du mouvement et de la résistance en Angleterre*, *Œuvres*, t. IV, p. 86; 14 décembre, *De l'intolérance du parti qui se proclame vainqueur*, *Œuvres*, *ibid.*, p. 102; 21 décembre, *Du procès des ministres*, *ibid.*, p. 109; 28 décembre, *De l'impartialité ministérielle et de l'intervention des écoliers dans le gouvernement représentatif*, *ibid.*, p. 114.

III. Années de repos (1834-1836). — En août 1833, Montalembert, las de la vie publique et de ses difficultés, avait gagné l'Allemagne. Il s'arrêta à Munich, il y revit ceux qu'il avait rencontrés avec Lamennais en 1831, Schelling, Baader, F. Görres et se lia avec Döllinger. Sa pensée était d'écrire un grand ouvrage sur les *Pèlerinages d'un catholique au dix-neuvième siècle*. Mais, venu à Marbourg un 19 novembre, il conçut le dessein d'écrire la vie de sainte Élisabeth, et pour la beauté poétique de cette vie, et parce que cette sainte appartenait à ce Moyen Age chrétien que Victor Hugo lui a appris à voir et à aimer et sur lequel il vient encore d'écrire. Cf. *Du vandalisme dans l'art. Lettre à M. Victor Hugo*, *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1833 et *Œuvres*, t. VI, p. 7. L'*Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie, duchesse de Thuringe*, in-8°, Paris, 1836, aura douze éditions du vivant de l'auteur. La 9e, 2 in-8°, t. VII et VIII des *Œuvres*, 1861, sera suivie d'une *Notice sur saint Anselme*. En 1811, il donnera un *Abrégé de l'histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*, in-18, Paris.

Le 16 août 1836, après un séjour en Italie auprès d'Albert et d'Alexandrine de la Ferronnays, il épousera une descendante de sainte Élisabeth, la fille du comte Félix de Mérode. Il retournera ensuite en Italie, et, à Rome, il aura trois audiences de Grégoire XVI.

IV. La vie politique. Montalembert, chef des libéraux catholiques français (1837-1870). — 1° *Les premières années de la vie parlementaire* (1837-1842). — Le 14 mai 1835, Montalembert, qui venait d'atteindre ses vingt-cinq ans, put prendre place à la Chambre des pairs. Il y parla pour la première fois — si on ne tient pas compte du discours à propos de l'école libre — dans la discussion des lois de septembre. Mais c'est seulement en 1837, après son mariage et son retour à Paris, qu'il entre vraiment dans la vie parlementaire.

Il n'abandonne pas ses études, ni ses travaux. En 1835, il promet des leçons sur l'histoire littéraire et sociale des siècles chrétiens à l'*Université catholique* que fonde Gerbet. Mais c'est sur l'art chrétien surtout — influence de Victor Hugo et de Rio — qu'il écrit. Cf. 1° *De la peinture chrétienne en Italie à l'occasion du livre de M. Rio*, juillet 1837, *Université catholique*, t. IV, p. 123; *Œuvres*, t. VI, p. 78, suivi d'un *Tableau chronologique des écoles catholiques de peinture en Italie*. 2° A la publication par livraisons : *Monuments de l'histoire de sainte Élisabeth d'après Taddeo Gaddi, Andrea Orgagna, publiés par Achille Bablet*, Paris, 1838-1840, il donne comme introduction un article qu'il vient de publier dans la *Revue de Deux Mondes*, du 1er décembre 1837 : *De l'état actuel de l'art religieux en France*, *Œuvres*, t. VI, p. 163; la seconde livraison offre de lui une *Notice sur le bienheureux Père Angélique Frisole*, *Œuvres*, *ibid.*, p. 328. 3° *De l'attitude actuelle du vandalisme en France*, *Revue des Deux Mondes*, 25 nov. 1838, *Œuvres*, *ibid.*, p. 210, où il s'en prend à tous ceux, ecclésiastiques ou laïques, « la bande noire » qui n'entretiennent pas ou massacrent les monuments d'art religieux. 4° Il prononcera sur le même sujet, dans ces années et les suivantes, plusieurs discours à la Chambre des pairs. Il réunit ces discours avec plusieurs des brochures précitées et d'autres encore dans un volume : *Du vandalisme et du catholicisme dans l'art* (*Fragments*), in-8°, Paris, 1839; 2e édit., 1856. On les retrouve aussi dans *Œuvres*, t. VI, *Mélanges d'art et de littérature*.

A la Chambre des pairs, Montalembert entend être « catholique avant tout ». Il est resté fidèle à la devise : « Dieu et liberté ». C'est pour défendre la solution de la liberté qu'il avait pris la parole dans la discussion des lois de septembre 1835; ce sont les principes du libéralisme qu'il défend à propos de l'Espagne divisée, de la Pologne opprimée et de la Belgique lésée, 1838-1839. C'est pour défendre les droits de l'Église qu'il dénonce, en des articles vibrants, les attentats de la Prusse protestante dans l'affaire de Cologne, 1838. Cf. *Œuvres*, t. IV. Il ne craint pas de s'affirmer opposé au fameux principe soutenu par les légitimistes, par la plupart des évêques et surtout par l'archevêque de Paris, de Quélen : « Il ne peut y avoir d'orthodoxie religieuse sans orthodoxie politique. Le roi, Jésus-Christ, l'Église catholique : Dieu est en ces trois termes. » Il entend bien séparer l'Église du trône et lui assurer de ce côté comme des autres une entière liberté d'action. Cf. *Des rapports de l'Église catholique et du gouvernement de Juillet*, dans *France contemporaine*, 15 mai 1838; *Œuvres*, t. IV, p. 272, article que Montalembert résume ainsi en terminant : « Il faut nationaliser le clergé et catholiciser la nation. » En conséquence il use de son influence auprès du gouvernement pour obtenir un épiscopat favorable à ses vues, sans peut-être toujours réussir comme il eût désiré : par exemple dans la nomination de Mgr Affre au siège de Paris; d'autre part, pour atteindre l'opinion, il s'efforce de faire revivre l'*Univers* qui se meurt.

2° *Montalembert à la conquête de la liberté d'enseignement et à la tête d'un grand parti libéral et catholique* (1842-1850). — 1. *La liberté de l'enseignement en 1842.* — Depuis l'affaire de la Meilleraye, autour de laquelle l'*Avenir* avait mené grand bruit, cf. *loc. cit.*, t. VI et VII, l'opinion publique s'étant d'ailleurs adoucie, le gouvernement de Juillet se montrait tolérant sur le droit d'association. Mais sur la pressante question de l'enseignement, si les catholiques avaient obtenu la loi du 21 juin 1833 qui concernait l'enseignement primaire, ils avaient repoussé comme insuffisants tous les projets — le dernier était le projet Villemain de 1841 — concernant l'enseignement secondaire.

2. *La question portée par Montalembert sur le terrain du droit commun* (1843). — Or, tandis qu'un certain nombre de prêtres continuaient à réclamer la liberté entière de l'enseignement, au nom du droit imprescriptible de l'Église — par où ils nuisaient à leur cause — Montalembert, de Madère où le retient la santé de sa femme, réclame cette même liberté uniquement au nom de la Charte et du droit commun. Il reprend la position de l'*Avenir* dans la même question. Cf. sa brochure *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, 80 p. in-8°, Paris, 1843; 2e édit., in-32, 1844; *Œuvres*, t. IV, p. 207. Veuillot qui est entré à l'*Univers* en 1838, le *Correspondant* qui vient de renaître, l'appuient et, en se prononçant pour lui, Mgr Parisis le couvre du côté de l'épiscopat que scandalisent le terrain choisi et le caractère laïque du nouveau chef.

A propos du second projet Villemain, avril-mai 1844, Montalembert prononça devant la Chambre des pairs quatre fameux discours : 1° une réponse à Dupin qui devant la Chambre des députés a appelé les foudres du gouvernement sur les évêques : *Chambre des pairs : Discours de M... sur la question de la liberté de l'Église dans la discussion du projet de loi sur les fonds secrets*, 64 p. in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, t. I, p. 364; 2° *Chambre des pairs : Second discours de M... sur la question de la liberté d'enseignement*, 32 p. in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, *ibid.*, p. 441; 3° troisième discours... sur la *liberté des ordres religieux. Séance de la Chambre des pairs du 8 mai 1844*, sur le projet refusant aux congrégations le droit d'enseigner, 32 p. in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, *ibid.*, 471; ces trois discours réunis furent publiés en une seule brochure in-18, en juillet 1844; 4° *Chambre des pairs. Séance du 21 mai 1844. Dernier discours de M... dans la discussion de la loi sur l'enseignement* (*titre relatif aux petits séminaires*); la loi leur imposait, non le droit commun, mais un régime privélégié, ce qui était un piège tendu aux catholiques, 32 p., in-8°, Paris, 1844; *Œuvres*, *ibid.*, p. 537. Pour achever de gagner l'opinion, il rééditait, novembre 1844, en une seule brochure sa *Défense de l'école libre* et son écrit, *Du devoir des catholiques*, in-18; en même temps que, pour émouvoir les évêques, il publiait une brochure sur saint Anselme, défenseur des droits de l'Église : *Saint Anselme. Fragment de l'introduction à l'histoire de saint Bernard* (en projet), in-18, Paris, 1844, rééditée plus tard à la suite de l'*Histoire de sainte Élisabeth*.

3. *Montalembert groupe les catholiques militants en un grand parti libéral* (1844-1848). — Malgré le silence, voire l'opposition de la plus grande partie de l'épiscopat, l'hostilité de légitimistes intransigeants et même de quelques personnages romains qui condamnent tout haut la *coda di Lamennais*, tandis que Montalembert ne cesse de dénoncer à la tribune les atteintes aux droits de l'Église, cf. *Œuvres*, t. II, p. 1, et que se déroulent dans le pays l'affaire du *Manuel de Dupin* et, jusqu'à Rome, l'affaire des jésuites, Montalembert arrive à son but : les catholiques se groupent en un grand parti politique sur le terrain du droit commun, qui revendique conséquemment pour l'Église comme pour tous, pour tous comme pour l'Église, la liberté d'enseignement et toutes les libertés légitimes. Un *Comité directeur pour la défense de la liberté religieuse* qui a pour devise : *Dieu et mon droit*, pour organe l'*Univers*, pour appui le *Correspondant*, est fondé à Paris; des comités diocésains qui ont pour organes des journaux départementaux ou régionaux lui répondent en province.

Le résultat est qu'aux élections de 1846, les catholiques, éclairés par des circulaires envoyées au nom du *Comité directeur* par Montalembert, *Œuvres*, t. II, p. 200 et 415, par sa brochure, *Du devoir des catholiques dans les élections*, in-12, Paris, 1846, envoient à la Chambre des députés 140 partisans de la liberté d'enseignement.

De précieuses adhésions viennent en même temps au parti, comme celle de Dupanloup, alors vicaire général de Paris et supérieur du petit séminaire de

Saint-Nicolas-du-Chardonnet, qui se rallie avec quelque éclat, 1846; les fameux *Cas de conscience* de Mgr Parisis, 1847, justifient son programme et enfin l'avènement de Pie IX semble lui assurer l'appui de Rome.

Un quatrième projet sur la liberté de l'enseignement déposé en avril 1847 est mal reçu par les catholiques; le rapport favorable qu'en fait le député Lindières devant la Chambre est meurtri de critiques par Montalembert. *Œuvres*, t. IV, p. 437. La révolution de février empêcha le projet d'être discuté.

Absorbé par cette question de la liberté de l'enseignement, Montalembert ne se désintéressa pas cependant de la politique extérieure; la plupart du temps, il y retrouvait l'occasion de défendre l'Église et la liberté.

4. *Montalembert et la révolution de 1848.* — Lacordaire toujours confiant en la démocratie applaudit à la révolution et fonda l'*Ère nouvelle*, où devaient se concilier l'Église et la démocratie. Il fut déçu, et le lendemain du 15 mai, il donnait sa démission de député et bientôt après quittait l'*Ère nouvelle*. Monarchiste et aristocrate, très attaché à l'ordre social, très défiant à l'égard de la démocratie, Montalembert déplora la révolution. S'inclinant devant la victoire des partis avancés, il s'inquiète de limiter les conséquences de cette victoire. Au programme de liberté du parti catholique, il ajoute le maintien de l'ordre. Cf. *Univers*, 25 février, *Lettre sur le nouveau gouvernement, ibid.*, 28 février et *Université catholique*, t. XXIV, p. 193; et il met son parti en garde contre la confusion entre christianisme et démocratie ou encore république. Cf. *Quelques conseils aux catholiques. Ami de la religion* des 19 et 21 octobre 1848, *Université catholique*, t. XXV, p. 462-474; 16 p. in-8°, Paris, 1848; *Œuvres*, t. IV, p. 489. Dès mars, le *Comité directeur* s'occupa des élections; Montalembert rédigea des instructions en son nom : *Circulaires* des 8 et 15 mars, *Œuvres*, t. III, p. 3, et accepta même que fût posée sa candidature dans le Doubs. Sa profession de foi, extrêmement nette, demandait l'ordre et, pour l'Église comme pour toutes les institutions sociales, la liberté. Cf. *Œuvres, ibid.*, p. 11. Le 22 juin, à la veille même des fameuses journées, il combattra une proposition à tendances socialistes du ministre des finances. *Université catholique*, t. XXV, p. 60 sq.; *Œuvres, ibid.*, p. 6.

Il ne perd pas de vue la liberté d'enseignement. Il ne peut cependant la faire proclamer dans la Constitution sans des conditions qui pèseront plus tard sur le projet Falloux. Cf. *Assemblée nationale. Session de 1848. Discours de M... sur la liberté d'enseignement dans la discussion de l'article 8 du projet de constitution. Séances des 18 et 19 septembre*, in-8° et in-18, Paris, 1848 ; *Œuvres, ibid.*, p. 53. C'est encore la liberté d'enseignement qui, lors de l'élection à la présidence, lui fait préférer à Cavaignac qui n'ose s'engager, Louis Napoléon favorable, et c'est pour celui-ci que voteront les catholiques.

5. *Le vote de la loi Falloux* (1850). — Pour la même raison, avec le concours de Dupanloup, il amène Falloux, un catholique, mais qui se défie du Prince-président, à devenir son ministre de l'Instruction publique et des cultes. Enfin, après avoir soutenu le gouvernement et l'Assemblée législative, où le département du Doubs l'avait renvoyé, dans toutes leurs mesures pour le maintien de l'ordre, surtout après la journée du 13 juin, après avoir défendu, à propos de la lettre à Edgard Ney, les droits souverains de Pie IX, *ibid.*, p. 250, comme déjà, une année auparavant, il avait applaudi à la décision de Cavaignac de secourir le pape menacé par la révolution, *Œuvres, ibid.*, p. 102, il voit enfin aboutir vingt années d'efforts. La liberté de l'enseignement est votée.

6. *Scission du parti catholique* (1850). — Mais la loi Falloux est une loi de transaction; elle accorde non la liberté absolue, mais une liberté qui suffit à l'Église et qui ne blesse ni le droit commun ni même l'Université. A ce titre elle ne satisfait pas les catholiques intransigeants qui se placent au seul point de vue des droits absolus de l'Église, sans tenir compte des circonstances. A leur tête est Mgr Parisis, en attendant Louis Veuillot, deux auxiliaires de la veille pour Montalembert. Ils appellent les foudres de l'Église sur ceux qui ont fait voter la loi et qui l'approuvent, les libéraux catholiques, en particulier sur Dupanloup et sur Montalembert qui le 17 janvier avait essayé de convaincre tous les adversaires de la loi. Cf. *Discours de M... dans la discussion générale du projet de loi sur l'enseignement*, 17 janvier 1850, in-8°, et in-18, Paris, 1850 ; *Œuvres, ibid.*, p. 340. Pie IX put bien imposer aux intransigeants d'accepter la loi; l'unité catholique ne se reforma point, loin de là. D'autres questions accentueront même la scission. Cf. LIBÉRALISME, col. 578 sq.

3° *Dernière période* (1850-1870). — Dès lors, Montalembert, toujours fidèle à la devise *Dieu et liberté*, se retrouve, un peu comme à ses débuts, obligé de lutter non seulement contre les ennemis de l'Église et de la liberté, mais contre des catholiques.

1. *Ses rapports avec le pouvoir.* — Pour l'ordre social que menacent toujours les socialistes, Montalembert continue d'abord à soutenir le Prince-président. Cf. *Assemblée nationale. Discours de M... prononcés dans les séances des 22 et 23 mai 1852, Œuvres, ibid.*, p. 426. Pour la même raison et parce qu'il espère obtenir du Prince des concessions pour l'Église et pour la liberté de l'enseignement, il ne se tourne pas contre lui après le coup d'État. Mais, en janvier 1852, devant l'absolutisme qui s'organise, la confiscation des biens de la famille d'Orléans et la déception de ses espérances, Montalembert, s'il accepte d'entrer au Corps législatif, comme député de Besançon, parle toujours en opposant qui regrette le régime représentatif. Cf. *Corps législatif. Session de 1852. Discours de M... dans la discussion générale du budget. Séance du 22 juin 1852*, 16 p. in-8°, 1852. Il parle avec la même indépendance à l'Académie française, où il a été élu le 9 janvier, au fauteuil de Droz. *Discours prononcé à l'Académie française par M..., le 5 février 1852, Œuvres, ibid.*, p. 550. Mais c'est surtout dans la fameuse brochure, *Des intérêts catholiques au XIX*[e] *siècle*, in-8°, Paris, 1852 (octobre); 2[e] édit. en novembre; 3[e] édit., revue et augmentée, in-12, décembre; *Œuvres*, t. V, p. 3, que Montalembert manifeste sa pensée : « Que les catholiques, dit-il, sans faire d'opposition systématique, gardent une attitude réservée et indépendante. Tous les progrès de l'Église depuis un demi-siècle, elle les doit à la liberté et au gouvernement parlementaire. Plût au ciel que ce régime fût celui de tous les pays! » C'est à la fois pour visiter les représentants de la monarchie parlementaire en France, les princes d'Orléans, et pour voir en action le régime parlementaire sur sa terre d'élection, qu'en 1855 il se rend en Angleterre. De ce voyage naîtront les articles *De l'avenir politique de l'Angleterre* dans le *Correspondant* des 25 nov. et 25 déc. 1855, puis in-18, Paris, 1856; 2[e] édit., in-12, 1856; 3[e] édit., augmentée d'un article paru dans le *Correspondant* du 25 avril 1856 : *La paix et la pairie à vie en Angleterre*, articles où il agitait des questions politiques, sociales et religieuses. Il renouvellera ce voyage en 1858, et donnera alors au *Correspondant* du 25 octobre 1858, un article plus connu encore et qui lui valut un procès devant la justice française et une condamnation à trois mois de prison pour attaques contre le régime impérial : *Un débat sur l'Inde au Parlement anglais*, publié à part,

117 p. in-8°, Paris 1858, réimprimé à Bruxelles, gr. in-8°, 1859. La conséquence de cette attitude fut que Montalembert ne fut réélu au Corps législatif ni en 1857, ni en 1863.

2. *Ses luttes avec les catholiques intransigeants.* — Cette attitude acheva de le séparer, lui et ses fidèles, des catholiques intransigeants, presque tous ralliés à l'Empire, en particulier de Louis Veuillot. Pour répondre à l'*Univers*, Montalembert s'efforça de rendre chaleur et vie au *Correspondant*, 1855. On trouvera à l'article LIBÉRALISME, col. 581 sq., l'histoire de ces conflits où se voient aux côtés de Montalembert, Mgr Dupanloup et « les conjurés » de la Roche-en-Brény.

3. *Ses rapports avec Rome.* — Lors d'un voyage qu'il fit à Rome dans les derniers mois de 1850, le défenseur de la liberté de l'Église avait été reçu avec les plus grands honneurs par le pape et par les cardinaux. La municipalité lui avait même donné le titre de citoyen romain. Montalembert ne cessa pas de défendre le Saint-Siège contre les attaques, d'où qu'elles vinssent : attaques de Walewski et de lord Clarendon; ne disposant plus de la tribune, il leur répond dans le *Correspondant* par le fameux article, *Pie IX et lord Palmerston, loc. cit.*, 25 juin 1856; *Œuvres*, t. v, p. 445; en 1859, toujours dans le *Correspondant*, à propos du mouvement révolutionnaire qui suivit dans les Légations la campagne franco-sarde, il donne l'article *Pie IX et la France en 1849 et en 1859*, 25 octobre, *Œuvres, ibid.*, p. 605. Cet article, pour des paroles bien connues, valut à son auteur de nouvelles poursuites judiciaires. Il ne permit pas davantage à Cavour de le lier à sa cause. Donc le 12 octobre 1860, une *Lettre à M. le comte de Cavour, président du conseil des ministres à Turin*, parue dans le *Correspondant* du 25, protestait contre l'approbation cherchée par Cavour à sa politique dans la brochure, *Des intérêts catholiques au XIXe siècle.* Datée du 15 avril 1861, une *Deuxième lettre à M. le comte de Cavour*, 80 p. in-8°, Paris, 1866 et *Œuvres*, t. IX, p. 3, où elle est suivie de plusieurs lettres au *Journal des Débats*, protestera comme l'emploi fait par Cavour et dans son sens de la formule qui allait devenir fameuse : *L'Église libre dans l'État libre*, avancée par lui-même dans sa première *Lettre*. Cf. Ch. Benoist, *La formule de Cavour : L'Église libre dans l'État libre, Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1905, p. 343-372, et, sur le sens donné par Montalembert à cette même formule, la *Note explicative* qu'il fit paraître au *Correspondant*, 1863, t. III, p. 416, au lendemain des *Discours de Malines*.

Ces brochures lui avaient valu à plusieurs reprises des approbations émues de la part du souverain pontife; Pie IX accepta que les *Moines d'Occident* lui fussent dédiés. Tout changea avec les *Discours de Malines* des 20 et 21 août 1863, qui parurent sous ce titre : *L'Église libre dans l'État libre* dans le *Correspondant* des 25 août et 25 septembre de la même année et à part, 189 p. in-8°, Paris, 1863. On a vu à l'article LIBÉRALISME, col. 558 sq., comment ces *Discours*, où Montalembert ne s'était pas assez défié de ses adversaires et de l'éloquence, lui valurent de Rome un blâme discret, mais tout aussi douloureux pour lui. Puis ce sera l'Encyclique *Quanta cura*, le *Syllabus* où ses adversaires verront la condamnation de ses doctrines, avec une joie que combattent les explications de Dupanloup et de Ketteler. Cf. LIBÉRALISME, col. 592 sq.

Le concile est annoncé. Un moment Montalembert espère que ses idées y triompheront. Mais il est malade et peu à peu il écoute les intransigeants, d'après lesquels le concile fermera au libéralisme toutes les issues par où il s'est échappé du *Syllabus*. L'infaillibilité l'effraie : « il voit la papauté devenue omnipotente, absolue, condamnant les libertés modernes au moment même où elles renaissent en France » (l'Empire s'acheminait alors vers le régime parlementaire) « et s'exposant ainsi à perdre, comme au XVIe siècle, la moitié de ce qui lui reste d'influence ». Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 468. De là, des écrits plutôt regrettables, dont plusieurs ne seront pas publiés alors, il est vrai : *Questions à soumettre au futur concile*, inédit; cf. Lecanuet, *loc. cit.*, p. 435 sq.: la brochure *Espagne et liberté*, que le *Correspondant* refusa d'insérer et qu'une indiscrétion livra à la *Revue suisse*, en 1870; la lettre *Aux catholiques de Coblentz*, juillet 1869; la *Lettre à M. Lallemand*, parue le 7 mars 1869 dans la *Gazette de France*, où une lettre de Mgr Sibour lui dicte un mot très dur pour le pape; sans parler de sa correspondance privée.

Il ne vit ni la chute de l'Empire ni la fin du concile, puisqu'il mourut le 13 mars 1870, dans la paix de la conscience — car il avait toujours agi et parlé selon des convictions qu'il croyait orthodoxes — et dans la soumission à l'Église : il l'avait bien marquée cette soumission dans les lettres qu'il écrivait au P. Hyacinthe après sa défection ou à ce sujet, cf. Lecanuet, *loc. cit.*, p. 449 sq., et il avait fait sienne la devise des catholiques polonais : « Nous aimons la liberté plus que toute chose au monde, et la religion catholique plus que la liberté. » *Œuvres*, t. I, p. 393. Cf. *Un hommage à Montalembert par le cardinal Mercier, Correspondant*, 25 février 1912.

4. *Derniers écrits sur la Pologne, l'Irlande.* — Dans un long voyage qu'il fit en Europe pour se documenter avant de commencer ses *Moines d'Occident*, Montalembert vint jusqu'à la frontière de la Pologne russe; de ce qu'il vit, de ce qu'il apprit, il composa l'émouvant article : *Une nation en deuil. La Pologne en 1861, Correspondant*, 25 août 1861; *Œuvres*, t. IX, p. 97. Deux ans plus tard, la Pologne s'étant soulevée, Montalembert fait appel à la pitié de la Russie et à l'intervention diplomatique, à tout le moins, de la France : *L'insurrection polonaise, Correspondant* du 25 février 1863; *Œuvres, ibid.*, p. 173. La Pologne n'eut pour l'appuyer que la parole de Pie IX. Dans un article *Le pape et la Pologne, Correspondant* du 25 mai 1864; *Œuvres*, t. IX, p. 207, Montalembert proclamera « qu'il n'y a de grand en Europe que deux opprimés, le pape et le peuple polonais ».

Enfin il applaudira à *La victoire du Nord aux États-Unis, Correspondant* du 25 mai 1865; *Œuvres, ibid.*, p. 297, et au *Disestablishment* de l'Église anglicane en Irlande, *L'Irlande et l'Autriche, Correspondant* du 25 mai 1868.

5. *Les moines d'Occident* et la publication des *Œuvres*. Vers 1835, après l'*Histoire de sainte Élisabeth*, Montalembert eut l'idée d'écrire l'histoire de saint Bernard, afin de contribuer à relever les ordres religieux. Mais il voulut le situer, pour ainsi dire, dans sa lignée et remonter jusqu'à saint Benoît. Cette introduction à la vie de saint Bernard, terminée en 1847, comprit d'abord deux volumes. Sur le conseil de Dupanloup et de Foisset, il refondit ce travail. Telle fut l'origine de son grand ouvrage : *Les moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard.* Les t. I et II, 2 in-8°, Paris, parurent en 1860; ils avaient pour sujet l'origine du monachisme, saint Benoît, son œuvre et les premiers développements de son œuvre qui finit par rencontrer celle de saint Colomban. Les t. III, IV, V, 3 in-8°, qui sont intitulés tous trois *Conversion de l'Angleterre par les moines*, parurent, le premier en 1865 et les deux autres en 1867. Cette même année il publia à part, *Saint Colomba, apôtre de la Calédonie. Extrait du tome III des moines d'Occident*, in-8°, Paris.

En 1860, il commencera la publication de ses *Œuvres*, 9 in-8°, terminée en 1868; les *Moines d'Occident* n'y

seront pas compris. Les t. I, II, III, *Discours*, 1831-1852 (les discours de Malines n'y sont pas), IV et V, *Œuvres polémiques et diverses*, paraîtront en 1860; les t. VI, *Mélanges d'art et de littérature*, VII et VIII, *Histoire de sainte Élisabeth*, en 1861; le t. IX, IIIe des *Œuvres polémiques et diverses*, 1868, comprendra la plupart des écrits parus à partir de 1861, entre autres les *Notices biographiques : Le P. Lacordaire*, p. 391-573, *Le comte Beugnot*, p. 575-592; *Lamoricière*, p. 609-646, déjà parues au *Correspondant*.

4° *Montalembert et la question sociale*. — Telle qu'elle se pose aujourd'hui, elle est née de son temps. *L'Avenir* la lui a signalée et fait comprendre, et l'expérience de son siècle plus encore. Si elle n'est pas au premier plan de ses préoccupations, s'il n'a pas foi dans la démocratie, si même il fait de lourds sacrifices pour mieux combattre le socialisme, il ne la négligera pas. Aristocrate et chrétien, il se sait d'ailleurs un devoir social. Avant Lamartine, il réclame l'émancipation des esclaves. *Discours sur l'émancipation*, 7 avril 1845. Il réclame la liberté absolue pour la charité privée, mais il admet et réclame même en certains cas — la question du travail des enfants dans les manufactures, par exemple — l'intervention de l'État en faveur des classes laborieuses. Il soutint M. de Melun dans toutes ses propositions de loi. Cf. Abbé Calippe. *Les tendances sociales des catholiques libéraux*, Paris, 1911; Goyau, *Montalembert précurseur du catholicisme social*, dans *Revue Montalembert*, 25 décembre 1910.

On trouvera une *Bibliographie de Montalembert*, par le R. P. Lecanuet, dans la *Revue Montalembert*, 25 décembre 1910. Tout ce numéro est d'ailleurs consacré à Montalembert, à l'occasion de son centenaire. La correspondance privée de Montalembert a été en partie publiée depuis sa mort soit dans des volumes séparés : *Lettres à un ami de collège* (Cornudet), in-12, Paris, 1873; *Nouvelle édition augmentée des réponses de Léon Cornudet*, in-8°, Paris, 1884; *Correspondance avec Cornudet*, in-8°, Paris, 1905; *Correspondance de Montalembert et de l'abbé Texier*, publiée par H. Texier, in-16, Paris; R. Oheix, *Un hommage à la mémoire de Montalembert avec quelques-unes de ses lettres inédites*, in-16, 1870, soit dans des *Revues*, *Lettres de Montalembert à Mgr Parisis*, publiées par l'abbé Guillemant, *Quinzaine*, 1906-1907; *Lettres inédites de Montalembert à Lamennais publiées avec des notes* par G. Goyau, *Correspondant*, 1927, t. II

L'ouvrage capital sur Montalembert est l'ouvrage bien connu du R. P. Lecanuet, *Montalembert*, t. I, *Sa jeunesse*, *(1810-1836)*, 1896; t. II, *La liberté d'enseignement (1835-1850)* 1898; t. III, *L'Église et le second Empire (1850-1870)*, 1902. On peut voir aussi : Miss Oliphant : *Memoirs of count de Montalembert. A chapter of recent french history* et les deux articles consacrés à ce livre sous ce titre : *Une biographie anglaise du comte de Montalembert*, par P. L. F. Craven dans le *Correspondant* des 10 et 25 décembre 1872; Foisset, *Le comte de Montalembert*, in-12, 1877; C. de Meaux, *Montalembert*, in-12, 1897; Vte d'Héricault, *Ceux que j'ai connus, ceux que j'ai aimés (Montalembert)* in-12, 1900; Sainte-Beuve. *Causeries du lundi*, t. I, *Portraits littéraires*, t. II; les *Discours* prononcés à Bruxelles le 11 février 1912 à propos du centenaire de Montalembert; cf. *La Belgique et Montalembert*, par A. Braun, sénateur de Belgique, *Un hommage à Montalembert*, par le cardinal Mercier, dans *le Correspondant* des 10 et 25 février 1912; les *Vies* de Lamennais, Lacordaire, Mgr Dupanloup, dom Guéranger, Mgr Parisis, Louis Veuillot, de Falloux. Cf. la bibliographie de l'article LIBÉRALISME, col. 627-628.

C. CONSTANTIN.

MONTANISME, hérésie prêchée par Montan aux environs de 172. Les anciens auteurs lui donnent « les noms d'hérésie phrygienne » (quelquefois cataphrygienne), à cause de sa patrie, ou de « nouvelle prophétie », à cause des extases et des visions de ses adhérents. I. Sources de l'histoire du montanisme. II. Les débuts de l'hérésie phrygienne et ses premiers rapports avec l'Occident chrétien (col. 2358). III. Tertullien et le montanisme (col. 2363). IV. Les survivances du montanisme (col. 2366).

I. SOURCES DE L'HISTOIRE DU MONTANISME. — Les plus anciens documents relatifs à l'histoire du montanisme sont presque contemporains des origines de l'hérésie dont ils attestent ainsi la rapide expansion.

1° *Documents rassemblés par Eusèbe*. — Plusieurs de ces documents sont conservés par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; malheureusement l'évêque de Césarée s'est contenté trop souvent de mentionner les textes, sans même en citer le moindre fragment. D'ailleurs, lorsqu'il cite ses sources, il préfère, suivant sa méthode ordinaire, en reproduire les passages anecdotiques ou pittoresques, laissant ainsi de côté la plupart des renseignements doctrinaux que nous tiendrions à connaître. Malgré ses lacunes, l'information fournie par Eusèbe est de première importance, et doit être mentionnée avant toute autre. Elle se rapporte aux documents suivants :

1. Une, ou plusieurs lettres écrites par les martyrs de Lyon, en 177, aux Églises d'Asie et de Phrygie. Eusèbe, *H. E.*, V, III, 4. Rien ne nous en a été conservé.

2. Une lettre des mêmes martyrs au pape saint Éleuthère, et qui fut portée à Rome par saint Irénée. Id., *ibid.* Il en reste un fragment qui est une recommandation en faveur d'Irénée.

3. Une lettre des chrétiens de Lyon adressée, après la mort des martyrs, aux Églises d'Asie et de Phrygie. Sans doute est-ce la lettre même où était racontée la glorieuse passion des martyrs, et vers la fin de laquelle les rédacteurs avaient donné leur opinion sur la question montaniste. Eusèbe qui transcrit tout au long le récit du glorieux témoignage rendu par les martyrs, se borne à qualifier de « pieux et très orthodoxe » le jugement formulé sur l'hérésie phrygienne.

4. Un écrit de l'évêque Apollinaire d'Hiérapolis « contre l'hérésie des Phrygiens... qui commençait alors, pour ainsi dire, à naître : car Montan et ses prophétesses en étaient encore à leurs débuts dans l'erreur ». Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVII; cf. V, XIX, 1; XVI, 1. De cet écrit, qui est peut-être la plus ancienne réfutation du montanisme, nous ne savons rien que par Eusèbe.

5. Un ouvrage de l'apologiste Miltiade, intitulé : « Qu'il ne faut pas qu'un prophète parle en extase », mentionné par Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 1, qui est également perdu.

6. Un traité en trois livres, dédié à un certain Avircius Marcellus par un inconnu, évêque ou prêtre de la Phrygie orientale, non loin d'Otrys. De ce traité composé vers 192-193, Eusèbe a cité d'importants fragments, *H. E.*, V, XVI-XVII, qui sont une de nos sources les plus précieuses pour les connaissance du montanisme primitif. On le désigne d'ordinaire comme « l'anonyme antimontaniste ».

7. Un ouvrage d'Apollonius d'Éphèse, qui peut avoir été rédigé vers 212, et dont Eusèbe rapporte également un passage, *H. E.*, V, XVIII. Les critiques ne sont pas d'accord sur la valeur de son témoignage. Le plus récent d'entre eux, M. Faggiotto, *L'eresia dei Frigi*, Rome, 1923, p. 87 sq., fait d'Apollonius un fanfaron et un vantard.

8. Une lettre adressée par l'évêque d'Antioche, Sérapion, à deux « hommes ecclésiastiques », Caricus et Ponticus aux environs de 200. Eusèbe, *H. E.*, V, XIX. A cette lettre était joint l'ouvrage d'Apollinaire, et sa doctrine était authentiquée par les signatures de plusieurs évêques, entre autres celles d'Aurélius Cyrénius et d'Ælius Publius Julius. De tout cela, Eusèbe ne transcrit que les deux souscriptions épiscopales.

9. Un ouvrage du prêtre romain Caïus, qui vivait sous le pontificat de saint Zéphyrin (199-217); cet ouvrage, composé sous forme de dialogue, rejetait l'authenticité johannique de l'Apocalypse et du qua-

trième Évangile. Eusèbe, *H. E.*, VI, xx. Nous connaissons quelques-uns de ses arguments par des extraits des *Capita adversus Caium* de saint Hippolyte.

2° *Œuvres de Tertullien.* — Après les documents signalés par Eusèbe, il faut citer en toute première ligne les œuvres de Tertullien, principalement celles qui remontent à la dernière période de sa vie. Aux environs de 206, le prêtre de Carthage commença à se laisser conquérir par l'austérité dont faisaient parade les adeptes de la nouvelle prophétie. Son évolution, lentement poursuivie, aboutit, vers 213, à la rupture complète avec l'Église catholique; et les livres écrits après 206, surtout les suivants : *De corona militis*, *De fuga in persecutione*, *De exhortatione castitatis*, *De virginibus velandis*, *De monogamia*, *De jejunio adversus psychicos*, *De pudicitia*, jettent un jour très curieux sur les exigences morales du montanisme. Sans doute, il faut tenir compte, en les lisant, de la forte personnalité de Tertullien. Le fougueux Africain n'était pas capable de se laisser emprisonner par une doctrine toute faite, et à tout ce qu'il touchait il imprimait la marque de son individualité. C'est en ce sens du moins que M. Faggiotto, *La diaspora catafrigia : Tertulliano e la nuova profezia*, Rome, 1923, p. 129, a eu raison de réagir contre les historiens qui voient en Tertullien un authentique représentant du montanisme primitif. Il semble par contre impossible de nier les accointances du prêtre de Carthage avec les disciples de la nouvelle prophétie, et ses œuvres, interrogées avec précaution, apportent de précieux renseignements sur la morale montaniste. Il est regrettable qu'un *De exstasi* en sept livres, mentionné par saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 24, 40, 53, soit perdu : à en juger par son titre, cet écrit devait traiter de la prophétie, ce qui était le problème capital soulevé dans la secte.

3° *Autres écrivains du IIIe siècle.* — Aux autres écrivains du début du IIIe siècle, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Hippolyte, il ne faut pas demander grand'chose. Saint Hippolyte faisait une place aux montanistes dans son *Syntagma*, et l'on peut à peu près reconstituer sa notice grâce à l'accord de Pseudo-Tertullien, *Hæres.*, 21, de Filastrius, *Hæres.*, 49, et de saint Épiphane, *Hæres.*, 48 et 49; il leur consacre aussi deux mentions dans les *Philosophoumena*, VIII, XIX, et X, XXV. Clément, qui signale les Phrygiens dans les *Stromates*, IV, 13 (93, 1) et VII, 17 (108, 1) se serait peut-être occupé d'eux en détail dans un chapitre ou dans un traité *Sur la prophétie*, qu'il n'a peut-être jamais composé. Origène enfin se borne à quelques rapides allusions, qui suffisent tout au moins à faire connaître sa réprobation très nette de la secte. En 256, Firmilien de Césarée signale dans une lettre à saint Cyprien la condamnation portée contre les montanistes par un concile d'Iconium, vers 230; cf. Cyprien, *Epist.*, LXXV.

4° *Documents ultérieurs.* — Après lui, il faut attendre presque la fin du IVe siècle pour trouver de nouveaux documents sur le montanisme. Comme il convient, saint Épiphane lui donne une large place dans son *Adversus hæreses*, XLVIII et XLIX; il ne se contente pas des renseignements qu'il doit au *Syntagma* de saint Hippolyte, mais il utilise d'autres ouvrages anciens, peut-être celui de Miltiade, et il signale encore des traditions qu'il a recueillies oralement de ses contemporains. Aussi sa notice, bien que tardive, est-elle très précieuse pour l'historien. Un peu plus tard, Didyme l'Aveugle, *De Trinit.*, III, XLI, s'intéresse également au montanisme qu'il décrit et réfute : peut-être est-ce à lui qu'il faut attribuer une curieuse discussion d'un orthodoxe et d'un montaniste, publiée par G. Ficker en 1905. Saint Jérôme enfin, dans la lettre XLI, écrite vers 382-385, donne des indications importantes sur la hiérarchie de la secte.

Il est presque inutile de signaler ici les auteurs postérieurs, bien qu'on puisse trouver des notices intéressantes ou des renseignements utiles dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène, dans le *Résumé des fables hérétiques* de Théodoret, etc. Finalement les lois de Justinien enlevèrent aux montanistes le droit de réunion et le droit de tester, chassèrent leur clergé de Constantinople, les privèrent de la faculté d'ester en justice : ce sont à peu près les derniers documents de valeur que l'on ait à consulter.

II. Les débuts de l'hérésie phrygienne et ses premiers rapports avec l'Occident chrétien. — S'il faut ajouter foi aux données d'Eusèbe, *Chronic.* ad ann. Abrah, 2188, édit. Karst (du *Corpus* de Berlin), p. 222, l'hérésie montaniste aurait pris naissance en l'an 172-173 environ. Saint Épiphane, *Hæres.*, XLVIII, 1, indique, il est vrai, la XIXe année du règne d'Antonin le Pieux, c'est-à-dire l'an 157, comme celle de l'apparition de la secte : sa chronologie se heurte à des difficultés trop considérables pour pouvoir être retenue.

Donc, vers 172, dans le bourg d'Ardabau en Phrygie, un certain Montan qui avait été, d'après la tradition, prêtre d'une idole, et plus probablement de Cybèle, et qui était depuis peu converti au christianisme, fut tout d'un coup saisi de transports extatiques : « Agité par l'Esprit, écrit l'anonyme antimontaniste, Montan devint soudain comme possédé et pris de fausse extase, et il se mit dans ses transports à parler, à articuler des mots étranges, et à prophétiser d'une manière contraire à la coutume traditionnelle établie héréditairement dans l'Église dès le début. » Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 7. Avec lui, deux femmes, Maximilla et Priscilla, furent saisies des mêmes transports et se mirent à prophétiser.

Le phénomène attira d'abord des spectateurs, puis des fidèles. En cette terre de Phrygie, qui, de tout temps, avait été celle des cultes violents, des émotions religieuses intenses, les extases de Montan et des deux prophétesses qui l'accompagnaient trouvèrent bientôt des imitateurs. Une secte s'organisa : un certain Théodote fut chargé d'en administrer les finances; d'autres s'en firent les propagandistes, comme Thémison, « qui écrivit à l'imitation de l'apôtre une lettre catholique pour catéchiser des gens dont la foi était meilleure que la sienne ». Apollonius, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 5. Au bout de peu de temps, toute la région était en émoi. Les manifestations extatiques se multipliaient. Hommes et femmes quittaient à l'envi leurs villages et leurs villes pour se rendre dans la plaine située entre Pépuze et Tymion, où Montan annonçait l'imminente descente de la Jérusalem céleste. Apollonius, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 2.

Naturellement, les évêques catholiques s'émurent de cette propagande qui sapait leur autorité et ruinait le principe de la hiérarchie. Plusieurs essayèrent d'abord de discuter avec les sectaires, mais ils ne remportèrent pas toujours l'avantage. Zotique de Coumane et Julien d'Apamée essayèrent vainement de se mesurer avec Maximilla, Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 17 : une autre fois, Sotas d'Anchiale fut impuissant à chasser le démon de Priscilla, Eusèbe, *H. E.*, V, XIX, 3. Pour venir à bout de l'hérésie, on finit par employer d'autres moyens : ce fut à cette occasion, semble-t-il, que se rassemblèrent les premiers conciles connus, Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 10; ils décidèrent que les novateurs seraient excommuniés. On multiplia en même temps les réfutations écrites : l'évêque d'Hiérapolis, Apollinaire, fut parmi les premiers à composer un livre contre les montanistes; il fut suivi d'une multitude d'imitateurs.

La doctrine de Montan et de ses disciples immédiats différait à peine de l'enseignement orthodoxe. Elle prétendait même se rattacher à une tradition inin-

terrompue. Ce qui la caractérisait avant tout, c'était la place qu'elle donnait aux prophètes, et aussi l'insistance avec laquelle elle annonçait l'imminence de la parousie. Ces deux points n'étaient certes pas étrangers aux docteurs catholiques. L'Église avait toujours attendu la venue du Christ, comme elle avait toujours eu des prophètes, lorsque Montan commença à prêcher. Mais Montan exagérait; il dépassait les bornes; et c'est pour cela qu'il devint hérétique.

En ce qui regarde la prophétie, d'abord : un oracle attribué à Montan par saint Épiphane, *Hæres.*, XLVIII, 4, déclarait : « Voici, l'homme est comme une lyre, et moi je vole sur lui, comme un plectre. L'homme dort et moi je veille. Voici que c'est le Seigneur qui jette hors de lui le cœur des hommes, pour donner aux hommes un autre cœur. » C'était dire nettement que le prophète montaniste perd sa propre personnalité, qu'il est un instrument passif qui s'exprime et agit sous l'influence exclusive de Dieu, en qui Dieu parle lui-même, au point que Montan pouvait encore affirmer, selon saint Épiphane, *Hæres.*, XLVIII, 11 : « Je ne suis ni un ange, ni un envoyé : c'est moi le Seigneur, Dieu le Père, qui est venu »; et encore : « C'est moi le Seigneur Dieu tout-puissant qui réside dans l'homme. » Cf. Didyme, *De Trinit.*, III, XLI, 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 984; et la Διάλεξις Μοντανιστοῦ καὶ ὀρθοδόξου publiée par G. Ficker, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1905, t. XXVI, p. 452, l. 13.

De là, deux conséquences assez graves. La première c'est que le véritable prophète est un extatique; et cette idée était contraire à la notion catholique de la prophétie, telle que l'avait formulée saint Paul, I Cor., XIV. Cf. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e édit., Leipzig, 1924, p. 362-364. Le prophète, qui tient une si grande place dans la primitive Église, reçoit sans doute de Dieu le charisme prophétique, mais il garde conscience de lui-même, tout au moins d'une manière habituelle; et Miltiade opposait aux Phrygiens une doctrine traditionnelle, lorsqu'il écrivait qu'un prophète ne doit pas parler en extase. Eusèbe, *H. E.*, V, XVII. D'autre part, la théorie montaniste amenait nécessairement ses adhérents à donner aux prophètes une autorité supérieure à celle des évêques. La hiérarchie gardait le dépôt traditionnel et se rattachait au Seigneur par une succession ininterrompue : les montanistes prétendaient bien continuer la tradition prophétique, Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 4, et n'avaient de la sorte aucune raison pour obéir aux évêques, dont l'autorité et le rôle apparaissaient bien mesquins auprès de ceux des interprètes de Dieu.

De même, l'insistance avec laquelle Montan annonçait la venue de la Jérusalem céleste avait de quoi inquiéter l'Église. Certes, depuis l'ascension du Sauveur, les regards des chrétiens restaient toujours orientés vers le ciel, dans l'espoir de la parousie; mais l'Église avait été organisée pour accomplir dans l'ordre et dans la paix son pèlerinage terrestre. Montan troublait sa vie régulière et disciplinée, en entraînant les foules à sa suite dans la plaine de Pépuze, et voilà ce qu'on ne pouvait admettre à aucun prix. Il n'était pas le seul, sans doute, à en juger par les deux anecdotes si étranges que rapporte saint Hippolyte dans son commentaire *Sur Daniel*, III, 18, édit. Bonwetsch, Leipzig, 1897, p. 230, et des évêques eux-mêmes, en Syrie, dans le Pont, étaient parfois assez imprudents pour entraîner leurs ouailles à la rencontre du Christ. Mais, plus que n'importe qui, il surexcitait dangereusement les esprits : les autorités régulières de l'Église hiérarchique devaient s'opposer à ses initiatives.

D'ailleurs la prédication de Montan comportait des conséquences morales qui n'étaient pas sans danger. Celle qui parut d'abord fut la place donnée aux femmes dans la prédication. On voyait Montan se faire accompagner de deux prophétesses, Maximilla et Priscilla. On entendait ces femmes prononcer des oracles, enseigner aux multitudes la nouvelle prophétie. Rien n'était plus contraire à la tradition, dont saint Paul avait posé le principe, en ordonnant aux femmes de se taire dans les assemblées. I Cor., XIV, 33. Si irréprochables qu'eussent été dans leur vie privée les compagnes de Montan, cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 7, les polémistes catholiques ne pouvaient pas s'empêcher de condamner un tel abus.

En même temps, l'exaltation produite par l'attente anxieuse de la parousie devait pousser les disciples de Montan à un ascétisme exagéré. Nous sommes mal renseignés sur cette ascèse des premiers montanistes. Nous devons à Tertullien presque tout ce que nous savons de la morale montaniste, et nous avons de bonnes raisons pour croire que le prêtre de Carthage a encore exagéré les prescriptions de la secte. Les données de saint Épiphane lui-même semblent se rapporter à une époque postérieure. Du moins est-il assuré que la vie régulière se trouvait interrompue, du jour où les auditeurs de Montan étaient saisis par l'enthousiasme et se mettaient à la suite du prophète pour chercher la nouvelle Jérusalem.

On ne saurait douter que la prédication de Montan et de ses auxiliaires, Priscilla, Maximilla, Thémison, l'auteur d'une lettre catholique, Théodote, le trésorier de la secte, Alexandre, naguère condamné pour escroquerie par le proconsul d'Éphèse, n'eût remporté beaucoup de succès en Phrygie et en Galatie. Elle se répandit avec la vitesse d'un incendie, dans ces pays faciles aux émotions et aux enthousiasmes. Des villes entières comme Thyatire se laissèrent gagner à la nouvelle prophétie. Épiphane, *Hæres.*, LI, 33.

L'Occident lui-même s'émut. Dès 177, cinq ou six ans après les débuts de la prédication de Montan, on connaissait à Lyon ses théories étranges, et l'on s'en inquiétait. Il y avait, dans la chrétienté de Lyon, beaucoup d'Asiates et de Phrygiens d'origine : il n'était pas étonnant que l'on s'y intéressât, encore plus qu'ailleurs, à ce qui se passait en ces lointains pays, avec lesquels on était, semble-t-il, en relations suivies de correspondance. Plusieurs lettres furent expédiées de Lyon, relatives à la nouvelle prophétie. Les unes avaient été écrites par les confesseurs, avant qu'ils achevassent leur martyre : elles étaient adressées au pape saint Éleuthère et aux frères d'Asie et de Phrygie; une autre, destinée également à ces Églises d'Asie et de Phrygie, avait été rédigée après la mort des martyrs, dont elle rappelait le glorieux témoignage. Les unes et les autres, au dire d'Eusèbe, *H. E.*, V, III, 2, exprimaient un jugement pieux et tout à fait orthodoxe, εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην. Malheureusement, l'historien n'a pas cru devoir nous conserver la partie doctrinale de cette correspondance. Il s'est borné à transcrire l'admirable récit de la passion de saint Pothin et de ses compagnons, et nous laisse ignorer le détail de l'opinion que l'on formulait à Lyon sur le montanisme.

Quelques historiens, à la suite de Valois, *Not. in Euseb.*, *P. G.*, t. XX, col. 437, n. 41, ont cru cependant pouvoir affirmer que l'Église lyonnaise était, dans son ensemble, favorable à la prophétie phrygienne, et que ses lettres constituaient un plaidoyer. Ils font valoir, pour défendre leur opinion, d'une part, l'affirmation d'Eusèbe que lesdites lettres avaient en vue la paix des Églises; de l'autre l'enthousiasme joyeux manifesté par les confesseurs avant leur mort et les charismes accordés à quelques-uns d'entre eux. Ces arguments semblent insuffisants à la preuve de la thèse. L'Église de Lyon pouvait adresser des conseils paci-

fiques aux Églises d'Asie, sans favoriser le montanisme, tout comme, une vingtaine d'années plus tard, elle interviendra en faveur de la paix dans la controverse pascale, tout en pratiquant elle-même l'usage romain. Quant à l'enthousiasme des martyrs, de Vettius Epagathus en particulier, dont la lettre dit qu'il bouillonnait de l'Esprit, Eusèbe, *H. E.*, V, I, 9, et qu'il mérita le nom de Paraclet des chrétiens, *Id.*, V, I, 10, il s'associe avec une tranquille possession de soi, avec une entière maîtrise de la raison, que ne possédaient pas les extatiques phrygiens. Il est vrai que les confesseurs lyonnais font preuve, au milieu des pires souffrances, d'un admirable courage : il n'y a rien là qui soit spécifiquement montaniste, et qui nous autorise à croire que l'Église de Lyon s'était laissée convaincre par des disciples de Montan.

Du moins, et cela est très important, connaissait-elle leur prédication, et le trouble dont ils étaient la cause. Aussi n'hésite-t-elle pas à intervenir, en s'adressant à la fois aux communautés asiates et phrygiennes, dans lesquelles sévissait l'esprit d'erreur et au pape Éleuthère, chargé, par ses hautes fonctions, de la surveillance et de la direction de toutes les Églises.

Sans doute l'Église romaine n'avait-elle pas attendu la lettre des chrétiens de Lyon à saint Éleuthère pour se préoccuper du montanisme. Au témoignage, assez suspect, il est vrai, du *Prædestinatus*, I, 26, édit. Oehler, *Corp. hæreseol.*, t. I, p. 241, le pape Soter (166-174) aurait déjà rédigé un ouvrage contre les Cataphrygiens, c'est-à-dire contre les montanistes. Même si Soter n'a pas écrit ce livre, il n'a pu ignorer les événements dont la Phrygie était précisément le théâtre sous son pontificat. Les relations étaient trop fréquentes entre Rome et l'Asie pour qu'une telle ignorance fût possible. Nous n'avons cependant que des renseignements très vagues sur les premières réactions de l'Église romaine à l'égard du montanisme, et ces renseignements, dus à l'*Adversus Praxean* de Tertullien, un ouvrage rédigé après que son auteur eut rompu avec l'Église catholique, doivent être interprétés avec la plus grande circonspection. Voir ce texte à l'art. MONARCHIANISME, col. 2197.

La première question qui se pose est celle du moment où l'asiate Praxéas est arrivé à Rome. Lorsque Tertullien écrivait son livre, après 213, Praxéas était encore un hérétique tout récent, un contemporain; mais il avait eu le temps, après avoir enseigné à Rome, de venir à Carthage, jeter sa mauvaise semence. Il pouvait y avoir quinze à vingt ans qu'il avait opéré à Rome. Le pape qu'il y avait converti à ses idées était, au dire de Tertullien, disposé à reconnaître la nouvelle prophétie, contrairement à l'exemple de ses prédécesseurs. Pour expliquer ce pluriel, il faut au moins deux pontifes qui aient eu le temps de prendre position à l'égard du montanisme. Comme Montan a commencé à prêcher sous Soter, celui-ci est chronologiquement le premier de ceux à qui nous puissions penser. Éleuthère, son successeur, est le second. Ce sera donc sous l'épiscopat de Victor que Praxéas est arrivé à Rome, et ce sera Victor qu'il a retourné de si belle manière. Cf. G. Esser, *Wer war Praxeas?* Bonn, 1910, p. 24; G. La Piana, *The roman Church at the end of the second century*, dans *The Harvard theological review*, 1925, t. XVIII, p. 245, n. 48. Les arguments mis en avant par P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 273-275, pour préférer le nom de Zéphyrin à celui de Victor n'ont rien de décisif.

Que faut-il penser maintenant de l'attitude que Tertullien prête aux pontifes romains dans l'affaire du montanisme? S'il faut l'en croire, Soter et Éleuthère auraient officiellement blâmé le montanisme, et Praxéas aurait pu faire valoir au pape Victor l'attitude de ses prédécesseurs. Cela n'a rien que de vraisemblable. Nous ne savons rien de Soter; mais la mission remplie par saint Irénée auprès de saint Éleuthère avait pour but d'amener le pape à une décision ferme. Ce que désirait Irénée, ce que devait aussi souhaiter Éleuthère, c'était *la paix des Églises* : comment la paix était-elle possible aussi longtemps que les communautés étaient troublées par les extases des nouveaux prophètes? Nous pouvons donc être assurés que, dès le début, Rome a pris parti contre le montanisme.

Mais alors, il faut expliquer la volte-face que Tertullien attribue à Victor, sous l'influence de Praxéas. A l'inverse de ses prédécesseurs, Victor aurait été disposé à reconnaître les montanistes et à leur envoyer des lettres de paix. On admet généralement que ces lettres étaient destinées aux Églises d'Asie et de Phrygie, et quelques historiens ajoutent qu'elles devaient assurer à Victor de précieuses alliances, dans la lutte qu'il avait entreprise contre les évêques d'Asie au sujet de la date de Pâques. Ce dernier argument n'a pas grande valeur; il est même plus probable que Victor n'avait en vue que les montanistes romains, et que c'est à eux seulement qu'il destinait ses lettres de communion. En Asie, les hérétiques étaient déjà trop compromis; à Rome au contraire, leurs extases, leurs attitudes extraordinaires étaient plus rares, et ce qui les distinguait de l'ensemble des fidèles était surtout une morale plus austère; il était donc facile de s'y tromper. Mais Praxéas, qui arrivait d'Asie, ne pouvait pas être dupe; sous leurs apparences vertueuses, il eut tôt fait de démasquer les montanistes romains, et tôt fait aussi de persuader Victor de la nécessité d'une condamnation. Cf. G. La Piana, *loc. cit.*, p. 248, n. 51.

Malgré cette condamnation, un groupe montaniste continua à subsister à Rome après la mort de Victor. Durant les premières années du IIIe siècle, il avait pour chefs Eschine et Proclus : Eusèbe signale à deux reprises ce dernier comme le président de la secte cataphrygienne, *H. E.*, II, XXV, 6, et le champion de l'hérésie cataphrygienne, *H. E.*, VI, XX, 3. Ce Proclus jouissait de son temps même d'une grande autorité, à en juger par la vénération avec laquelle Tertullien parle de lui, *Advers. Valent.*, 5, édit. Kroymann, p. 182 : *Proculus noster, virginis senectæ et christianæ eloquentiæ dignitas.* Nous ne savons d'ailleurs rien d'autre sur son compte, sinon qu'il fut pris à partie, sous le pontificat de saint Zéphyrin, par un prêtre romain du nom de Caïus, qui en fit le personnage d'un dialogue après avoir eu peut-être avec lui une discussion orale, Eusèbe, *H. E.*, III, XXI, 4; VI, XX, 3. Caïus était, semble-t-il, un esprit extrêmement audacieux : il niait l'authenticité du quatrième Évangile, et celle de l'Apocalypse, dont il attribuait la composition à Cérinthe, Denys Bar Salibi, *Comm. in Apocal.*, trad. I. Sedlacek, Rome-Paris-Leipzig, 1910, p. 1; en faisant ainsi, il voulait sans doute retirer aux montanistes le bénéfice des arguments qu'ils empruntaient à ces ouvrages : l'Évangile leur apportant avec la promesse du Paraclet une garantie en faveur de leurs prophètes, et l'Apocalypse leur annonçant la venue de la Jérusalem céleste. Caïus fut réfuté par Hippolyte, dans des *Capita*, dont Denys Bar Salibi a transcrit quelques fragments : il est le premier écrivain qui nous apprenne l'usage des écrits johanniques par les montanistes; il est aussi le seul représentant connu des hétérodoxes que saint Épiphane appelle du nom d'aloges. Cf. A. Bludau, *Die ersten Gegner der Johannes-Schriften*, dans les *Biblische Studien*, t. XXII, fasc. 1-2, Fribourg-en-B., 1925, p. 40-73, 220-230, et l'article ALOGES.

Après Proclus, nous n'entendons plus parler du montanisme à Rome. Il est vraisemblable que la

secte, qui n'y avait jamais été considérable, ne tarda pas à disparaître. Elle ne devait d'ailleurs exercer d'influence en Occident qu'à Carthage, et grâce à la conquête qu'elle y fit dans la personne de Tertullien.

III. Tertullien et le montanisme. — L'évolution religieuse de Tertullien pose une série de problèmes qu'il n'est pas facile de résoudre. Le seul que nous ayons à examiner ici est celui de ses relations avec le montanisme : comment Tertullien connut-il la nouvelle prophétie? dans quelle mesure, l'ayant connue, s'y attacha-t-il? et faut-il voir en lui, l'interprète autorisé des doctrines cataphrygiennes?

Il est du moins fort vraisemblable qu'il y avait dès la fin du second siècle, ou les premières années du IIIe siècle, quelques montanistes à Carthage. Nous en avons trouvé à Rome, où ils se groupaient autour de Proclus. Leur présence à Carthage peut être tenue pour certaine, bien que nous ne sachions rien de leur enseignement ni de leur organisation. Les premiers ouvrages de Tertullien — les plus anciens remontent à l'année 197 — ne mentionnent pas les montanistes, soit que l'écrivain ne les ait pas connus, soit qu'il ne les ait pas jugés dangereux pour la grande Église. Leur symbole d'ailleurs était le même que celui des catholiques, *De virgin. veland.*, 1; *Advers. Prax.*, 2; leur vie morale, bien que plus austère que celle de beaucoup de fidèles, n'était pas si extraordinaire qu'elle attirât nécessairement l'attention; et comme sans doute les montanistes de Carthage étaient beaucoup plus calmes que ceux de Phrygie, comme leurs visions ou leurs oracles ne s'accompagnaient pas de phénomènes inquiétants ou étranges, il était facile de passer à côté d'eux sans les connaître. Il n'est même pas assuré qu'ils aient encore formé un groupe indépendant comme le faisaient sûrement les marcionites ou les valentiniens : ils gardaient du catholicisme tout le contenu positif; ils prétendaient seulement y ajouter ce qu'ils devaient à leurs révélations personnelles.

C'est aux environs de 206-208 que l'on fait généralement remonter les débuts de l'évolution de Tertullien vers le montanisme. En réalité, les ouvrages écrits à partir de ce moment marquent des tendances ascétiques de plus en plus définies, et un mécontentement croissant à l'égard de certaines tolérances acceptées par l'Église; mais on ne saurait affirmer qu'ils expriment des idées d'inspiration exclusivement montaniste. Par tempérament, Tertullien est lui-même un exalté; il va d'instinct à l'extrême limite de ses théories; et ses exagérations sont déjà sensibles dans ses premiers ouvrages. Le *De spectaculis* par exemple remonte aux environs de l'an 200 : qu'on n'aille pas croire qu'il fait des concessions à l'esprit du siècle; il interdit aux chrétiens tous les spectacles quels qu'ils soient, sans faire aucune distinction. La seule compensation qu'il réserve à ceux qui se conformeront à ses prescriptions, c'est le spectacle de la fin du monde, la venue du Seigneur avec ses anges, le jugement des bons et des méchants, la Jérusalem nouvelle, *De spect.*, 30, édit. Reifferscheid-Wissowa, p. 28. Il n'emprunte d'ailleurs pas au montanisme cet espoir d'une Jérusalem céleste qui recevra les élus, il a pu le trouver dans l'Apocalypse, dans saint Justin, dans saint Irénée; une telle attente était fort répandue aux environs de 200; il était naturel que Tertullien la partageât avec un bon nombre de ses contemporains. Le même ouvrage attire l'attention sur l'imminence de la fin du monde, *De spect.*, 29, p. 28; et Tertullien est intimement persuadé que la grande catastrophe ne tardera plus, *Apolog.*, XXI, 6; *De patient.*, 1; *De cultu femin.*, II, 9 : en cela encore, il se conforme à une espérance fort répandue de son temps, et que partageront plus ou moins tous les siècles chrétiens. Au plus est-il possible de découvrir dans l'âme du fougueux Africain des orientations, plus ou moins conscientes, vers le montanisme. Mais il ne semble pas lui avoir positivement emprunté les éléments de ses doctrines morales, même des plus austères.

Vers 213 seulement, Tertullien rompt de manière ouverte avec le catholicisme. A ce moment aussi, il se décide pour le montanisme. Les importants tableaux dressés avec tant de soin par P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 323, 358, 399-400, 360-361, sont caractéristiques à cet égard. Il commence à parler de la nouvelle prophétie dans l'*Adversus Marcionem*, III, 24; IV, 22, dont nous ne possédons plus que la troisième édition écrite après la rupture. C'est aussi après son apostasie qu'il invoque l'autorité des prophètes montanistes : Montan, Priscilla et Maximilla, *De jejun.*, 1; Montan, Prisca et Maximilla, *Adv. Prax.*, 1; Montan, *De jejun.*, 12; Prisca, *De exhort. castit.*, 10; *De resur. carn.*, 11; qu'il oppose triomphalement « nos » usages, « notre » foi, « nos » stations, « notre » garant etc., à « « vos » Églises, « votre » évêque d'Utique, etc..., cf. *Adv. Marc.*, I, 29; III, 24; IV, 22; *De fuga*, 2; *De anim.*, 9; *De jejun.*, 10, 12, 13, 14, 17; *De monog.*, 1, 4, 7, 12, 15; *De pudicit.*, 1, 3, 4, 9, 10, 19. Jusque-là, il pouvait bien s'écarter peu à peu de la pratique ecclésiastique, tomber dans des outrances de langage qui devaient lui attirer des reproches de la part des autorités, aussi bien qu'une invincible défiance de la part des fidèles. Rien de tout cela ne lui venait par le canal de la nouvelle prophétie. Il se contentait de suivre les pentes naturelles de son esprit exalté, de son caractère indomptable, pour prêcher, sans se détourner à droite ni à gauche, ce qu'il regardait comme la vérité.

Aussi semble-t-il plus exact de parler d'une rencontre de Tertullien avec le montanisme que d'une conversion proprement dite. Tertullien était trop orgueilleux pour accepter une contrainte; ce qui dut le séduire dans le montanisme, c'était précisément la place laissée aux initiatives individuelles, soi-disant poussées par les révélations du Paraclet. N'était-ce pas une bonne fortune, pour un esprit aussi libre que le sien, de trouver une doctrine, qui, tout en professant le respect le plus entier pour la règle de foi en usage dans la grande Église, prônait les droits de la révélation privée et donnait la première place aux prophètes? A côté des spirituels ainsi favorisés, quelle pauvreté n'était pas celle des psychiques? Rien de plus curieux en ce sens que le respect avec lequel il cite les oracles montanistes : « Il y a aujourd'hui parmi nous, écrit-il dans le *De anima*, 9, une sœur qui a reçu en partage le charisme des révélations. Elle les subit dans l'église au cours des solennités dominicales, en extase, sous l'influence de l'Esprit. Elle converse avec les anges, parfois même avec le Seigneur; elle voit, elle entend les vérités mystérieuses; elle lit dans le cœur de quelques-uns, et elle procure des remèdes à ceux qui en ont besoin. Soit qu'on lise les Écritures ou qu'on chante les psaumes, ou qu'on adresse des allocutions, ou qu'on offre des prières, chaque exercice fournit matière à ses visions. Il nous était arrivé de tenir, je ne sais quel discours sur l'âme, pendant que cette sœur était sous l'influence de l'Esprit. Une fois la solennité terminée, quand le peuple eut été congédié, fidèle à son habitude de nous annoncer ce qu'elle a vu — car on a grand soin de classer ses révélations pour les mieux authentiquer — elle nous dit : « Entre autres spectacles, une âme s'est montrée à moi corporellement. Elle paraissait être esprit, mais non dépourvue de consistance et de forme; bien au contraire, telle qu'elle était, elle semblait susceptible d'être saisie, tendre, lumineuse, couleur d'azur et de forme toute pareille à celle du corps humain. Telle fut sa

vision. Dieu en fut témoin, et aussi l'apôtre, garant si compétent des charismes qui devaient survenir dans l'Église. N'y croirez-vous point, même si l'événement lui-même vous persuade sur toute la ligne? » Trad. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 320. Ce passage, qui n'est pas isolé dans l'œuvre de Tertullien, est tout à fait caractéristique. On y voit Tertullien prêchant dans l'assemblée, sans aucun doute un conventicule où n'était admis aucun des psychiques; et aussi une femme, favorisée de visions : par une heureuse coïncidence, ces visions ont pour objet le thème même du discours; elles ne semblent accompagnées d'aucun phénomène morbide, comme l'étaient les extases des montanistes phrygiens; elles sont au contraire fort raisonnables, s'enchaînent selon un ordre logique; elles fournissent surtout à l'orateur un argument de premier ordre, tout à fait irréfutable.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que le montanisme est bien le refuge où s'abrite Tertullien après avoir rompu avec l'Église. M. Faggiotto a essayé récemment de le nier, *La diaspora catafrigia. Tertulliano e la nuova profezia*, p. 129, en prétendant que le prêtre de Carthage avait par hasard, en suivant la propre direction de sa pensée, rencontré quelques-unes des thèses montanistes, mais que seuls des témoignages postérieurs, surtout ceux de saint Jérôme et de saint Augustin, l'avaient présenté comme un adepte de la nouvelle prophétie. Cette théorie aventureuse se heurte à trop de faits certains pour pouvoir être acceptée. Nous avons dit que Tertullien s'était en effet rencontré avec le montanisme, ou, si l'on veut, qu'il s'était reconnu en ses théories : il était forcé, cette constatation faite, d'aller jusqu'au bout et d'adhérer pleinement à la doctrine enseignée par les successeurs des prophètes phrygiens; de fait, ses derniers ouvrages nous le montrent engagé à fond. Il n'est plus catholique, mais prêtre de la communauté montaniste de Carthage, et disciple résolu du Paraclet.

Comme tel, il s'explique sur l'extase, dans un ouvrage en sept livres que nous avons perdu, mais qui devait être des plus suggestifs, d'après ce que nous savons par ailleurs de ses idées sur la question. Sans doute y essayait-il un compromis entre les manifestations délirantes de Montan et de ses compagnes, et la théorie catholique de la prophétie. Il devait y réfuter Miltiade qui interdisait au prophète de parler en extase, et Apollonius, contre lequel le septième livre était expressément dirigé; mais en même temps il condamnait, tout au moins dans la vie quotidienne, les transports, les fureurs, et tous ces phénomènes morbides qui avaient naguère exalté les foules de Phrygie.

Comme disciple du Paraclet encore, Tertullien condamne les secondes noces dans le *De monogamia*, avec une étonnante vivacité de langage; dans le *De jejunio*, il expose la discipline montaniste à l'égard des jeûnes, plus nombreux et surtout plus sévères que ceux des catholiques; dans le *De pudicitia* enfin, il rappelle la doctrine montaniste de la pénitence, doctrine impitoyable qu'il garantit par l'autorité d'un oracle du Paraclet : *Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi : Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem : Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam ne et alii delinquant. De pudic.*, XXI, 7; et qu'il interprète un peu plus loin en faisant passer le pouvoir de remettre les péchés de l'Église catholique à la communauté montaniste : *Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit : sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. De pudic.*, XXI, 17.

Après être venu au montanisme à cause de la vigueur de ses principes moraux, Tertullien, selon la tradition, devait finir par le dépasser. Les hommes de cette trempe ne s'arrêtent jamais en chemin. Il faut qu'ils aillent toujours plus loin. Saint Augustin affirme que le grand orateur, suivi dans sa nouvelle sécession par un petit groupe de fidèles, dont les descendants existaient encore de son temps, se sépara du montanisme et organisa une communauté de tertullianistes, parmi lesquels il mourut, *De hæres.*, 86.

Il fallait insister sur l'évolution psychologique de Tertullien, parce que celui-ci est le seul Occidental de marque qui soit venu au montanisme, et que ses ouvrages nous font connaître quelques-unes au moins des pratiques de la communauté montaniste de Carthage au début du IIIe siècle. Cette communauté « avait ses usages pénitentiels spéciaux, *De pudicit.*, I, 20-21; elle s'était mise en relations avec les autres conventicules épars à travers le monde romain, pour faire coïncider certaines pratiques communes en matière de jeûnes. Tous ces rites particuliers exigeaient que ses adhérents prissent contact les uns avec les autres dans des locaux séparés, affermissent par colloques directs leur plein accord et se sentissent les coudes. Au point où étaient montées les antipathies réciproques entre gens qui se traitaient de psychiques d'un côté, d'hérétiques de l'autre, les assemblées en commun n'eussent-elles pas dégénéré en bagarres, tout au moins en peu édifiantes récriminations? » P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 461-462.

Du point de vue de l'histoire générale, ce qu'il y a de plus intéressant, c'est de noter combien, après quarante ans, et en passant d'Orient en Occident, le montanisme s'est profondément transformé. Aux origines, dans la plaine de Pépuze, c'est un mouvement enthousiaste, un *revival*, que l'on a justement rapproché de faits bien connus dans l'histoire moderne ou contemporaine, une attente anxieuse de la fin du monde, des prophètes, des révélations, des extases, des cris, des larmes, des paroles inintelligibles; et pour guider la foule en délire un homme et deux femmes sans autre autorité que celle de leurs visions. Bientôt les premiers voyants disparaissent. Leurs disciples, suivant peut-être déjà leur exemple, sont obligés de s'organiser, de se discipliner, de créer une caisse commune alimentée par les aumônes des fidèles. Les évêques catholiques, d'abord surpris par la rapidité du mouvement, se ressaisissent et opposent une énergique résistance au torrent, dont la fougue dévastatrice diminue. Et nous voici vers 200 en Occident : le montanisme est devenu une secte, analogue à bien d'autres. Sa doctrine est à peu de choses près celle de l'Église : il garde les Écritures, Ancien et Nouveau Testament, *Advers. Marcion.*, *passim*; *De monog.*, 4, 8; il garde le symbole de foi, *De virgin. veland.*, 1; *Adv. Prax.*, 2; il reste fidèle à la théorie de l'apostolicité des Églises garantie par la succession épiscopale, *Advers. Marcion.*, I, 21; III, 1; IV, 5; *De anima*, 43; il conserve même la plupart des pratiques ordinaires de la piété chrétienne, *De corona*, 3, *De monog.*, 10. S'il s'écarte du catholicisme, c'est par certaines pratiques dans l'exercice des jeûnes; par une sévérité plus grande dans la vie morale, en particulier par l'interdiction des secondes noces; c'est surtout par la réception des oracles de Montan et de tous les inspirés qui l'ont suivi. Mais ces inspirés eux-mêmes se font rares et s'assagissent. Tertullien n'a pas le charisme prophétique; il se contente de citer avec respect une sœur qui le possède. Le temps de la grande effervescence est passé. Le montanisme a déjà cessé d'être un danger pour l'Église; il ne peut plus que décroître.

IV. Les survivances du montanisme. — Le groupe montaniste de Carthage n'avait pas dû être fort nombreux, même au temps où Tertullien en était la gloire : le *De pudicitia*, I, 10, n'aurait pas vanté la

joie de connaître la vérité avec une élite, si la foule avait été attirée par la nouvelle prophétie.

Tertullien lui-même contribua à affaiblir encore ce groupe en le scindant : tandis que les uns restaient fidèles à la doctrine de Montan, il entraîna les autres en des conventicules à lui. A l'époque de saint Augustin, *De hæresibus.*, 86, il y avait encore à Carthage quelques tertullianistes qui possédaient une basilique : le grand évêque eut la joie de les ramener à l'Église catholique. Entre temps, c'est le silence : Saint Cyprien ne cite pas les montanistes; saint Optat de Milève, *De schism. donatist.*, I, 9, les nomme parmi les hérésies disparues. Seule une inscription découverte en 1875 à Mascula en Numidie, fournit un curieux témoignage des survivances montanistes. Elle est ainsi conçue : *Flabius auus domesticus in nomine Patris et Filii (et) domini Muntani.* Ce Muntanus qui remplace si singulièrement le Saint-Esprit ne saurait être que Montan, dont nous savons d'ailleurs qu'il se présentait ou était présenté par ses disciples comme le Paraclet.

Il semble qu'à Rome le montanisme ait fait preuve de plus de vitalité qu'en Afrique. Mais nous ne savons rien de son histoire jusqu'à la fin du IVe siècle, époque pour laquelle saint Jérôme met en garde sainte Marcelle contre les procédés des cataphrygiens qui font de la propagande en faveur de leur secte, *Epist.*, XLI, et l'auteur du *Prædestinatus* raconte comment un prêtre tertullianiste arriva à Rome du temps de Maxime, et parvint à s'emparer du tombeau des saints Processus et Martinianus autour duquel il réunissait ses fidèles, *Prædestin.*, LXXXVI; *P. L.*, t. LIII, col. 616.

En Espagne, ni en Gaule le montanisme ne semble avoir pénétré. Il reçut en Occident son arrêt de mort par la loi du 22 février 407 due à l'empereur Honorius, *Cod. Theodos.*, XVI, v, 40. Cette loi prononce contre les montanistes la confiscation des biens, l'inaptitude à faire aucun contrat, l'annulation des testaments, l'incapacité de recevoir des dons ou legs, la confiscation même des propriétés où ont été tenues des réunions hérétiques. De telles prescriptions équivalaient à la mort civile. Il est du moins probable qu'elle ne frappèrent pas de nombreuses victimes.

Sur les destinées du montanisme en Orient, nous sommes fort mal renseignés : quelques lignes de Firmilien de Césarée en Cappadoce, un nom dans les actes de saint Pionius de Smyrne, martyr de la persécution de Dèce, voilà tout ce que nous savons de son histoire pendant le IIIe siècle. « Ceux-là même qu'on appelle cataphrygiens, écrit Firmilien, et qui essayent d'utiliser frauduleusement de nouvelles prophéties, ne peuvent posséder ni le Père ni le Fils, parce qu'ils n'ont pas non plus le Saint-Esprit. Si nous leur demandons quel Christ ils prêchent, ils répondent que c'est celui qui a envoyé l'Esprit qui a parlé par Montan et Prisca. Comme nous constatons que ce n'est pas l'Esprit de vérité, mais l'esprit de mensonge qui habitait en eux, nous connaissons par là que ceux qui défendent leur fausse prophétie contre la foi du Christ ne peuvent posséder le Christ. Telles sont les vues d'ensemble que nous avons arrêtées il y a déjà longtemps à Iconium, ville de Phrygie où nous nous étions réunis... » Dans S. Cyprien, *Epist.*, LXXV, 7; trad. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 481. Le concile d'Iconium, dont il est ici question, a pu se tenir vers 230 et régler la question générale du baptême des hérétiques : on a d'ailleurs des raisons de croire qu'il s'est occupé spécialement des montanistes dont le nombre pouvait encore être grand en Lycaonie, en Phrygie et dans toute la région. La même lettre de Firmilien raconte assez longuement l'histoire d'une prophétesse, qui, peu de temps après la mort d'Alexandre Sévère 235, entraîna des multitudes vers Jérusalem en se donnant comme inspirée par l'Esprit-Saint, *Epist.*, LXXV, 10. La plupart des critiques rattachent cet incident à l'histoire du montanisme. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 487, estime au contraire qu'il est sans aucun rapport avec l'hérésie phrygienne, et il peut avoir tout à fait raison.

Nous n'avons pas beaucoup plus de renseignements sur la vie du montanisme oriental au cours du IVe siècle. Les écrivains de ce temps parlent assez souvent, il est vrai, des phrygiens, mais il est difficile de savoir s'ils les connaissent d'expérience ou s'ils se bornent à citer le nom d'une secte dont ils ont vaguement entendu parler. Dans quelques cas pourtant, on est fixé sur la valeur du témoignage. Si Dydime insiste longuement sur le montanisme, *De Trinit.*, III, XLI, s'il a peut-être consacré à sa réfutation la Διάλεξις publiée en 1905 par G. Ficker, c'est sans doute parce qu'il y voyait une secte dangereuse pour l'orthodoxie, et encore pleine de vie à son époque. De même saint Jérôme parle des montanistes d'après son expérience personnelle : il les a rencontrés à Rome, *Epist.*, XLI, et peut-être en Galatie, *In Galat. comment.*, II, 2. Saint Épiphane est lui aussi un témoin oculaire, bien que ses affirmations aient ici, comme souvent ailleurs, besoin d'un sérieux contrôle : il signale l'existence des sectaires en Cappadoce, en Galatie, en Phrygie, et surtout en Cilicie et à Constantinople, *Hæres.*, XLVIII, 14; il rattache à l'hérésie phrygienne les Tascodrugites, les Quintilliens, les Pépuziens, les Artotyrites, les Priscilliens et les Quartodécimans : ces généalogies semblent d'ailleurs créées pour les besoins de la cause, et l'on ne doit pas y attacher grande importance.

En cette fin du IVe siècle, la secte était devenue une Église organisée, qui n'avait à peu près rien gardé des enthousiasmes primitifs, et qui, sur bien des points, se rapprochait du novatianisme. Elle avait sa hiérarchie, ses jeûnes, ses usages liturgiques; et les catholiques la tenaient en général pour une hérésie dont le baptême n'était pas valide.

Sur la hiérarchie montaniste, nous sommes renseignés surtout par saint Jérôme, qui écrit à sainte Marcelle, *Epist.*, XLI, 3 : *Apud nos apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepuza Phrygiæ patriarchas, secundos quos appellant* κοινωνούς, *atque ita in tertium pæne ultimum gradum episcopi devolvuntur.* La même hiérarchie existait encore à l'époque de Justinien, *Cod. Justin.*, I, v, 20, édit. Krüger, p. 58 : ἰδικῶς δὲ ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μοντανισταῖς θεσπίζομεν ὥστε μηδένα συγχωρεῖσθαι τῶν καλουμένων αὐτῶν πατριαρχῶν καὶ κοινωνῶν ἢ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἢ ἄλλων κληρικῶν... Cette loi est datée du 10 des calendes de décembre 530. Une inscription, récemment découverte près de Philadelphie de Lydie, nous fait connaître le nom d'un de ces κοινωνοί montanistes en 514-515 : il s'agit d'un certain Praylios, qui est qualifié de ἅγιος et porte le titre de κοινωνὸς κατὰ τόπον. H. Grégoire, *Du nouveau sur la hiérarchie de la secte montaniste, d'après une inscription grecque trouvée près de Philadelphie en Lydie*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Bel.-Let.*, 1er mai 1925. Nous ignorons d'ailleurs la fonction propre des *cœnons* dont parlent ces textes. La hiérarchie montaniste, au témoignage de saint Épiphane, *Hæres.*, XLIX, 2, comprenait des femmes, parmi les évêques et les prêtres : P. de Labriolle, il est vrai, *op. cit.*, p. 510-511 révoque en doute l'autorité de ce témoignage, mais il semble pouvoir être retenu, étant donnée la place que les femmes avaient traditionnellement occupée dans la secte depuis les jours de Montan et de ses prophétesses.

Les jeûnes montanistes sont encore connus grâce à saint Jérôme, qui, *Epist.*, XLI, 3, attribue aux sectaires

l'observance de trois carêmes dans l'année, dont un après la Pentecôte; cf. *In Matth. comm.*, I, 9, 15. Sozomène, *H.E.*, VII, XVIII,12-14, ne parle que du carême pascal qui durait seulement deux semaines, par où il faut entendre peut-être les xérophagies signalées jadis par Tertullien, *De jejun.*, 15. Plus tard, Marouta de Maipherkat signalera quatre carêmes montanistes de quarante jours chacun; ce qui semble dépasser les bornes de la vraisemblance.

Pour la célébration de la fête de Pâques, les montanistes restaient fidèles à l'observance quartodécimane, Sozomène, *H. E.*, VII, XVIII, 12-14, mais ils avaient une manière à eux de calculer l'échéance de la fête. Le texte de l'historien, assez obscur, ne nous permet d'ailleurs pas de savoir exactement comment ils s'y prenaient.

Parmi les autres particularités liturgiques des montanistes vers la fin du IVe siècle, on peut citer les solennelles initiations célébrées à Pépuze. Épiphane, *Hæres.*, XLVIII, 14; Filastrius, *Hæres.*, XLIX; le baptême des morts, Filastrius, *Hæres.*, XLIX, et certaines manifestations prophétiques, que décrit ainsi saint Épiphane, *Hæres.*, XLIX : « Souvent, dans leur assemblée, on voit entrer sept vierges portant des torches et vêtues de blanc, qui viennent prophétiser devant le peuple. Elles manifestent une sorte d'enthousiasme qui dupe les assistants et provoque leurs larmes. Elles versent des pleurs comme plongées dans les lamentations de la pénitence, et par leur attitude elles déplorent la vie des hommes. » Si cette description est exacte, nous trouvons là les derniers vestiges du prophétisme qui avait caractérisé le montanisme à ses débuts.

Ces pratiques un peu désuètes suffisaient-elles pour qu'on dût regarder les montanistes comme étrangers à la règle de foi, et soumis à la nécessité d'être baptisés quand ils rentraient dans l'Église? Nos renseignements sur ce point sont contradictoires. Tandis que Tertullien montaniste proclamait sa fidélité à la règle de foi catholique, saint Jérôme, *Epist.*, XLI, 3, écrit : « Nous différons d'eux d'abord sur la règle de foi... ils s'attachent au dogme de Sabellius et ils resserrent la Trinité dans les limites d'une seule personne. » Saint Basile, *Epist.*, CLXXXVIII, prétend qu'ils baptisent au nom du Père et du Fils et de Montan ou de Priscille; et Saint Épiphane, par contre déclare, *Hæres.*, XLVIII, 1, que sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ils pensent comme la sainte Église catholique. Il y a là un point sur lequel il est difficile de faire la lumière. Au plus serait-on porté à croire que Montan lui-même gardait la foi orthodoxe à la Trinité, et que ses disciples tendirent de plus en plus vers le sabellianisme ou des doctrines approchantes.

Dès 398, les lois poursuivirent de leurs rigueurs les montanistes d'Orient qui pouvaient encore subsister. Elles ne les anéantirent pas cependant. Sozomène, qui écrit après 440, prétend que de son temps les montanistes sont encore une multitude, *H. E.*, III, XXXII, 6; Procope, *Hist. arcana*, XI, 14, 21, raconte qu'en Phrygie des montanistes s'enfermèrent dans leurs propres églises, y mirent le feu et s'y brûlèrent avec elles. Jean d'Éphèse, également sous le règne de Justinien, aurait découvert les ossements de Montan, de Maximilla et de Priscilla et les aurait brûlés ainsi que leurs temples. La dernière mention que l'on trouve de montanistes bien réels remonte au règne de Léon III l'Isaurien : d'après Théophane, celui-ci ayant voulu (en 722) contraindre les montanistes au baptême, les sectaires s'enfermèrent dans les maisons où ils célébraient leurs faux mystères, et ils s'y brûlèrent. Sans doute à cette date, les montanistes n'étaient-ils plus qu'une poignée. Leur survivance si longue n'en est pas moins remarquable.

Elle l'est même d'autant plus que l'hérésie phrygienne avait, depuis des siècles, perdu sa raison d'être. En fait, elle avait été un feu de paille, l'éclosion soudaine d'un prophétisme faux et exalté dans un coin de la Phrygie vers 172. Après un éphémère succès, elle avait été rapidement et victorieusement combattue par l'Église qui, pour mieux lutter, avait peut-être rassemblé à son occasion quelques-uns de ses plus anciens conciles. C'est en vain qu'en Occident Tertullien lui avait rendu un peu de gloire. Dès la fin du IIe siècle elle avait changé de forme et perdu sa véritable physionomie. Il était impossible qu'elle la retrouvât jamais. Sa survivance jusqu'au VIIIe siècle constitue un phénomène intéressant, mais sans portée pour l'histoire générale de l'Église.

G. N. Bonwetsch, *Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881; W. Belok, *Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, sowie Darstellung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten, eine religionsphilosophische Studie*, Leipzig, 1883; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884; W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1897; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Fribourg-en-B., 1899; L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Gœttingue, 1902; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 4e édit., 1924; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913; *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris et Fribourg-en-Suisse, 1913; A. Faggiotto, *L'eresia dei Frigi*, Rome, 1923; *La diaspora catafrigia, Tertulliano e la nuova profezia*, Rome, 1923.

G. BARDY.

MONTANO Léandre, capucin, XVIIe siècle. — Né à Murcie, d'où son nom de *Leander de Murcia*, il fut ministre de la province de Castille, qualificateur de la Sainte-Inquisition et prédicateur du roi. Fort versé dans les questions de théologie morale et de droit canonique, il a laissé une œuvre littéraire assez considérable sur cette matière. On retiendra surtout les *Disquisitiones morales in Iam-IIæ S. Thomæ*, 2 vol. in-fol., Madrid, 1653 et 1660; des *Quæstiones selectæ regulares*, Madrid, 1645; des *Quæstiones selectæ morales*, Madrid, 1646, et un certain nombre de mémoires apologétiques composés pour défendre diverses positions prises par lui ou l'ordre en général et les *Annales* de Bovérius en particulier. Il est aussi l'auteur d'un *Commentaire sur Esther*, Madrid, 1647.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca univ. francisc.*, t. II, p. 279 sq. ; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., t. II, p. 13; Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 161; Sbaralea, *Supplementum*, p. 485-486; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1195.

É. AMANN.

MONTAZET (Antoine Malvin de), prélat français (1713-1788), naquit au château de Quissac, près d'Agen, le 17 août 1713; il fut vicaire général de Fitz-James à Soissons, puis aumônier du roi. Nommé à l'évêché d'Autun en 1748, il assista aux Assemblées du clergé de 1750 et de 1755, et, en 1750, il prononça le discours d'ouverture contre l'incrédulité qu'il attribue au progrès de la corruption et à l'amour de l'indépendance; dans cette assemblée et dans celle de 1755, il défendit les immunités du clergé et s'éleva contre les empiétements du Parlement. Montazet fut nommé archevêque de Lyon à la mort de Tencin, le 2 mars 1758, et on a dit qu'il acheta ce siège par la complaisance qu'il avait mise à casser une ordonnance de l'archevêque de Paris, 8 avril 1757, contre les Hospitalières de Saint-Marcel; il fit du diocèse de Lyon la place forte du jansénisme. Entouré des opposants à la bulle *Unigenitus*, il fit

venir auprès de lui les plus hardis d'entre eux, en particulier l'oratorien Valla, et il fit souvent appel à la plume de l'avocat Mey. Il modifia tous les livres de piété et d'instruction religieuse : catéchisme (1767), bréviaire (1776), manuel de philosophie et de théologie (1780 et 1783), rituel (1787). Son gouvernement épiscopal, surtout durant les dernières années, fut fort troublé par les excès de quelques fanatiques à Lyon et les excentricités des frères Bonjour à Fareins. En 1757, il avait remplacé le chevalier de Boufflers à l'Académie française. Il mourut à Paris le 2 mai 1788.

Les écrits composés par Montazet ou signés par lui sont très nombreux, et sont presque tous inspirés par des idées jansénistes. On peut citer son *Mandement sur la pénitence*, 11 février 1757, dont les *Nouvelles ecclésiastiques* font un éloge enthousiaste (8 mai 1757, p. 77-78). *Lettre de l'archevêque de Lyon, primat de France, à l'archevêque de Paris*, in-4°, Lyon, 1760, dans laquelle Montazet veut prouver que son ordonnance en faveur des Hospitalières du faubourg Saint-Marcel à Paris est absolument irrépréhensible, que ses procédés à l'égard de l'archevêque de Paris ont été aussi honnêtes et aussi respectueux que sa conduite a été régulière; 1° l'archevêque de Lyon a pu juger cette affaire, parce que l'Église de Lyon a une juridiction primatiale sur celle de Paris, et que l'Église d'Autun a droit d'exercer cette juridiction durant la vacance du siège de Lyon; d'autre part, les religieuses Hospitalières avaient droit de recourir à la primatie; 2° l'archevêque de Lyon a dû juger, parce qu'il en a été requis; 3e enfin il a bien jugé suivant les règles (*Nouvelles ecclésiastiques* du 16 janvier 1761, p. 10-11). En 1763, il publia un mandement contre les thèses du P. Berruyer (*Nouvelles ecclésiastiques* du 2 mai 1763, p. 73-76). En 1767, Montazet publia un *Catéchisme du diocèse de Lyon*, qui fut attaqué par la *Critique du catéchisme en forme de dialogues ; entretiens sur le nouveau catéchisme de Lyon entre un vicaire général, un curé et un oratorien.* Dans les trois entretiens, le curé s'applique à montrer que le catéchisme reproduit les propositions de Quesnel. Cette *Critique* a été attribuée à un jésuite nommé Arnaud. Pour répondre à cette attaque, Montazet publia un *Mandement et instruction pastorale portant condamnation d'un libelle intitulé :* CRITIQUE DU CATÉCHISME EN FORME DE DIALOGUES, *imprimée sans nom d'auteur, ni d'imprimeur et sans aucune désignation du lieu de l'impression*, in-12, Lyon, 1772 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 3 octobre 1673, p. 157-160 et du 18 décembre 1776, p. 203-204). Ce mandement, daté du 6 novembre 1772, insiste sur quelques questions particulièrement visées par la *Critique :* obligation de rapporter à Dieu toutes nos actions, des vertus chrétiennes, nécessité d'un commencement d'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence, de la grâce efficace, du sacrifice de la messe, de la fête de l'Immaculée conception sur laquelle l'Église n'a rien défini; enfin Montazet proteste contre les opinions nouvelles qu'on voudrait introduire, contre les jugements téméraires, les déclamations et les calomnies dirigées contre lui. Ce mandement, dans lequel Montazet prétend n'être que l'apologiste de saint Augustin, fut rédigé par le P. Lambert, dominicain (*Ami de la religion*, t. XXII, p. 167) et par Gourlin (*ibid.*, t. XXIV, p. 382). Il provoqua une réponse intitulée : *Les vrais sentiments du clergé du diocèse de Lyon, adressés en forme de lettres au rédacteur de Mgr l'archevêque, pour servir de réplique à son mandement donné le 6 novembre 1772. Un Mandement contenant des instructions sur la pénitence et des dispenses de carême*, in-4° et in-12, Lyon, 1768, parut le 15 janvier 1768 et forme une protestation contre la facilité à accorder l'absolution : « 1° la conversion du cœur, sans laquelle il n'y a point de vraie pénitence, demande plus de temps et d'efforts qu'on n'en emploie à réconcilier les pécheurs; 2° la conversion du cœur, quand elle est réelle, produit nécessairement des effets dont la prétendue pénitence des pécheurs n'est pas suivie. L'excessive facilité avec laquelle ils s'imaginent rentrer en grâce avec Dieu rend leur pénitence légitimement suspecte, et le peu de fruit qu'elle produit achève d'en prouver la fausseté. » La pénitence doit être un baptême laborieux. Il acheva l'exposé de ses principes dans deux mandements pour le *Jubilé* (*Nouvelles ecclésiastiques* du 19 septembre 1770, p. 151-152 et du 18 décembre 1776, p. 202-203). *Ordonnance portant règlement pour le chapitre de l'église primatiale de Lyon sur réquisitoire du promoteur*, in-4°, Lyon, 1773, et in-12, 1774. Cette ordonnance, datée du 30 novembre 1773, parle de la résidence des chanoines, de leur assistance aux offices et, en général, de leurs devoirs. Le chapitre de Lyon qui se prétendait exempt de l'Ordinaire, fit appel comme d'abus en 1774; le *Mémoire pour les doyens, chanoines et chapitre, comtes de Lyon*, in-4°, Lyon, 1774, attaque la conduite de Montazet, tandis que le *Mémoire pour le syndic du chapitre* donne « le tableau et preuves des révolutions qu'ont éprouvé (*sic*) dans l'église primatiale, ou par le fait du chapitre ou de son agrément, le culte extérieur, les rits, les usages, les cérémonies et les livres liturgiques. » En 1776, Montazet publia un nouveau *Bréviaire* que le chapitre accepta le 13 novembre 1776; cependant un écrit intitulé : *Motifs de ne point admettre la nouvelle liturgie* attaqua le bréviaire de Montazet; cet écrit, il est vrai, fut condamné au feu le 7 février 1777, après réquisitoire de Séguier (*Nouvelles ecclésiastiques* du 27 mars 1777, p. 49-52). L'ouvrage le plus célèbre de Montazet fut son *Instruction pastorale sur les sources de l'incrédulité et les fondements de la religion*, in-12, Lyon et Paris, 1776; les sources de l'incrédulité sont la passion et l'ignorance; les fondements de la religion sont l'insuffisance de la raison et la nécessité d'une révélation. Les incrédules rejettent la religion à cause de ses mystères, mais les mystères prouvent la grandeur de Dieu que nous ne pouvons comprendre et, d'ailleurs, la soumission que Dieu exige de nous, en nous proposant les mystères est non seulement juste, mais encore salutaire, parce qu'elle abaisse notre orgueil; enfin il faut remarquer la doctrine admirable de Jésus-Christ et la beauté de la morale chrétienne (*Nouvelles ecclésiastiques* du 16 octobre 1776, p. 165-168). Ce mandement célèbre fut rédigé par le P. Lambert dominicain. Dans son discours à la rentrée du Parlement, le 12 novembre 1777, Montazet laissa paraître le gallicanisme qu'il avait déjà exposé dans ses mandements de carême de 1768 et 1769, dans lesquels il protestait contre les maximes ultramontaines et rappelait les quatre articles de 1682.

En 1780, Montazet donna aux élèves de son séminaire un nouveau manuel de théologie, rédigé par Joseph Valla, sous le titre : *Institutiones theologicæ ad usum scholarum accommodatæ*, 6 vol. in-12, 1780, dont le P. Valla fit lui-même un résumé en 2 vol. C'est la fameuse « Théologie de Lyon ». Elle fut rééditée à Lyon en 1781 et en 1787, puis à Venise en 1787, et elle se répandit en Allemagne, en Espagne, en Portugal et en Italie; elle fut introduite en Toscane par Ricci en 1788 et condamnée par l'Index le 17 décembre 1792; en 1793, le grand-duc de Toscane, Ferdinand, la fit retirer de ses États, à la demande du nonce, Louis Ruffo, et de l'évêque de Fiésole, Mancin. Une critique de cette théologie parut en 1785, sous le titre : *Observations sur la théologie de Lyon*, en quatre lettres dans lesquelles l'auteur anonyme (abbé Pey) signale des réticences et des insinuations qui rendent cette théologie très suspecte de jansénisme.

Les *Nouvelles ecclésiastiques* des 11 et 18 décembre 1786, p. 197-202, critiquèrent l'ouvrage de Pey qui, en 1787, fit une seconde édition de son écrit pour répondre au *Nouvelliste*; de son côté, Valla publia une *Défense* de sa théologie, in-12, 1788 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 6 mars 1785, p. 37-40, et du 3 septembre 1788, p. 141-143) et une polémique s'éleva plus tard à ce sujet entre l'abbé Bigy et l'abbé de Feller (*Nouvelles ecclésiastiques* des 26 février, 5 et 12 mars 1794, p. 34-44). Le même P. Valla, avait aussi édité un cours de philosophie sous le titre : *Institutiones philosophicæ, auctoritate DD. archiepiscopi Lugdunensis ad usum scholarum suæ diocesis editæ*, 5 vol. in-12, 1783, et cette philosophie était recommandée par un mandement de Montazet (*Nouvelles ecclésiastiques* du 28 mai 1784, p. 87-88). Un anonyme qui, d'après Tabaraud (*Ami de la religion*, t. XXIV, p. 382) serait l'abbé Joseph Courbon, a composé les *Plagiats de l'écrivain de Mgr l'archevêque de Lyon*, et montré que les deux tiers du mandement contre la *Critique du catéchisme* sont déjà imprimés dans l'*Ethica moris*, et surtout que l'*Instruction pastorale sur les sources de l'incrédulité* n'est que l'analyse du *Traité des principes de la foi chrétienne* de Duguet, 3 vol. in-12, 1736, et de l'*Explication de la Passion* du même auteur; de fait, les emprunts sont si visibles et si nombreux qu'il est impossible de les nier.

Montazet donna le 30 mai 1787 un mandement pour la publication du *Nouveau Rituel* dans son diocèse (*Nouvelles ecclésiastiques* du 2 octobre 1787, p. 157-160).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 46-47; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 126-127; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 482 (art. *Malvin de Montazet*); Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, t. VIII, p. 458-460; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XII, p. 115-116; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 416; *Ami de la religion*, du 18 déc. 1810, t. XXII, p. 161-172, et du 2 août 1820; t. XXIV, p. 381-384; Breghot Du Luc et Péricaud, *Biographie lyonnaise : catalogue des Lyonnais dignes de mémoire*, in-8°, Paris, 1839, p. 196; Fisquet, *La France pontificale : Métropole de Lyon et de Vienne*, in-8°, Paris, s. d., p. 507-529; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger (prot.), t. IX, p. 357-358; *Notes historiques sur le séminaire Saint-Irénée*, in-8°, Lyon, 1882, p. 245-338; *Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, col. 664-673; *Revue du Lyonnais*, IIe série, t. XIX; Léon Séché, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours, 1710-1870*, 3 vol., in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 95-96, et t. II, p. 4-5, 49-50; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1922, t. II, p. 74-76; enfin, on peut consulter divers manuscrits, en particulier, à la bibliothèque de l'Arsenal, ms. *2064*, fol. 497-530, et ms. *6033*, fol. 180-194 et à la bibliothèque de Lyon, le ms. *1487* qui contient des manuscrits et des imprimés se rapportant aux plagiats et aux querelles provoquées par le bréviaire et la théologie, le *Recueil* n. *23413* et les ms. *106* et *107* du fonds Costes, relatifs à la nouvelle liturgie et aux troubles causés dans l'Église de Lyon.

J. CARREYRE.

MONTCHAL (Charles de) (1589-1651) naquit à Annonay en 1589, d'une famille noble, mais ruinée et pauvre; après avoir été élève au Collège d'Autun à Paris, il en devint le principal et il s'adonna à l'étude de l'histoire ecclésiastique et de l'antiquité chrétienne. Il fut le précepteur du cardinal de La Valette, auquel il succéda, en 1628, sur le siège de Toulouse. Il approuva le livre de *La fréquente communion* d'Arnauld, avril 1644, et 2 mars 1646; sans être formellement janséniste, il favorisa les débuts de cette hérésie et il protégea quelque temps le fameux Labadie qui, après avoir traversé le jansénisme, aboutit au protestantisme. Montchal prit une part active à plusieurs assemblées du clergé et il présida l'assemblée de 1645. Il mourut à Carcassonne le 22 août 1651.

Les ouvrages imprimés de Montchal sont peu nombreux, mais il a laissé beaucoup de manuscrits, en particulier, des lettres que l'on trouve aujourd'hui en divers dépôts, et que M. Alphonse Auguste a entrepris de recueillir et de publier; quelques lettres ont été citées par le P. Lequien, en tête du t. Ier de son édition de *Saint Jean Damascène*. Montchal n'a guère publié lui-même que sa *Remontrance faite à la Reine, de la part de l'Assemblée du clergé, touchant l'affaire de Messire René de Rieux, évêque de Léon*, in-4°, s. l., s. d. Son ouvrage le plus important n'a paru que longtemps après sa mort; ce sont les *Mémoires contenant des particularités de la vie et du ministère du cardinal de Richelieu*, 2 vol. in-12, Rotterdam, 1718. Ces *Mémoires* vont de 1624 à 1641, et sont peu sympathiques au cardinal de Richelieu, qu'ils accusent d'avoir voulu établir un patriarcat en sa faveur; on y trouve des détails très curieux sur l'assemblée de Mantes (1641), dont Montchal fut exclu, pour s'être opposé aux volontés de Richelieu, et sur les affaires du clergé que le cardinal regardait parfois comme de simples affaires d'État. Ces *Mémoires* contiennent le *Journal de l'Assemblée du clergé tenue à Mantes en 1641;* les copies manuscrites de ces *Mémoires* se trouvent aujourd'hui en de très nombreux dépôts : à Paris Bibliothèque nationale, ms. fr. *15 694* et *23 249*, et nouv. acq., *2535;* Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *191* et *192*; à la Mazarine, ms. *2533-2540;* à l'Arsenal, ms. *5286;* à la Chambre des députés, ms. *66-67* et *1359;* et aussi en province : bibliothèque de Castelnaudary, ms. *3*, de Lisieux, ms. *3*, de Cambrai, ms. *1112*, d'Aix, ms. *100*, de Sens, ms. *233*. Léopold Delisle (*Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque nationale*, t. I, p. CXXVIII) écrit que les manuscrits de Montchal dont le catalogue a été publié par Montfaucon (*Bibliotheca bibliothecarum*, t. II, p. 896) furent achetés par Nicolas Fouquet. Échus, après la disgrâce du surintendant, à Charles-Maurice Le Tellier, ils se trouvèrent compris presque tous dans la donation que celui-ci fit de ses manuscrits à la bibliothèque du roi en 1700. Ajoutons que le ms. *507* de la bibliothèque municipale de Caen contient un catalogue des manuscrits de Montchal, plus complet que celui de Montfaucon. Enfin Montchal avait composé une *Dissertation pour prouver que les puissances séculières ne peuvent imposer aucunes tailles, taxes, subsides et autres droits sur les biens de l'Église sans son consentement*. Cette *Dissertation*, ainsi que de longs extraits des *Mémoires* de Montchal, a été publiée dans *L'Europe savante* de novembre 1718.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 56-57; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 148-149; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 706-707; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 461-462; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1738-1762, t. III, p. 515-516; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 416; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XII, p. 117; *Gallia christiana*, t. XIII, col. 60-64; *Biographie toulousaine*, 2 vol. in-8°, Paris, 1823, t. I, p. 72-73; abbé Cayre, *Histoire des évêques et archevêques de Toulouse depuis la fondation du siège jusqu'à nos jours*, in-8°, Toulouse, 1873, p. 364-373; Léon-G. Pélissier, *Les amis d'Holstenius : I. Charles de Montchal, archevêque de Toulouse*, in-8°, Rome, 1886; L. Bertrand, *La vie de Messire Henri de Béthune, archevêque de Bordeaux (1604-1680)*, Paris et Bordeaux, 1902, t. I, p. 220-230, et 233-236; Alph. Auguste, *Lettres inédites à Charles de Montchal, archevêque de Toulouse*, dans le *Bulletin de Toulouse*, t. VI, 1914, p. 385-400, et *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, *ibid.*, t. VII, 1915-1916, p. 262-277, et 315-334; ces deux articles ont été publiés à part, in-8°, Paris, 1922.

J. CARREYRE.

MONTE (Pierre dal), célèbre canoniste italien, évêque de Brescia († 1457). — Né à Venise au début du XVe siècle, Pierre fit en sa ville natale de solides études qui lui donnèrent une remarquable connaissance de la langue latine et même de la grecque; il compléta sa formation philosophique à Paris, où il fut élève du Collège de Navarre. Maître ès arts, il retourne à Padoue pour y apprendre le droit, et est reçu docteur *in utroque* en 1433. On le trouve au concile de Bâle à la fin de cette même année, sans qu'on puisse dire exactement en quelle qualité, peut-être comme adjoint à l'ambassade de Venise. Il se fait déjà remarquer par sa vigueur à défendre les droits du Saint-Siège. L'assemblée le charge, en juin 1434, d'aller réclamer aux Romains révoltés contre le pape la mise en liberté du cardinal Condolmario, neveu du pontife. Ceci le met en relation avec Eugène IV qui le nomme protonotaire, et l'envoie en Angleterre avec le titre de nonce et de collecteur des revenus apostoliques. Dans sa mission d'Angleterre, dal Monte eut assez d'habileté pour détacher ce pays du concile de Bâle devenu schismatique. La correspondance du nonce, partiellement conservée, montre toute la diplomatie dont dut faire usage le représentant d'Eugène IV. Rentré en curie sur ses demandes instantes en 1441, il est nommé au printemps de 1442 évêque de Brescia. Mais, sans avoir le loisir de prendre possession de son siège, il est aussitôt envoyé en France comme légat *a latere* auprès du roi Charles VII. Il s'agit de faire retirer au souverain la Pragmatique sanction de Bourges et de conclure avec lui, si possible, un concordat qui ménage les droits du Saint-Siège. Sur le détail de ces négociations, voir N. Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906, p. CXXX-CL, et les documents y relatifs. Les efforts de dal Monte n'aboutirent pas; il rentre en Italie en 1445 et prend enfin possession de son évêché de Brescia. Mais il n'y séjournera pas longtemps : en mai 1451, il est nommé gouverneur (légat) de Pérouse où les difficultés ne lui manquèrent pas; rappelé en curie en juin 1454, il est nommé référendaire apostolique et meurt à Rome le 12 janvier 1457.

Pierre dal Monte, s'il fut homme d'action, fut aussi homme de doctrine. Une partie seulement de son œuvre est publiée : elle est surtout d'ordre canonique. Le plus volumineux de ses traités est un *Repertorium utriusque juris*, qui fut un des premiers recueils de droit imprimés : Rome, 1476, 2 vol. in-fol; Nuremberg, 1476, 3 vol. in-fol.; Padoue 1480, 2 vol. in-fol. Cf. Hain, *Repert. bibliograph.*, n. 11 587-11 589. Rédigé par ordre alphabétique, le *Répertoire* est une œuvre de grand mérite et qui fait une large place aux décisions des anciens canonistes; il a dû être rédigé après la mort d'Eugène IV (1447). — C'est aussi à la littérature canonique que se rattache des *Tractatus de potestate papæ et concilii*, auxquels se réfère dal Monte luimême dans le *Répertoire* au mot *Papa*, et il parle de ses *tractatus* au pluriel (*in tractatibus meis*). Il faut certainement y comprendre d'abord un traité *De potestate romani ponticis et generalis concilii*, inspiré à coup sûr par les démêlés entre la curie romaine et le concile de Bâle. Hain, *loc. cit.*, n. 11 591, en signale une édition s. l. a. typ., mais antérieure à 1500; les bibliographies en signalent des éditions à Rome, en 1492 et en 1537, à Lyon, 1512; celle-ci, intitulée *De monarchia*, est publiée avec notes par Nicolas Chalmot, professeur à Poitiers; celle de Rome 1537 a pour titre : *Petri de Monte Veneti, episcopi Brixiensis monarchia, in qua generalium conciliorum materia de potestate et præstantia romani pontificis et imperatoris discutitur, ex proprio originali Felini Sandei descripta cum ejusdem Felini adnotatiunculis quibusdam.* Elle est reproduite dans les *Tractatus juris*, t. XIII *a*, fol. 144-153, et dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XVIII, p. 101-137. Parmi les *tractatus* de dal Monte, il faut compter aussi une réplique à la dissertation de Nicolas Tudeschi, archevêque de Palerme, contenu dans le ms. *843* (ancien *116*) fol. 198-233 de la Bibliothèque Barberini : *Petri de Monte responsio ad exhortationem seu invectivam N. archiepiscop. Panormitani ad Patres concilii Basileensis.* Il faut compter enfin le *Contra impugnantes Sedis apostolicæ auctoritatem*, dédié à Nicolas V, et contenu dans le ms. *lat. 4415* de la Bibliothèque vaticane; le prologue et l'épilogue dans le *lat. 2694* (fol. 297-299), qui est un recueil d'œuvres de notre auteur. D'après Noël Valois, il faudrait probablement lui attribuer aussi un mémoire, rédigé en Angleterre en 1437-1438, et dénonçant les agissements du concile de Bâle; il est contenu dans le *Vatic. lat. 4136*, fol. 217-222. Cf. N. Valois. *Le pape et le concile*, t. I, p. 298, n. 1; t. II. p. 130, n. 4. Il y a aussi des discours de dal Monte et des pièces relatives à ses missions dans l'*Ottob. lat. 350*, fol. 351, 389, et dans l'*Ottob. lat. 675*, fol. 1, 44, 62, 80.

On a publié à Rome en 1523, sous le titre : *Miraculum eucharistiæ per Epiphanium, a Petro de Monte ep. Brixiensi latinis literis traditum*, une traduction latine d'une pièce grecque attribuée à un Épiphane (sans doute Épiphane dit le Moine); cette traduction, dédiée au cardinal Nicolas Albergati, témoigne que dal Monte avait du grec une assez sérieuse connaissance. Elle est reproduite dans Théophile Raynaud, *Opera omnia*, t. VI, p. 382, et aussi, mais sans la dédicace à Albergati, dans *P. G.*, t. CXX, col. 273 sq. — Le ms. *Vat. lat. 2694*, déjà cité, contient, outre les textes sus mentionnés, une partie de la correspondance de dal Monte, et plusieurs autres discours; en particulier le discours prononcé à Bourges en 1444, *Oratio ad clerum Ecclesiæ gallicanæ pro Eugenio IV*, fol. 269-281. et aussi un discours adressé aux ambassadeurs de France et d'Angleterre en faveur de la paix : *Coram Gallorum Anglorumque legatis ac principibus exhortatoria ad pacem oratio*, fol. 262-263. Quelques-unes de ces lettres avaient déjà été éditées au XVIIIe siècle par le card. Quirini, qui projetait le rassemblement et la publication des œuvres de dal Monte. A. Zanelli vient d'en publier un certain nombre en appendice à son étude sur notre auteur.

La meilleure notice littéraire reste celle d'Agostini, *Scrittori Viniziani*, t. I, Venise, 1752, p. 346-372; la compléter, surtout pour les renseignements biographiques, par Ag. Zanelli, *Pietro del Monte*, dans *Archivio storico lombardo*, série IV, t. VII, p. 317-378; t. VIII, p. 46-115. Cf. aussi Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906, et *La crise religieuse du XVe siècle, Le pape et le concile*, 2 vol., Paris, 1909, voir les tables alphabétiques; L. von Pastor, *Gesch. der Päpste*, 2e édit., t. I, 1891, p. 333-335. — Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, 1877, p. 317, fourmille d'inexactitudes, dont quelques-unes reproduites par Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 954.

É. AMANN.

MONTEMPUYS (Jean-Gabriel Petit de) (1714-1763) naquit à Paris en 1671, devint recteur de l'université et chanoine de l'Église de Paris; toujours il fut fort opposé à la bulle *Unigenitus* et il favorisa le parti des appelants, ce qui lui valut les félicitations de l'évêque de Senez, Soanen. Il avait des relations avec Quesnel qui lui écrivit une lettre le 6 février 1718, voir *Correspondance de Pasquier Quesnel*, 2 vol. in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 395-397. En décembre 1726, il fut le héros d'une aventure dont on trouve le récit dans les chansons du temps : surpris à la Comédie Française, habillé en femme, il fut, pour ce fait, exilé par lettre de cachet du 26 déc. 1726. Ed. Burin a raconté cette aventure, *Revue des études historiques*, av. juin 1927, p. 119-140). Voir *Archives de la Bastille* à la biblio-

thèque de l'Arsenal, nos 10 847 et 10 982. Montempuys mourut le 23 novembre 1763, ayant fait sa soumission à l'Église.

Ses principaux écrits sont dirigés contre la bulle *Unigenitus*. Ce sont : *Oratio habita in comitiis generalibus universitatis*, in-4°, s. l., 1716. — *Mémoire présenté à S. A. Mgr. le duc d'Orléans, pour la défense de l'Université, contre un Mémoire de quelques prélats de France*, 7 juin 1717. L'évêque de Senez le félicita vivement de ce Mémoire (*Lettres de Messire Soanen, évêque de Senez*, 6 vol. in-12, Cologne, 1750, t. I, p. 160-162, et aussi lettre du 19 mars 1717, t. I, p. 128-130). — *Observations sur l'instruction de Mgr l'archevêque de Reims du 14 janvier 1717*, in-12, 1717. — *Déclaration et conclusions de l'Université de Paris sur la proposition d'appel de la Constitution* UNIGENITUS, in-4°, 1717. — *Discours des 22 juin et 16 décembre 1717*, dont l'*Histoire du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament et sur la Constitution* UNIGENITUS, t. VI, p. 148-165, fait un très grand éloge. — Enfin, après sa mésaventure, Montempuys publia des *Observations sur la nouvelle édition des Mémoires de M. de Sully, principalement pour ce qui concerne les jésuites dans lesquels on rectifie plusieurs faits qui les concernent, sous le règne d'Henri IV, altérés dans cette nouvelle édition*, in-12, La Haye, 1747, réimprimés en une nouvelle édition, considérablement augmentée, in-12, Amsterdam, 1762, sous le titre, *Supplément aux Mémoires de Sully*.

Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 237; Hébraïl-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 2 vol., in-12, Paris, 1769-1784, t. II, p. 80-81; *Journal et mémoires de Mathieu Marais*, publié par M. de Lescure, 4 vol. in-8°, Paris, 1864, t. III, p. 465-466; *Histoire du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, 6 vol. in-12, Amsterdam, 1723, t. VI, p. 148-165.

J. CARREYRE.

MONTESQUIEU (**Charles-Louis-Joseph de Secondat, baron de la Brède et de**), littérateur, historien et philosophe français, né au château de La Brède, près de Bordeaux, le 18 janvier 1689, mort le 1er février 1755, à Paris. I. Vie et œuvres. II. Idées. III. Influence.

I. VIE ET ŒUVRES. — De noblesse de robe, Charles de Secondat, après avoir fait ses études à Juilly chez les oratoriens et son droit à Bordeaux, devint en 1714 conseiller au parlement de cette ville. En 1716, un oncle, l'aîné de la famille, lui léguait avec sa charge de président à mortier son titre de baron de Montesquieu. Très fier de son sang et de son rang, mais peu attaché à son métier, Montesquieu s'occupa bientôt de littérature. En 1716, il lisait à la jeune Académie de Bordeaux, fondée en 1712 et où il venait d'entrer, plusieurs dissertations, *Sur la politique des Romains dans la religion* et *Sur le système des idées*, etc. Puis il s'adonnait aux sciences physiques que Newton avait mises à la mode et, dès 1719, précurseur de Buffon, il méditait une *Histoire physique de la terre ancienne et moderne*, et, en 1721, il rédigeait des *Observations sur l'histoire naturelle*. Mais gêné dans son travail scientifique par une dure myopie et par l'éloignement de la capitale, il s'adonnait exclusivement aux études morales et politiques.

1° *Les Lettres persanes*. — En 1721, il faisait imprimer, soi-disant, « à Cologne chez Pierre Marteau », dans la réalité en Hollande, ses *Lettres persanes* (150), 2 in-12, sans nom d'auteur. La même année, il publiait dans les mêmes conditions, une « seconde édition revue, corrigée, diminuée et augmentée par l'auteur », soit 137 lettres de l'édition précédente et 3 nouvelles; non, comme l'a cru M. Vian, *Montesquieu, sa réception à l'Académie française et la deuxième édition des Lettres persanes*, Paris, 1869, pour se faire pardonner les hardiesses de la première: il la destinait, semble-t-il, aux protestants français réfugiés dans les Provinces-Unies. Cf. Laboulaye, *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, préface, p. 39, et H. Barckhausen, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres*, Paris, 1907. Deuxième partie, I, préface aux *Lettres persanes*. En 1754, nouvelle édition donnée par l'auteur; c'est la première, suivie d'un *Supplément*, comprenant les 3 nouvelles de la seconde et 8 autres, avec *Quelques réflexions* qui sont une apologie du livre et peut-être une réponse au livre de l'abbé J.-B. Gaultier, *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, in-12, 1751. Enfin, en 1913, M. Barckhausen en a donné une édition, *revue et annotée d'après les manuscrits du château de La Brède avec un avant-propos et un index*, 2 in-12. Elle donne 160 lettres, la 77e (sur le suicide) est supprimée.

Deux Persans, d'âge et de caractère différents, Rica et Visbeck, visitent l'Europe et renseignent sur les choses d'Europe des amis qui les renseignent à leur tour sur les choses de chez eux : tel est le sujet du livre. Ce sujet n'avait rien d'original et le livre est sans valeur documentaire sur les choses de Perse. L'imagination de l'auteur travaille simplement sur les données du *Voyage en Turquie, en Perse et aux Indes* de Tavernier, 1676-1679, et surtout sur le *Voyage en Perse* du protestant Chardin, 1686, qui venait d'être réédité, 1711. Le livre de Montesquieu est un roman libertin très précis, par où, arrivant en pleine Régence, il eut un succès sans précédent, et à la fois, une satire de la société européenne, particulièrement sévère pour la France; il offre des portraits qui font penser à La Bruyère; il critique durement les femmes et ceux qui arrivent par elles, la cour et les grands; il est une satire souvent injuste du gouvernement de Louis XIV, en quoi encore il est bien de son temps, et de l'Église, par quoi il est une préparation au mouvement philosophique du XVIIIe siècle. Cf. W. Marcus, *Die Darstellung der französischen Zustände in Montesquieu's Lettres persanes, verglichen mit der Wirklichkeit*, Breslau, 1902. Certaines lettres et, à tout le moins, certains passages, concernant surtout l'économie politique annoncent cependant l'*Esprit des lois*.

L'auteur qui avait tu son nom fut vite connu et, dès 1722, dans un séjour qu'il fit à Paris, tous les salons littéraires, salons de Mme de Lambert, de Mme de Tencin, de Mme du Deffand, de Mme de Prie, de Mlle de Clermont, s'ouvrirent devant lui. C'est pour Mlle de Clermont, dit-on, que Montesquieu composera le *Temple de Gnide*, « l'Apocalypse de la galanterie », selon Mme du Deffand, « une erreur de goût et une méprise de talent », selon Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VII, p. 45. Il le publiera d'abord dans la *Bibliothèque française*, 1724, p. 82, puis à part, à Paris, en 1725.

Sacré homme de lettres, Montesquieu refit le geste de son compatriote, Montaigne; en 1726, il vendit sa magistrature pour ne plus s'occuper que des lettres, et dès lors son histoire n'est plus que l'histoire de sa vie littéraire.

Le 5 janvier 1728, il était élu à l'Académie. Cela n'avait pas été sans peine. Ses *Lettres persanes* avaient été un scandale politique et, le 11 décembre 1727, Fleury mettait un veto formel à son élection. Pourquoi Fleury a-t-il cédé? Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, liste des écrivains français, *Montesquieu*, imagine que l'auteur, « fit faire en peu de jours une nouvelle édition de son livre dans laquelle on retrancha ou on adoucit ». Fleury, « qui ne lisait guère » et que travaillaient « quelques personnes de crédit », n'y aurait plus regardé de si près. M. Vian a ajouté que la « seconde édition » de 1721 serait cette édition assagie. Mais tout résiste à ces hypothèses.

2° *Les Considérations sur les causes de la grandeur*

des Romains. — Quoi qu'il en soit, Montesquieu, qui médite un grand ouvrage concernant la législation, entreprend le 5 avril 1728, comme encore avait fait Montaigne, un long voyage qui durera trois ans et demi. Il visite l'Autriche, la Hongrie, l'Italie, puis par le Tyrol gagne l'Allemagne et par la Hollande l'Angleterre. De ces voyages il a rapporté des notes abondantes. Ses *Notes sur l'Angleterre* furent publiées au t. v de l'édition complète de ses *Œuvres*, 1818; les autres, réunies, ont paru en 1894-1896 sous ce titre : *Voyages de Montesquieu*, publiés par le baron Albert de Montesquieu, 2 in-4°, Bordeaux. Cf. J. Churton Collins, *Voltaire, Montesquieu et Rousseau en Angleterre*, traduction par P. Dessulle, in-12, Paris, 1911.

Revenu en France, il s'enferme dans le travail au château de La Brède et de là publie, en 1734, ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in-8°, Amsterdam. Il en donnera une édition révisée par lui, en 1748, à Paris; il en préparera une édition définitive qui sera donnée, revue et annotée, en 1900, in-folio, par M. Barckhausen. Fragment du grand travail qu'il médite, préparation et essai de l'opinion, les *Considérations* sont « le plus classique et le plus parfait de ses ouvrages, le seul même qui nous paraisse aujourd'hui sorti tout d'un jet, comme une belle statue. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 49. En 23 chapitres, exposant, 9, les causes de grandeur, 10, les causes de décadence, 4, comment Constantinople survécut dix siècles à l'empire d'Occident, Montesquieu traite ici un sujet étudié plus d'une fois, mais il le reprend d'une façon nouvelle. « Ce n'est pas la fortune qui domine le monde. Il y a des causes générales soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ces causes, et si le hasard d'une bataille a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille. En un mot l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers. » Ce passage des *Considérations*, c. XVIII, indique bien la conception que Montesquieu se fait de l'histoire. Il est loin de Machiavel qui « nous rappelle toujours au milieu de ses réflexions mêmes combien il entre de hasard, c'est-à-dire de causes à nous inconnues dans l'origine et dans l'accomplissement de ces choses de l'histoire et dans la vie des empires », Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 56, et aussi du *Discours sur l'histoire universelle*, où Bossuet traite le même sujet en deux chapitres connus de la troisième partie. Bossuet, fait « une pieuse et solennelle application du système des causes finales à l'histoire ». Sorel, *Montesquieu*, p. 53. La Providence ordonne à ses fins l'action libre de l'homme et l'effet nécessaire des causes secondes. Montesquieu ne s'occupe pas des causes finales de quelque ordre que ce soit; il se place à un point de vue strictement déterministe. Sur le terrain même des causes secondes, Montesquieu non seulement insiste sur les causes physiques, comme l'étendue du territoire, et Bossuet s'arrête aux causes morales, comme le fond de la race, mais Montesquieu ne s'accorde avec Bossuet « que sur les points où il est impossible de ne pas avoir le même avis. Sur les questions douteuses et graves, Montesquieu contredit constamment l'évêque, et si bien, parfois, que telle phrase des *Considérations* semble viser tel passage du *Discours* pour le réfuter ». Barckhausen, *Préface* de la grande édition de 1900 et *op. cit.*, p. 195.

3° *L'Esprit des lois.* — En 1745, Montesquieu publiait dans le numéro de février du *Mercure de France*, le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, où l'on a voulu voir une apologie ironique de la raison d'État et de l'audace dans le crime, mais où Sorel, *op. cit.*, p. 59, voit « un coup de génie d'un grand historien qui se fait poète pour un instant et porte son personnage sur le théâtre ». Enfin, en 1748, après un voyage en Lorraine, à la cour de Stanislas, il donnait le grand ouvrage qu'il préparait depuis vingt ans : *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, mœurs, climat, religions, commerce*, etc., *à quoi l'auteur a ajouté des recherches sur les lois romaines touchant les successions, sur les lois françaises et sur les lois fiscales*, in-4°, Genève, s. n. d. a. Montesquieu, qui craignait les censures politique et religieuse, avait d'abord pensé publier le livre en Hollande par l'intermédiaire de l'abbé de Guasco; mais il se décida pour Genève où Jacob Vernet, professeur en théologie et ministre de l'Église de Genève, qu'il avait connu à Rome, fut son intermédiaire zélé. Cf. *Mémoire historique sur la vie et les œuvres de M. Vernet*, Paris, 1790, s. n. d. a.

Helvétius et Saurin (cf. *Œuvres de Montesquieu*, édit. Laboulaye, t. VI, p. 313 sq., la *Lettre* d'Helvétius et une *Lettre* d'Helvétius à Saurin sur le même sujet) avaient détourné Montesquieu de publier son livre. Voir HELVÉTIUS, t. VI, col. 2128-2129. Ici plus encore qu'auparavant, en effet, Montesquieu sortait des chemins battus et tous ne le comprenaient pas alors. Jusque-là, on avait considéré les lois ou en fonction d'un idéal absolu, justice éternelle, raison universelle (et le droit romain, plus ou moins corrigé de morale chrétienne semblait l'expression parfaite de cet idéal), ou comme l'expression d'une volonté arbitraire, imposant ce qu'elle jugeait utile; Montesquieu, guidé par quelques pensées de Puffendorf et de l'Italien Doria, voit dans les lois l'expression de nécessités : elles sont déterminées par des conditions autres que la volonté du législateur, par des faits généraux de l'ordre physique ou de l'ordre moral; mais de nécessités relatives : ces faits généraux dont les effets ne sauraient varier sont eux-mêmes différents. Ainsi s'explique la variété des lois et leur efficacité différente. Nul, jusque-là, ne s'y était arrêté et la devise du livre, *Prolem sine matre creatam* rappelle cela. Sur le sens de cette épigraphe où l'on a voulu lire : C'est une œuvre de liberté dans un pays où la liberté n'existe pas, et encore une réponse à ceux qui avaient conseillé à l'auteur de ne pas publier et même de brûler l'ouvrage; cf. Deniau de Crouzilhac, *Recherches sur l'épigraphe de l'Esprit des lois*, dans *Mémoires de l'Académie de Caen*, 1858; J. Travers, *La vérité sur l'Esprit des lois*, *ibid.*, 1876; Laboulaye, *loc. cit.*, t. III, p. VIII, n. 1.

« Classer les éléments multiples qui donnent au droit de chaque peuple un caractère particulier, cette vue de génie » (Laboulaye, *ibid.*), un passage de l'*Esprit des lois*, l. I, c. III, la résume exactement : « Il faut que les lois se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi ou qu'on veut établir, soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques, soit qu'elles le maintiennent comme font les lois civiles. Elles doivent être relatives au physique du pays, au climat, à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples...; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. » Cf. le passage cité plus haut des *Considérations* : « Ce n'est pas la fortune », et Durckheim, *Quid Secundatus politicæ scientiæ contulerit?* Paris, 1892.

Évidemment Montesquieu est de son temps. Il a

accumulé beaucoup de faits, mais sans assez de critique et dans un cercle restreint. Puis, s'il est exagéré de dire que dans l'*Esprit des lois*, il appliqua la méthode cartésienne et, travaillant sur des idées, s'imagina enfermer la réalité, cf. Lanson, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, p. 540-546, il faut reconnaître qu'il n'employa pas toujours la méthode positive et comparative voulue. Cf. Dedieu, *Montesquieu*, p. 99. Enfin le livre n'a pas une composition classique. Montesquieu fut plus d'une fois écrasé sous la masse des faits qu'il classe en plus de 500 chapitres et en 31 livres. Sainte-Beuve signale « un certain embarras d'ordonnance », *loc. cit.*, p. 60. Mais ses admirateurs le défendent de désordre. Cf. Barckhausen, *Le désordre de l'Esprit des lois*, *op. cit.*, p. 254 sq.

Après avoir défini les lois en général ou les « rapports nécessaires qui dérivent de la nature même des choses », l. I, c. I, les lois de la nature « qui dérivent uniquement de la nature de notre être », c. II, et les lois positives, lois civiles et politiques, qui ne doivent être que les cas particuliers où s'applique la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre, c. III, il étudie les législations qui assurent dans les divers pays l'organisation et la défense de l'ordre social et aussi la liberté de l'individu, l. II-XIII. Ces législations s'expliquent par la forme du gouvernement, par le climat, l. XIV-XVII, par la nature du terrain, l. XVIII, et aussi par l'esprit général que créent toutes ces causes, l. XIX.

Ici commence une seconde partie moins bien agencée. Montesquieu, dans le texte primitif, la faisait précéder d'une invocation aux Muses qu'il supprima sur la demande de Vernet. Dans cette partie, il étudie les faits sociaux, le commerce, l. XX et XXI, la monnaie, l. XXII, la population et sa source, la famille, l. XXIII, la religion, principe de morale, l. XXIV et XXV, et les rapports des lois avec ces faits. Cf. Barckhausen, *loc. cit.*, p. 264-265.

Le succès de ce livre de sociologie fut grand non seulement auprès des intellectuels, mais auprès des petits-maîtres et dans les salons féminins qui y retrouvaient ici et là les détails risqués des *Lettres persanes* et « de l'esprit sur les lois », comme dira Mme du Deffand. Il eut, en 18 mois, 22 éditions et fut bientôt traduit dans toutes les langues. La première traduction fut anglaise : *The spirit of laws translated by M. Nugent*, Londres, 1752.

Sur les modifications que Montesquieu apporta dans la suite à sa première rédaction, cf. Barckhausen, *L'Esprit des lois et les archives de La Brède*, in-8°, 1904.

4° *Autres œuvres.* — A sa mort Montesquieu laissait des œuvres qui ont été publiées depuis : *Essai sur le goût*, 1766; *Lettres familières à des amis d'Italie*, publiées par l'abbé de Guasco, Florence, 1767; *Arsace et Isménide, histoire orientale*, éditée par J.-B. de Secondat, Londres, 1783; *Œuvres posthumes*, Londres, 1783; *Deux opuscules*, publiés par le baron de Montesquieu, 1891; *Mélanges inédits*, publiés par le même, 1892; *Voyages*, publiés par le baron Albert de Montesquieu, 2 vol. 1894-1896; *Pensées et fragments inédits...*, publiés par le baron Gaston de Montesquieu, 2 vol. 1899-1900. La *Correspondance* publiée dans les *Œuvres*, même dans l'édition Laboulaye, t. VII, est incomplète. On en a entrepris la publication totale. Cf. *Correspondance* publiée par François Gebelin, 2 in-8°, 1919.

Les *Œuvres complètes* de Montesquieu ont été publiées pour la première fois par Richer, désigné pour cela par la famille de l'auteur, et sous ce titre : *Œuvres de M. de Montesquieu, nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, publiée par F. Richer*, 3 in-4°, Amsterdam, 1758; Londres 1767; Amsterdam, 1777. Plusieurs éditions ont été publiées depuis. La meilleure est celle de Laboulaye : *Œuvres complètes... avec les variantes des premières éditions, un choix des meilleurs commentaires et des notes nouvelles*, 7 in-8°, Paris, 1875-1879. Cf. L. Dangeau (Vian), *Bibliographie des œuvres de Montesquieu*. Dès 1777 paraissait en 4 volumes à Londres une traduction anglaise des *Œuvres complètes*.

II. Idées. — Quand on parle des idées de Montesquieu, il s'agit surtout des idées de l'*Esprit des lois*. L'auteur est alors en pleine maturité, le sujet l'oblige à penser toujours. Évidemment il est demeuré lui-même, tel que l'ont fait la culture humaine et antique si profonde qu'il a reçue, l'esprit de son temps, le temps de la Régence, rationalisme et sensualisme, puis et bien plus que la formation professionnelle du juriste, foi en la science, c'est-à-dire, confiance dans les seuls faits et persuasion que tout a ses causes naturelles et saisissables. Mais l'on constate en certains points une évolution, des *Lettres persanes* à l'*Esprit des lois*, parfois provoquée par certaines lectures et jusqu'à la fin il reviendra sur les idées. Cf. Barckhausen, *Montesquieu, l'Esprit des lois et les archives de La Brède*, Bordeaux, 1904.

1° *Idées politiques.* — Montesquieu distingue, incomplètement d'ailleurs, trois formes de gouvernement : la république, la monarchie et le despotisme, et dans chacune, la nature et le principe.

La république met le pouvoir aux mains du peuple, c'est alors la démocratie, ou d'une partie du peuple, c'est l'aristocratie. Le principe ou le ressort de ce gouvernement — et Montesquieu n'en parle que d'après Athènes et Rome — c'est la vertu. Dans les démocraties, la vertu est l'amour de la patrie jusqu'au renoncement à soi-même et aussi de l'égalité et de la frugalité, l. III, c. V; l. IV, c. V; l. V, c. III. Ici une condition de bonheur est la médiocrité générale dans les talents et dans les fortunes, l. V, c. III. Le législateur doit y veiller aux mœurs publiques. Où meurt le renoncement, meurt la vertu républicaine et naît l'anarchie, d'où le despotisme, l. VIII, c. II et III. Dans les aristocraties, la vertu est surtout de l'esprit de modération qui y remplace l'esprit d'égalité et « tout doit y être organisé de façon à diminuer l'inégalité », l. II, c. III; l. V, c. VIII; l. VIII, c. V.

La monarchie est l'empire d'un seul, mais selon des lois fondamentales et avec « des pouvoirs intermédiaires subordonnés et dépendants » et avant tout la noblesse : « Point de monarchie, point de noblesse », mais aussi, « point de noblesse, point de monarchie... on a un despote »; puis le clergé et enfin un corps de magistrats chargés de garder les lois et de les rappeler au prince, l. II, c. IV, autrement dit, un parlement d'Ancien Régime. Le ressort ici est l'honneur ou « le préjugé de chaque personne et de chaque condition », ou encore l'amour « des prééminences et des distinctions. Philosophiquement parlant, c'est un honneur faux », mais il « peut inspirer les plus belles actions et conduire les gouvernements comme la vertu même », l. IV, c. II; l. III, c. VIII.

Le despotisme, que Montesquieu conçoit uniquement sous la forme vulgaire prêtée au despotisme oriental, est le pouvoir d'un seul, sans limites, sans règles, sans autre force que lui-même. Naturellement, il ne peut vivre et agir que par la crainte.

Où vont les préférences de Montesquieu? Il hait le despotisme; cf. *Lettres persanes*, lettre LXXXI; il craint de voir la monarchie française sombrer dans l'arbitraire; il aime la liberté. Un temps, il avait beaucoup admiré le gouvernement républicain, mais il le voyait à travers les livres concernant les républiques antiques et, après ses voyages à travers l'Italie et en Hollande, il écrira : « La démocratie et l'aristo-

cratie ne sont pas des États libres par leur nature », l. XI, c. iv. Son idéal, c'est le gouvernement anglais dont il donne une idée plus claire peut-être que conforme à la réalité. S'inspirant donc de Puffendorf, mais surtout de Locke et de Bolingbroke qui tous deux font la théorie de la constitution anglaise, il pose en principe que la première condition de la liberté politique est la *séparation des pouvoirs;* il juge excellent aussi que le pouvoir législatif appartienne à deux Chambres, la Chambre des représentants du peuple et une Chambre Haute, héréditaire, formée de gens « distingués par la naissance, la richesse ou les honneurs », l. XI, c. vi.

C'est là l'idéal ou, si l'on veut, le gouvernement libéral dans sa forme absolue. Mais ce gouvernement peut exister sans réaliser cette forme. « Il faut que le pouvoir arrête le pouvoir », *ibid.*; mais il suffit pour cela (et ici Montesquieu pense à la France) que soient maintenus ou restaurés d'une part, car le nivellement social est signe de régime démocratique et despotique, les corps intermédiaires et avec eux les libertés provinciales et communales; d'autre part, « des corps annonçant les lois lorsqu'elles sont faites, et les rappelant lorsqu'on les oublie, » l. II, c. iv. Cf. *Lettres persanes*, lettre xliii. Voir J. Tchernoff, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, in 8°, Paris, 1900; Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, in-12, Paris, 1902; J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France; les sources anglaises de l'Esprit des lois*, in-8°, Paris, 1909; M. Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1920; *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1925; Gottfried Kock, *Montesquieu's Verfassung's Theorie*, Halle, 1883; H. Jansen, *Montesquieu's Theorie von der Dreiteilung der Gewalten im Staate auf ihre Quelle zurückgeführt*, Gotha, 1888; W. Schulze, *Die Lehre Montesquieu's von den staatlichen Funktionen*, in-8°, Iéna, 1902.

2° *La liberté civile. Les droits de l'homme.* — La liberté politique est une condition de la liberté complète de l'homme. La liberté à laquelle l'homme a droit « consiste à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à ne pouvoir être contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. » L'homme a ainsi ses droits : liberté individuelle, tranquillité, sécurité, liberté de penser, de parler, d'écrire. Ces droits seront assurés par une organisation judiciaire où le pouvoir de condamner sera exercé « par des personnes tirées du corps du peuple dans certains temps de l'année », l. XI, c. vi; et aussi par une refonte des lois pénales qu'il faut rendre plus conformes à la raison et moins cruelles. Cf. *ibid.* et E. Levy-Malsano, *Montesquieu e Macchiavelli*, in-8°, Florence, 1912.

3° *Les idées morales.* — Sans nier une morale individuelle qu'impose un idéal religieux ou métaphysique, l. I, c. i, Montesquieu ne parle de la morale que comme d'une obligation sociale et il l'impose, non pas comme Bossuet, au nom de la religion ou « des propres paroles de l'Écriture », mais au nom de la nature des choses et du bien public. Cf. Brunetière, *Études critiques*, t. v, p. 107. Mais comme les choses varient avec les gouvernements, la vie morale des peuples diffère également et la vertu finalement est « l'harmonie qui s'établit entre la vie individuelle et le principe du gouvernement ». Ainsi l'éducation jouera un rôle important et variera avec les systèmes de gouvernement, l. IV, *Des lois de l'éducation.* De cette morale l'on peut dire ce que Sainte-Beuve a écrit de la politique de Montesquieu : « Son défaut radical est qu'elle voit « la moyenne de l'humanité, considérée dans ses données naturelles plus haut qu'elle n'est. » *Loc. cit.*, p. 50.

4° *Les idées religieuses.* — Montesquieu avait donné d'abord la note irréligieuse de la Régence. Dans les *Lettres persanes*, il est nettement anticatholique. « Il y a un autre magicien plus fort que le *roi*, le pape. Il fait croire que trois ne sont qu'un, que le pain que l'on mange n'est pas du pain et mille autres choses de cette espèce. » Lettre xxiv. « Le pape est une vieille idole qu'on encense par habitude. » Let. xxix. « Les évêques ont sous son autorité des fonctions différentes. Quand ils sont assemblés, ils font comme lui des articles de foi; quand ils sont en particulier, ils n'ont guère d'autre fonction que de dispenser d'accomplir la loi... La religion chrétienne est chargée d'une infinité de pratiques et comme on a jugé qu'il est moins facile de remplir ses devoirs que d'avoir des évêques qui en dispensent, on a pris ce dernier parti pour l'utilité publique. » *Ibid.* Comme le fera tout son siècle il déclare vaines les questions de doctrine, il accuse la religion des pires crimes. « Il n'y a jamais eu de royaume où il y ait eu tant de guerres civiles que dans celui du Christ »: l'Inquisition, let. xlvi. Il se moque des moines, des missionnaires, let. xlix, des casuistes, let. lvii, du célibat, let. cxvii; il nie la possibilité de constater le miracle, let. cxliii, et il réduit toute la religion à la morale sociale : « L'observation des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion. » Let. xlvi. Dieu même pourrait ne pas exister, cela ne nous dispenserait pas de la justice. « Libres que nous serions du joug de la religion, nous ne devrions pas l'être de celui de l'équité. » Et voyant confusément une sorte d'antinomie entre l'idée de progrès et le catholicisme, il affirme : « Dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la religion catholique y subsiste cinq cents ans. » Let. cxvii.

Autre est le ton de l'*Esprit des lois* : « Montesquieu (si l'on excepte les *Lettres persanes*), dira Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 52, a toujours eu pour le christianisme de belles paroles, et, en avançant, il en a de plus en plus accepté et comme épousé les bienfaits en tout ce qui est de la civilisation et de l'humanité. » Sans doute, il ne faut pas attribuer à une conviction profonde de belles professions de foi répandues dans l'*Esprit des lois* : la crainte de la censure devait les avoir inspirées; ce n'est pas non plus à la valeur de vérité du christianisme, mais à sa force morale dans les sociétés, que Montesquieu rend hommage et toutes les affirmations sont loin, on le verra, d'avoir échappé à la critique orthodoxe, mais, en précisant la phrase de Sainte-Beuve, l'on a pu dire : « De 1722 à 1748, l'attitude religieuse de Montesquieu a subi de notables modifications. Agressive, elle est devenue respectueuse; ironique, elle s'achemine vers la bienveillance et la sympathie, *avec* un plus grand esprit d'impartialité. » Dedieu, *Montesquieu*, p. 306.

Il étudie particulièrement le rôle social du christianisme dans les l. XXIV et XXV. Ils sont très différents d'esprit. Le XXIVe, inspiré des écrits de Warburton, est plus favorable; le suivant l'est beaucoup moins : il s'inspire du libre-penseur anglais Bernard Mandeville, dont les œuvres avaient été traduites en français en 1722. Cf. Gérard Varet, *Montesquieu et le rôle social de la religion*, dans la *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1901; J. Carayon, *Essai sur les rapports du pouvoir politique et du sentiment religieux chez Montesquieu*, in-8°, Paris, 1903.

Si les *Lettres persanes* attaquent la religion, ici, se séparant de Bayle et de tous les *philosophes*, Montesquieu écrit : « C'est mal raisonner contre la religion de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de même des biens qu'elle a faits. » l. XXIV, c. ii; et l'on connaît la pensée souvent citée :

« Chose admirable! La religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » *Ibid.*, c. III. L'État qui combattrait la religion ferait donc œuvre antipolitique et antisociale : « M. Bayle flétrit la religion chrétienne, il ose avancer que le véritable chrétien ne formerait pas un État qui pût subsister. Pourquoi non? Les chrétiens seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs et qui auraient un très grand zèle pour les remplir. » *Ibid.*, c. v.

En revanche au l. XXV, il condamne toujours le célibat ecclésiastique pour ses suites fâcheuses, c. IV; il demande aux lois de limiter le droit qu'a le clergé de posséder, c. v; il condamne l'intolérance qui s'exerce au nom du droit souverain de la vérité, dans la « très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et d'Italie », c. XIII, mais la tolérance doit être limitée. L'État est juge : quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, il ne faut pas l'y établir; quand elle est établie, il faut l'y tolérer, c. IX; cf. l. XII, c. v, et Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, 1902, p. 174.

5° *Les idées sociales.* — Ce n'est pas encore le temps de l'humanitarisme et des théories égalitaires qu'émettront les philosophes de la seconde partie du XVIII[e] siècle. Toutefois, Montesquieu, amené à parler de l'esclavage, s'exprime déjà dans le même sens. Dans les *Lettres persanes*, il s'était moqué des princes chrétiens qui abolissaient l'esclavage dans leurs États, et le maintenaient ou l'établissaient dans leurs colonies. Let. LXXV. Dans l'*Esprit des lois*, le ton s'élève. Vers 1735, un économiste bordelais, Jean Melon, avait publié un *Essai sur le commerce* où il soutient que l'esclavage n'est ni contre la religion, ni contre la morale. Juristes et économistes étaient de son avis. Montesquieu, lui, condamne l'esclavage parce qu'il n'est utile ni à l'esclave ni au maître qu'il entraîne à la volupté et à la férocité, parce qu'aussi il est contraire à l'égalité naturelle, l. XV, c. II. Toutefois il admet des justifications locales ou passagères de l'esclavage; le climat, le despotisme; *ibid.*, c. VII et VIII. Plus tard répondant à des objections de l'ordre économique qui justifiaient l'esclavage, il le condamnera nettement, complètement, d'après le droit supérieur de tout homme à la liberté. Cf. dans l'édition de 1757, le chapitre IX ajouté; Russell Parson Jameson, *Montesquieu et l'esclavage*, Paris, 1911.

Jugeant impossible la paix perpétuelle dont l'abbé de Saint-Pierre s'était fait le prophète, Montesquieu rêve un droit des gens basé sur ce principe, que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal possible. Il faut d'ailleurs éviter la guerre si l'on peut : le meilleur moyen est d'aimer la justice et de recourir à l'arbitrage. Cf. l. I, c. II et III.

On a parlé du *socialisme* de Montesquieu, mais c'est uniquement en ce sens que Montesquieu fait passer parfois les droits de la société avant ceux de l'individu, ainsi à propos du Paraguay, l. IV, c. CI, et qu'il juge l'État obligé de s'occuper de l'individu malheureux et de lui dispenser l'aumône et le travail, l. XXIII, c. XXIX.

6° *Idées économiques.* — Malgré le titre d'un livre, *Montesquieu économiste* par Ch. Faubert, Paris, 1901, Montesquieu n'est pas un véritable économiste. Il partage sur le luxe les idées que Mandeville avait mises à la mode. Mais il s'embarrasse quand il applique les théories aux trois formes de gouvernement. Il tient pour le système prohibitif et dit que « la liberté du commerce en serait la servitude », l. XX, c. II.

III. Influence. — Montesquieu n'eut pas la popularité de Voltaire et de Rousseau. Ni les sujets qu'il traita, en dehors des *Lettres persanes*, ni sa manière ne l'appelaient. Du monde qui pense il n'obtint pas non plus une approbation unanime.

Il trouva particulièrement des censeurs religieux. Cf. Laboulaye, *Critiques et défenses de l'Esprit des lois*, *Œuvres de Montesquieu*, t. VI, p. 95-331.

Ce fut le *Journal de Trévoux*, avril 1749, qui donna le signal; son attaque est modérée. Mais les *Nouvelles ecclésiastiques* des 9 et 16 octobre 1749 sont violentes. Elles l'accusent entre autres d'indifférentisme : toutes les religions se valent, de spinozisme : il soumet Dieu à des lois; cf. Oudin, *Le spinozisme de Montesquieu*, in-8°, Paris, 1911; elles lui reprochent d'attribuer au climat le monachisme sans distinction, le suicide où il sévit, la polygamie; d'admettre le divorce; d'affirmer que le catholicisme convient surtout à la monarchie; d'attribuer à l'orgueil la conversion de certains peuples idolâtres; de faire l'éloge du stoïcisme, de la tolérance, de prôner la religion naturelle qui n'est pas une religion. Et elles ajoutent : « L'ouvrage n'est pas moins contraire aux saines maximes du gouvernement temporel qu'à la religion de Jésus-Christ », Laboulaye, *loc. cit.*, p. 137, et elles concluent, *ibid.* : « On fera brûler par la main du bourreau les *Nouvelles ecclésiastiques*, dont le but unique est de confirmer les hommes dans la possession des vérités qui font également et le vrai chrétien et le vrai sujet du roi, et on laissera débiter un malheureux écrit qui apprend aux hommes à regarder la vertu comme un mobile inutile dans les monarchies et toutes les religions, même la véritable, comme une affaire de politique, une pure suite du climat. »

Cet appel non déguisé aux rigueurs officielles inquiéta Montesquieu qui publia une *Défense de l'Esprit des lois à laquelle on a ajouté quelques Éclaircissements*, Genève, 1750, s. n. d. a. La *Défense* répondait aux deux articles des *Nouvelles*. Elle faisait remarquer que l'*Esprit des lois* disait, non ce qui devait être, mais ce qui était; puis discutait une à une les objections particulières. Cf. Laboulaye, *loc. cit.*, p. 140-203. Les *Éclaircissements* répondent au *Journal de Trévoux*. *Ibid.*, p. 204-208.

Ce journal répliquera en février 1750 par une seconde lettre sans intérêt. Les *Nouvelles* des 24 avril et 1[er] mai 1750 publieront une *Réponse à la Défense de l'Esprit des lois*, p. 209-267, où elles maintiennent leurs attaques », auxquelles, disent-elles, Montesquieu n'a pas répondu, en particulier le reproche de spinozisme » et pour finir elles attaquent les *Lettres persanes*. *Ibid.*, p. 209-237.

Voltaire alors se jeta dans la lutte. Dans son *Remerciement à un homme charitable*, *ibid.*, p. 239-243, il attaque à sa manière le gazetier ecclésiastique, surtout à propos du reproche de spinozisme et des attaques contre la religion naturelle. Puis intervint le protestant La Baumelle par une *Suite de la Défense de l'Esprit des lois ou examen de la Réplique du gazetier ecclésiastique à la Défense*. A Berlin, 1752, s. n. d. a, que les *Nouvelles ecclésiastiques* du 4 juin attribueront à Montesquieu. Ce dernier s'en défendra dans une *Lettre* du 27 février 1753 sur une feuille in-8°, imprimée *ibid.*, p. 247-312. La Baumelle critiquait en même temps une petite critique de 44 vers intitulée *L'Esprit des lois en vers*, qui circulait beaucoup et qui était de Bonneval. On y lisait : « Le sol est la cause première de nos vices et de nos vertus. Néron, dans une autre hémisphère, aurait peut-être été Titus. »

D'autres critiques de même ordre, avaient paru alors ou parurent ensuite; entre autres : 1° *Remarques sur quelques parties de l'Esprit des lois*, de Dupin, fermier-général, Paris, 1749. Ce livre, très annoncé, fut presque aussitôt retiré par son auteur, mais pour reparaître, refondu avec l'aide des jésuites Plesse

le rédacteur de la critique d'avril 1749 au *Journal de Trévoux*, et Berthier, sous ce titre : *Observations sur un livre intitulé l'Esprit des lois*, 3 in-8°, s. l. La préface, attribuée à Mme Dupin, est de J.-J. Rousseau. Cf. *Confessions*, l. VIII. 2° En 1751, en même temps que *Les Lettres persanes convaincues d'impiété* de l'abbé F.-B. Gaultier, des *Observations sur l'Esprit des lois ou l'art de le lire, de l'entendre et d'en juger* de l'abbé de la Porte, reprochant à Montesquieu de tout rattacher au climat : religion, morale, etc., auxquelles M. Riteau, négociant à Bordeaux, publia une *Réponse* qu'approuva fort Montesquieu. 3° En 1753, *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Marseille sur l'incrédulité*, où Belsunce attaque particulièrement Montesquieu et sa théorie de la relativité de la religion à l'égard du climat. 4° De 1757 à 1763, *La religion vengée*, 21 in-12, que publient le récollet Huger et une *Société de gens de lettres*, accusant Montesquieu de matérialisme à propos de la même théorie. 5° En 1774, *Des droits de la vraie religion contre la thèse de la relativité*, par l'abbé Floris, 2 t. en 4 vol. in-12, Paris.

Dans l'intervalle, l'*Esprit des lois* avait été accusé de naturalisme devant l'Assemblée du clergé par l'archevêque de Sens, Languet de Gergy, mais sans résultat; la Sorbonne qu'avait émue la campagne des *Nouvelles ecclésiastiques* avait examiné le livre, mais sans conclure. Seule, Rome, malgré les promesses de Montesquieu et les efforts du duc de Nivernais, avait agi, mettant le livre à l'Index, le 3 mars 1752, mais sans le nom de l'auteur.

D'un autre côté, les *philosophes* trouveront Montesquieu trop modéré. Helvétius dans sa *Lettre à Saurin* dit de lui : « Son beau génie l'avait élevé jusqu'aux *Lettres persanes*. Plus âgé il semble s'être repenti », Laboulaye, *op. cit.*, t. VI, p. 320; et dans l'*Esprit*, discours IV, c. IV, il lui reprochera de n'avoir pas dit, par crainte, tout ce qu'il pensait et d'avoir adouci l'expression. Des *Commentaires*, ou *Analyses* de l'*Esprit des lois*, furent également publiés, exposant, dans un sens ou l'autre, les idées de Montesquieu. En dehors des notes d'Helvétius sur les huit premiers livres publiés dans les *Œuvres complètes de Montesquieu*, édit. Didot, 1795, t. XIV, sous ce titre : *Examen critique de l'Esprit des lois par l'auteur de l'Esprit*, il faut citer : Bertolini, *Analyse raisonnée de l'Esprit des Lois*, 1754, et d'Alembert, *Analyse*, 1755, au t. III de l'édition Laboulaye; Pecquet, *Analyse raisonnée*, in-12, Paris, 1758; Crévier, *Observations sur le livre de l'Esprit des lois*; Paris, 1764; Voltaire, *Commentaire*, 1778 (1777) où sont égratignés à la fois Montesquieu et ses adversaires jansénistes et jésuites. Helvétius a aussi écrit des *Notes* sur les sept premiers livres de l'*Esprit des lois*, elles ont été publiées par l'abbé de La Roche dans son édition des *Œuvres de Montesquieu*, t. III. Condorcet écrivit sur le livre XIX, *De la manière de composer les lois*, des *Observations* que Destutt de Tracy donna en 1817, à la suite d'un *Commentaire de l'Esprit des lois*, 1re édit., Philadelphie, 1811; 2e édit., Paris, 1817. Ces *Observations* se trouvent aussi dans les *Œuvres de Condorcet*, édit. de 1847-1849, t. I. Au tome III des *Opuscules de M. Fréron*, 9 opuscules concernent l'*Esprit des lois : Extrait de l'Esprit des lois, Observations sur quelques endroits particuliers de ce livre* (par Véron de la Forbonnais) *et idées de toutes les critiques qui en ont été faites avec quelques remarques de l'éditeur*.

On étudie aussi beaucoup Montesquieu en Angleterre, où, dès 1777, paraît une traduction des *Œuvres complètes* en 4 volumes : *The complete works of M. de Montesquieu;* à Berlin, où le secrétaire de l'Académie, Formond, fils de réfugiés, publie une *Analyse de l'Esprit des lois* si flatteuse que Montesquieu lui en écrit, 1757; en Italie, où Beccaria s'inspire de lui. Cependant, en 1761, paraîtra, à Amsterdam, une nouvelle édition de *L'Esprit des lois avec des remarques politiques et philosophiques*, 2 in-12, anonyme et qui serait l'œuvre d'Élie Luzac, protestant et républicain, qui discute les idées de Montesquieu sans toujours les bien comprendre.

Si Montesquieu ne représenta pas le XVIIIe siècle à la façon de Voltaire, il contribua néanmoins à en former l'esprit et à l'orienter dans le sens de la liberté, du rationalisme et de la tolérance. Sa pensée influa, dit-on, sur la constitution américaine, mais plus encore sa théorie du gouvernement anglais parut, de son origine à nos jours, à certains esprits fixer les conditions du gouvernement idéal, autrement dit du gouvernement parlementaire. La Révolution, rebelle à ceux qui cherchaient à la faire entrer dans cette voie, reçut cependant de Montesquieu quelque chose de son vocabulaire; ainsi vertu : force d'une République, et aussi une idée convenue des républiques antiques. Enfin et surtout, Montesquieu habitua les esprits à étudier les questions du point de vue sociologique. L'écrivain qui, dans la suite, le rappela davantage fut Tocqueville.

Avec les ouvrages essentiels de L. Vian, *Histoire de Montesquieu, sa vie et ses œuvres*, Paris 1879; Barckhausen, *Montesquieu, sa vie et ses œuvres*, in-12, Paris, 1907; J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909, et *Montesquieu*, in-8°, Paris, 1913, voir : Maupertuis, *Éloge de Montesquieu*, 1755; d'Alembert, *Éloge du président de Montesquieu*, au t. V de l'*Encyclopédie;* Villemain, *Éloge de Montesquieu*, 1816, et *Notice sur Montesquieu dans ses œuvres*, 1817; Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. VII; les *Introductions* aux diverses éditions des *Œuvres complètes* ou des ouvrages séparés, en particulier dans l'édition Laboulaye; A. Sorel, *Montesquieu* dans la collection des *Grands écrivains français*, in-12, Paris, 1887; Zévort, *Montesquieu*, Paris, 1887; F. Hénion, *Montesquieu*, in-12, Paris, 1900; Strowski, *Montesquieu, textes choisis et commentés*, in-16, Paris, 1912.

Voltaire, *L'a. b. c. ou dialogue entre A, B et C. Entretiens sur Hobbes, Grotius et Montesquieu*, et article *Esprit des lois*, dans le *Dictionnaire philosophique;* Frédéric Sclopis, *Recherches historiques et critiques sur l'Esprit des lois*, in-8°, Turin, 1857; R. von Auerbach, *Montesquieu et son influence sur le mouvement intellectuel du XVIIIe siècle*, 1876; N. Dunning, *A history of political theories from Luther to Montesquieu*, 1905, et les ouvrages signalés au cours de l'article.

Bersot, *Études sur le XVIIIe siècle*, 1855; Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, 1865; Janot, *Histoire de la science politique*, 1858; Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. V et VI; Robert Flint, *La philosophie de l'histoire en France*, traduction française, Paris, 1878; Lherminier, *Influence de la philosophie du XVIIIe siècle sur la législation*, 1883, et en général les historiens de la littérature et de la philosophie au XVIIIe siècle.

C. CONSTANTIN.

MONTFAUCON (Bernard de) bénédictin français (1655-1741). — I. VIE. — Bernard de Montfaucon, fils du seigneur de Roquetaillade et de Conillac, au diocèse d'Aleth, naquit le 13 janvier 1655 dans le château de Soulage, au diocèse de Narbonne. Élevé dans sa famille, il prit du goût pour l'histoire en lisant Plutarque. D'une mémoire prodigieuse, il retenait les noms, les dates et les faits historiques de façon à en bien parler. Épris de la gloire des armes, il fut mis, en 1672, aux cadets de Perpignan, et, après la mort de son père, il servit deux ans comme volontaire dans l'armée de Turenne. Malade, il rentra près de sa mère qui ne tarda pas à mourir.

Faisant réflexion sur ces tristes événements, il résolut de se consacrer à Dieu, entra au monastère de la Daurade à Toulouse, y fit profession le 13 mai 1676. Après huit ans passé à l'abbaye de la Grasse, diocèse de Carcassonne, où il réunit des matériaux pour composer une théologie historique, il fut placé par dom Claude Martin dans l'abbaye de Sainte-Croix de Bor-

deaux, y demeura un an, et, en 1687, il fut mandé à Paris pour travailler aux nouvelles éditions de saint Athanase et saint Jean Chrysostome. On le plaça d'abord aux Blancs-Manteaux. Pendant le cours de l'édition des œuvres de saint Athanase, à laquelle il travailla avec dom Antoine Pouget et dom Jacques Lopin, Montfaucon apprit l'hébreu, le chaldéen, le syriaque et le samaritain, puis le copte et un peu d'arabe.

De 1698 à 1701, il obtint de faire le voyage d'Italie et de Rome pour étudier dans les bibliothèques les manuscrits des œuvres de saint Jean Chrysostome. Bien accueilli à Rome par le pape Innocent XII, il fut en butte à la jalousie du sous-bibliothécaire du Vatican qui lui tendit des pièges, mais en vain, pour mettre son érudition à l'épreuve et diminuer la bonne opinion qu'on en avait. Nommé procureur général de sa congrégation auprès de la cour de Rome, il ne tarda pas à constater que les affaires (c'était l'époque où l'édition bénédictine de saint Augustin était violemment attaquée) seraient un obstacle à ses travaux littéraires. Il supplia les supérieurs de le rappeler à Paris. Ainsi, malgré toutes les instances que l'on fit pour le retenir, il quitta Rome en mars 1701.

Jusqu'à sa mort, Montfaucon se livra à l'étude et donna un grand nombre d'ouvrages utiles. En 1719, il fut nommé membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. L'habitude d'une vie réglée et frugale lui permit de travailler pendant plus de cinquante ans sans avoir été malade. Il projetait de nouveaux travaux, quand il mourut presque subitement le 21 décembre 1741; il fut inhumé près de Mabillon dont il avait soutenu la réputation avec honneur. M. de Boze, secrétaire de l'Académie des Inscriptions, fit son éloge en séance publique le 3 avril 1742. Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca*, t. XIII, p. 849, a écrit sur Montfaucon les lignes suivantes : *Nemo vivit hodie qui majoribus vel præclarioribus muneribus auxerit rem litterariam, et qui græcas præsertim et ecclesiasticas litteras omnemque antiquitatem pulchrius ornaverit quam nobilis genere, sed virtute, doctrina et meritis illustrior D. Bernardus de Montfaucon, Gallicæ gentis et ætatis suæ decus.*

II. Œuvres. — On trouvera dans dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, p. 591 et suiv., l'énumération des ouvrages de Montfaucon. Nous en détachons ceux où il est question de théologie ou de patristique :

1° *S. P. N. Athanasii, archiep. Alexandrini opera omnia quæ exstant... opera et studio monachorum O. S. Benedicti*, 3 in fol., Paris, 1698. L'œuvre avait été entreprise par les PP. Lopin, Pouget et Montfaucon : le premier étant mort après avoir travaillé à la première partie du t. Ier, le second ayant quitté Paris, Montfaucon se trouva seul chargé de ce grand ouvrage. On peut dire qu'il est le principal auteur de cette édition, l'une des plus recommandables parmi celles des bénédictins. La préface est pleine de discussions savantes; Montfaucon y expose ce qui regarde la doctrine de saint Athanase qu'il appelle le père de la théologie moderne ; il parle de sa fermeté à combattre les hérétiques, il expose la discipline de l'époque pour la célébration du saint sacrifice, le baptême que beaucoup recevaient seulement à l'approche de la mort, etc. Cette préface est suivie d'une vie de saint Athanase que Montfaucon a composée à l'aide des écrits du saint docteur. Cette édition a été reproduite dans *P. G.*, t. XXV-XXVIII. — 2° Étant à Rome, Montfaucon vengea l'honneur de ses confrères, les éditeurs de saint Augustin, contre le prétendu abbé allemand, par ses *Vindiciæ editionis sancti Augustini a Benedictinis adornatæ adversus Epistolam abbatis Germani, auctore. D. B. de Rivière* (pseudonyme de Montfaucon comme on le sut bientôt), in-12, Rome, 1699; le succès de cet écrit fut considérable à Rome et dans toute l'Italie : l'archevêque de Naples félicita l'auteur par une lettre rendue publique. L'écrit fut réimprimé en France. — 3° *Collectio nova Patrum et scriptorum græcorum... notis et præfationibus illustravit D.B. de Montfaucon*, 2 in-fol., Paris, 1706. La préface traitant de la doctrine d'Eusèbe de Césarée, démontre qu'il fut véritablement arien quoi qu'en aient dit quelques catholiques. Otant à Jésus-Christ sa divinité, il n'est pas surprenant que cet auteur méconnaisse la toute-puissance de sa grâce (Eusèbe n'admet qu'une grâce versatile abandonnée au caprice du libre arbitre). — 4° *Le livre de Philon de la Vie contemplative*, traduit sur l'original grec avec des observations où l'on fait voir que les thérapeutes dont il parle étaient chrétiens, in-12, Paris, 1709. — 5° *Réponse* de dom de Montfaucon *aux objections* que lui a faites M. (Bouhier) *contre la Dissertation des thérapeutes*, in-12, Paris, 1712. Une deuxième édition de cette réponse porte le titre : *Lettres pour et contre sur la fameuse question si les solitaires appelés thérapeutes étaient chrétiens*, in-12, Paris, 1712. Montfaucon, suivant le sentiment d'Eusèbe, de saint Jérôme, abandonné d'ailleurs aujourd'hui, met dans un grand jour toutes les marques de christianisme que l'on trouve dans les thérapeutes. — 6° *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiep. Constantinop. opera omnia quæ exstant, vel quæ ejus nomine circumferuntur ad mss. codd. castigata, aucta, præfationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata*, 13 in-fol., Paris, 1718-1738. Au t. XIII se trouve une vie de saint Jean Chrysostome composée par Montfaucon. A la suite de cette vie se trouvent cinq dissertations curieuses sur la doctrine du saint, sur la discipline et la liturgie de son temps, sur les hérétiques et les hérésies qu'il a combattus, sur plusieurs choses singulières que l'on rencontre dans ses ouvrages et sur les usages de son siècle.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles-Paris, 1770, p. 585-617; F. Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 363-392; C. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la Congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Munich-Paris, 1882, n. 461-476; M. Valéry, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 in-8°, Paris, 1846, t. III, p. 43, 112, 137, 153, 170, 206, 217, 221; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XIII, p. 849; E. de Broglie, *Mabillon et la Société de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVIIe siècle*, 2 in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 216-219; A. Dantier, *Rapports sur la correspondance inédite des bénédictins de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1857; U. Berlière, *Bulletin d'histoire bénédictine*. Supplément à la *Revue bénédictine*, n. 32, 478-681, 934, 1175-1176, 1491, 1756-1757, 2152, 2525, 2962; H. Omont, *La paléographie grecque et le P. Hardouin*, in-8°, Paris, s. d.; *Revue Mabillon*, t. II, p. 24, 31, 284; t. V, p. 37, 452; t. X-XI, p. 139.

J. Baudot.

MONTGAILLARD (Pierre-Jean-François de Percin de), prélat français (1633-1713), naquit à Toulouse, le 29 mars 1633, du baron de Montgaillard qui, pour avoir rendu la place de Blème en Milanais, fut décapité sous Louis XIII, mais qui fut réhabilité plus tard ; il fit des études ecclésiastiques et devint docteur de Sorbonne, abbé de saint Marcel et enfin évêque de Saint-Pons en avril 1664. Dans l'affaire du *Formulaire*, il se déclara en faveur des quatre évêques réfractaires (1667) et il signa la lettre écrite par dix-neuf évêques au pape et au roi; après avoir bataillé contre l'évêque de Toulon, au sujet du rituel d'Aleth, et contre Fénelon, au sujet de l'infaillibilité de l'Église dans le jugement des faits dogmatiques, il fit, croit-on, une soumission sincère à Rome, par une lettre du 28 février 1713, adressée au pape Clément XI. Il mourut quelques jours après, dans son diocèse, le 15 mars 1713.

L'évêque de Saint-Pons fut toujours cher aux jansénistes et, à maintes reprises, Quesnel fait son éloge dans sa correspondance; d'ailleurs, ses écrits sont évidemment favorables aux nouvelles opinions. Il faut citer : *Instruction contre le schisme des prétendus réformés, avec une lettre pastorale adressée aux protestants de son diocèse*, in-8°, Toulouse, 1684. Les récollets dénoncèrent à Rome 28 propositions extraites des écrits de Montgaillard et, en particulier, de cette *Instruction* (Affaires Étrangères, *Corr. avec Rome*, t. CCCLXXVIII, fol. 80 et 138, t. CCCLXXX, fol. 61 et t. CCCLXXXI, fol. 173; Bibliothèque nationale, *Recueil* LK³ 589). — *Instruction sur le sacrifice de la messe, sur la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, in-8°, Toulouse, 1686, et *Instruction sur le sacrifice de la messe* pour les Nouveaux convertis de son diocèse, in-12, Paris, 1687. Dans ses lettres, Bossuet parle plusieurs fois de cet écrit (*Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, 2 juin 1684, t. III, p. 4-6; 23 févr. 1697, t. VIII, p. 150-152; 9 mars 1697, t. VIII, p. 185; 3 sept. 1697, t. VIII, p. 354-355 et 6 nov. 1700, t. XII, p. 360-361). — *Traité du droit et du devoir des évêques de régler les offices divins dans leurs diocèses suivant la tradition de tous les siècles, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, in-8°, s. l., 1686; cet ouvrage fut mis à l'Index, le 27 avril 1701, *donec corrigatur*. On trouve de nombreux documents relatifs à Montgaillard dans le *Recueil de ce qui s'est passé entre MM. les évêques de Saint-Pons et de Toulon, au sujet du rituel d'Aleth*, in-12, s. l. s. d., et *Suite du Recueil;* Montgaillard avait approuvé ce rituel qui avait été condamné par Rome et par l'évêque de Toulon. La Bibliothèque nationale (LK³ 580-612) donne de nombreuses pièces dont la plupart sont relatives à cette polémique avec l'évêque de Toulon, et les autres se rapportent aux discussions avec les récollets de Saint-Pons. — *Mandement touchant l'acceptation de la bulle de Notre Saint-Père le pape Clément XI sur le cas signé par quarante docteurs*, avec la justification des 23 évêques qui, voulant procurer la paix à l'Église en 1667, se servirent de l'expression du *silence respectueux* pour marquer la soumission qui est due aux décisions de l'Église sur les faits non révélés, avec les moyens de rétablir à présent cette paix, 31 octobre 1706; par ce *Mandement*, Montgaillard semble accepter la décision de Rome, mais, d'un autre côté, il paraît approuver le silence respectueux que cette bulle de Clément XI condamnait. Un écrit anonyme justifia la conduite de l'évêque de Saint-Pons, sous le titre : *Preuves de la sincérité de l'acceptation de la bulle* VINEAM DOMINI SABAOTH, *faite par M. l'évêque de Saint-Pons dans son Mandement, par les motifs de l'amour de la paix et de l'éloignement du schisme, adressées à Mgr l'archevêque de Narbonne, député dans l'assemblée du clergé*, s. l. s. d. Cependant un Bref du 18 janvier 1710 condamna le mandement de Montgaillard sur le silence respectueux, ainsi que l'écrit suivant : *Lettres* (au nombre de trois) *adressées à Fénelon contre l'infaillibilité de l'Église dans le jugement des faits dogmatiques, et pour justifier les dix-neuf évêques qui, en 1667, écrivirent au pape et au roi*. Fénelon répliqua par deux *Lettres*, et l'écrit de Montgaillard fut condamné par le bref du 10 janvier 1710, comme « contenant des doctrines et propositions fausses, pernicieuses, scandaleuses, séditieuses, téméraires, schismatiques, sentant l'hérésie et tendant évidemment à éluder la constitution récemment publiée pour l'extirpation de l'hérésie janséniste ». Sur cette polémique de Montgaillard avec Fénelon, on peut consulter l'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, livre V, § 5, et *Histoire littéraire* de Fénelon, en tête de ses *Œuvres complètes*, édit. de Saint-Sulpice, 1851, t. I, p. 60-61, 64-65, la *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. IX, Appendice, p. 433-440, et, dans un sens tout à fait favorable au jansénisme, *La France et Rome de 1700 à 1715*, in-8°, Paris, 1892, p. 197-201, d'Albert Le Roy.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 121; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 265-266; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 727-728, et *Supplément*, t. II, p. 162-163; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 198-200; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 479-480; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XII, p. 154; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8° Avignon, 1758-1762, t. III, p. 528-529; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIIIe siècle*, Ire partie, 1760, p. 27-28; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 423; *Gallia christiana*, t. VI, col. 253-254; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., 7 vol. in-8°, Paris, 1853-1857, t. I, p. 412-413; *Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, col. 673-674; Jean, *Les évêques et archevêques de France depuis 1682 jusqu'en 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 275-276; J. Sahuc, *Un ami de Port-Royal : Pierre-Jean François de Percin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, 1633-1713*, in-8°, Paris, 1909.

J. CARREYRE.

MONTGERON (Louis-Basile-Carré de), (1686-1754) naquit à Paris, d'un maître des requêtes, en 1686; il se convertit une première fois, en 1707, mais cette conversion dura peu. En 1711, il acheta une charge de conseiller au Parlement de Paris. Il était alors, d'après les aveux qu'il fit plus tard, plongé dans l'incrédulité et dans l'immoralité, et sa fortune lui permettait de satisfaire tous ses vices. Ayant entendu parler des miracles opérés sur le tombeau du diacre Pâris, il se rendit au cimetière Saint-Médard, le 7 septembre 1731; il fut aussitôt rempli d'enthousiasme par les convulsions dont il fut témoin, et il devint l'apôtre du diacre, confesseur, puis martyr du jansénisme. Exilé en 1732, comme tous les parlementaires, à cause de leur opposition à la Cour, Montgeron fut envoyé en Auvergne où son ardeur de prosélyte s'enflamma; alors il prit la décision de recueillir les miracles du « saint diacre » avec toutes leurs preuves. Revenu à Paris, il accueillit dans sa maison les convulsionnaires et il exécuta son projet d'exposer les miracles opérés par les convulsions. Le 29 juillet 1737, il se rendit à Versailles et présenta au roi, puis au duc d'Orléans, un exemplaire de son écrit où il racontait sa propre conversion. La nuit suivante, il fut arrêté et mis à la Bastille, puis exilé successivement à Villeneuve-lès-Avignon, à Viviers, et enfin à Valence, où il continua à écrire et à publier des relations et où il mourut le 12 mai 1754.

L'ouvrage qui fit la réputation de Montgeron a pour titre : *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. Pâris, démontrée contre M. l'archevêque de Sens*, in-4°, ou 3 vol. in-12, Paris, 1737. Cet écrit fut présenté au roi Louis XV avec une magnifique reliure, le 29 juillet 1737; il est précédé d'une longue épître au roi; il donne des détails sur huit miracles, et se termine par une étude des conséquences qui résultent de ces miracles, en réponse aux objections, avec les preuves justificatives qui servent de fondement à chaque démonstration. Deux autres volumes in-4° furent ajoutés plus tard en 1741 et en 1747; ils ont pour titre : *Continuation des démonstrations des miracles opérés par l'intercession de M. de Pâris et autres appelants; Observations sur l'œuvre des convulsions et sur l'état des convulsionnaires*, t. II, in-4°, 1741. Dans ce volume, où Montgeron parle de deux miracles arrivés au tombeau de M. Rousse, on trouve des remarques curieuses sur les mouvements convulsifs et sur les secours mal à propos appelés meurtriers (*Nouvelles ecclésiastiques* du 21 janv. 1742, p. 9-12).

Cet écrit suscita de très vives oppositions dont les *Nouvelles ecclésiastiques* se font l'écho (*ibid.*, du 1er juil. 1742, p. 102-104), et dans un « déluge » de lettres, (*ibid.* du 30 sept. 1742, p. 153-156, du 21 oct. 1742, p. 167-168, des 21 févr., 14 juin et 6 nov. 1743, p. 25-28, 85, 165-166), tandis que d'autres prennent la défense de l'ouvrage de Montgeron, dans *Lettre sur le second tome de M. de Montgeron, censuré dans les « Nouvelles ecclésiastiques » du 21 janvier 1742*, et dans l'*Avis au lecteur*. Un troisième volume parut en 1747, dans le même goût (*ibid.*, du 11 sept. 1749, p. 145-147, et du 12 juin 1750, p. 96). Les récits de Montgeron furent contestés même par les jansénistes, car la question des convulsions jeta la division parmi eux. Tandis que deux *Lettres à un magistrat sur la démarche de M. de Montgeron* justifient sa conduite, l'*Illusion faite au public par la fausse description que M. de Montgeron a faite de l'état présent des convulsionnaires*, in-4°, s. l., 1749, l'attaque vivement; de même, dom Lataste critique le livre de Montgeron dans ses *Lettres théologiques aux écrivains défenseurs des convulsions et autres prétendus miracles du temps*. Au contraire, des disciples enthousiastes regardent les écrits de Montgeron comme inspirés de Dieu; c'est le jugement qu'on trouve dans les *Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron*, et, par contre, les *Nouvelles ecclésiastiques* signalent avec éloge les *Préservatifs contre les faux principes et les maximes dangereuses établies par M. de Montgeron pour justifier les secours violents, avec un Avertissement au sujet de l'écrit des Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron* (*N. E.*, du 4 déc. 1750, p. 195-196) voir à la Bibliothèque nationale, Ld4 2145-2150, 2298, 2299, 2439, et bibl. de l'Arsenal, ms. *11304, 11306, 11479, 11525, 11606*.

Les *Nouvelles ecclésiastiques* (24 juil. 1759, p. 124) approuvent le premier volume de M. de Montgeron et blâment les deux suivants, d'accord, en cela, avec le *Dictionnaire historique, littéraire et critique* de Ladvocat, bibliothécaire de Sorbonne. Une nouvelle édition, revue et considérablement augmentée par l'auteur, fut publiée en 1747, 3 vol. in-4°, Cologne; plus tard, parut un abrégé des trois volumes de Montgeron, 3 vol. in-12, Lyon, 1799.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 129-130; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 272; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XII, p. 115-116; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 481-482; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 529-532; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, 3 vol. in-8°, Paris, 1777, t. II, p. 343-344; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIIIe siècle*, IIe partie, 1760, p. 327-328; Hébraïl-Guyot-Laporte, *La France littéraire*, 2 vol. in-12, Paris, 1769-1784, t. II, p. 84; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-8°, Paris, 1800-1803, t. VI, p. 423; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 7 vol, in-8°, 3e édit., Paris, 1853-1857, t. III, p. 4-6; *Nouvelles ecclésiastiques* de 1737, 31 juil., p. 117-118, 7 août, p. 121-122, 13 août, p. 125-128, 25 août, p. 133-135, 31 août, p. 137-140, 14 sept., p. 145-148, 5 oct., p. 157-160, 12 oct., p. 162-164, 6 déc., p. 193-194; de 1738, 18 févr., p. 25-26, 27 mai, p. 81-84, 29 juil., p. 117-119, 26 août, p. 135-136, 2 sept., p. 140, 31 déc., p. 211; de 1742, 1749 et 1750 aux endroits déjà cités; Ravaisson, *Archives de la Bastille*, t. XII, p. 475, 480, 486-489, 492-494; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. IX, p. 370-372; *Éloge historique et poétique de Louis-Basile Carré de Montgeron, conseiller au Parlement de Paris, mort en captivité dans la citadelle de Valence le 12 mai 1754; Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, col. 674-679; P. Mathieu, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard*, in-8°, Paris, 1864, p. 92-111 et 415-419; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol., in-8°, Paris, 1922, t. I, p. 280-287; Joseph Dedieu, *L'agonie du jansénisme (1715-1790)*. Essai de bio bibliographie, dans *Revue de l'histoire de l'Église de France*, avril-juin 1928, p. 203-209.

J. Carreyre.

MONTI **Jean-Philippe**, barnabite italien (1713-1783). Originaire de Milan, il entra dans la congrégation en 1729, étudia à Rome et en 1737 fut nommé professeur de philosophie au collège de Lodi; plus tard il enseigna la théologie à Milan. On a de lui : 1° *Anima brutorum secundum sanioris philosophiæ canones vindicata*, in-4°, Naples 1742; in-8°, Lucques 1761; on y rattachera des *Osservazioni ad una Lettera del Rmo P. Abbate don Nivardo del Riccio in risposta a un amico intorno al serm. V. del P. S. Bernardo sopra i Cantici allegato per l'immaterialità dell'anima di bruti stampata in Firenze l'anno MDCCLXII*, Milan 1769; Monti avait soutenu en effet que l'âme des animaux a un dégré infime de spiritualité; 2° *Dissertationes theologico-historicæ*, in-8°, Milan, 1758; ces dissertations traitent : 1. *De humanæ voluntatis determinatione per gratiam Dei efficacem*; 2. *De veteruslis Ecclesiæ legibus quæ vulgo canones apostolici nominantur*; 3. *Super dissidio quod sæculo secundo emersit de opportuno celebrandi Paschatis tempore*. — Les deux ouvrages suivants sont d'ordre pratique : *Sui principali doveri delle vergini claustrali*, Milan, 1763, et *Notizie spettanti al buono uso della sacramentale penitenza*, Milan, 1767.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII; renseignements obligeamment fournis par le P. J. Boffito, barnabite, éditeur d'un *Biblioteca Barnabitica* en cours de publication.

É. Amann.

MONTIGNOT **Henri** (1715- ?), né à Nancy vers 1715, fut docteur de Sorbonne, devint chanoine de Toul et fut membre de l'Académie de Nancy. Il a publié des *Remarques théologiques et critiques sur l'Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du Messie, par le P. Berruyer*, in-12, Toul, 1755; et *Le P. Berruyer justifié*, in-12, Nancy, 1759, contre les attaques du P. Maille. Plus tard, Montignot édita un *Dictionnaire diplomatique*, ou *Étymologie des termes de la basse latinité pour servir à l'intelligence des archives et des chartes*, in-8°, Nancy, 1788; il collabora peut-être avec Chas aux *Réflexions sur les immunités ecclésiastiques*, in-8°, Paris, 1788. Mais, dans les dernières années de sa vie, il s'occupa surtout de sciences et d'astronomie : *État des étoiles fixes au IIe siècle*, etc., in-4°, Strasbourg, 1787. Dans cet écrit, on trouve aussi le texte et la traduction du livre VII de la *Syntaxe mathématique* de Ptolémée avec une carte des constellations.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 150-151; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 303-304; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 259.

J. Carreyre.

MONTLUC **(Jean de)**, (1508-1579) prélat et diplomate, né en 1508 à Condom en Gascogne, frère du fameux Blaise de Montluc, l'auteur des *Commentaires*, entra chez les dominicains et se montra plus ou moins favorable aux doctrines calvinistes. La reine Marguerite de Navarre le fit venir à sa cour, et lui confia de très nombreuses missions dont il s'acquitta avec une grande habileté. Il fut nommé évêque de Valence et de Die en 1553, sous le nom de Jean VII; il continua de se montrer bienveillant pour les calvinistes et se maria. Il fut condamné comme hérétique en 1560 par Pie IV sur les accusations du doyen de Valence. Cependant il paraît avoir reconnu ses erreurs avant de mourir à Toulouse, le 13 avril 1579. Le jésuite Jean Columbi a essayé de justifier sa mémoire.

Montluc a été surtout un diplomate; cependant il

a laissé quelques écrits : deux *Instructions* et deux *Épîtres* faites et envoyées au clergé et au peuple de Valence et de Die, in-8°, Avignon, 1557, traduites en italien et condamnées par la Sorbonne, comme contenant des propositions fausses, schismatiques, erronées et hérétiques, spécialement au sujet des images et du Saint-Sacrement. — *Cleri Valentii et Diensis reformatio restitutioque ex sacris Patrum conciliis excerpta*, dédié au cardinal de Lorraine, in-8°, Paris, 1558, et traduit en français sous le titre : *La réformation du clergé de Valence et de Die contenant 50 articles de réformation autorisés par les anciens conciles de l'Église*, in-8°, Paris. 1558. — *Sermons* de l'évêque de Valence sur certains points de la religion, recueillis fidèlement ainsi qu'ils ont été prononcés; autres sermons servant à découvrir par témoignage de l'Écriture sainte les fautes qu'on commet contre les dix commandements de la loi; plus, un sermon à son clergé en juillet 1557, in-8°, 1559, et Avignon, 1561. La Sorbonne condamna dans ce recueil 5 propositions dont l'une adoptait les erreurs de Luther et de Calvin sur la justification. — *Familière explication des articles de la foi. Plus, le symbole de saint Athanase, avec un bref recueil des lieux de l'Écriture sainte, servant d'explication d'iceux articles*, in-8°, Paris et Lyon, 1561. — *Discours* très violent contre le clergé, prononcé le 23 août 1560, à l'assemblée de Fontainebleau, reproduit en partie par G. de Felice, *Histoire des protestants de France*, in-8°, Toulouse, 8e édit., 1895, p. 113-114. — *Sermons sur les articles de la foi et l'Oraison dominicale, plus quelques oraisons*, in-8°, Paris, 1561.— *Harangue au roi*, en 1563, in-4°, Paris, 1563.— *Defensio pro Andium duce adversus calumnias quorumdam*, in-8°, Paris, 1573, on trouve, dans ce plaidoyer, un essai de justification pour les massacres de la Saint-Barthélemy. — Enfin, Montluc prononça divers discours aux États de Pologne où il avait été envoyé comme ambassadeur pour soutenir la candidatures du futur Henri III. — Puis une *Lettre au roi* aux États de Blois en 1577, et une *Remontrance* aux États de Languedoc en 1578.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 164-166; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 323-326; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 94; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 734-735; La Croix du Maine, *Bibliothèque française*, t. I, p. 553-555, (art. Jean de Montluc); Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. II, p. 288-289 ; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. IV, p. 534-535; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. IV, p. 427-428; Jean Choisnin, *Discours au vrai de tout ce qui s'est fait et passé pour la négociation de l'élection du roi de Pologne*, publié dans la *Collection Petitot*, t. XXXVIII, p. 21-207. L'éditeur donne une biographie de Montluc dans la notice sur Choisnin et ses *Mémoires* (Choisnin était le secrétaire de Montluc); Haag, *La France protestante*, t. VII, p. 484-490; *Gallia christiana*, t. XVI, Paris, 1865, col. 332-334; H. Reynaud, *Jean de Montluc, évêque de Valence et de Die*, in 8°, Paris, 1893.

J. Carreyre.

MONTMIGNON Jean-Baptiste (1737-1824), théologien français, né à Lucy, près de Château-Thierry, en 1737, fit ses études de théologie à l'université de Paris, devint secrétaire de Bourdeilles, évêque de Soissons, puis archidiacre et vicaire général vers 1780. En 1786, il succéda à Dinouart comme rédacteur du *Journal ecclésiastique* et il céda cette place à Barruel en 1788. Émigré en 1793, il revint sous le Directoire et, après le concordat, il fut vicaire général de Poitiers. En 1811, on le trouve chanoine de Notre-Dame de Paris et, en 1815, vicaire général de Paris; Mgr. de Quélen l'avait chargé d'examiner les livres présentés à son approbation. Il mourut à Paris le 21 février 1824.

Montmignon a rédigé, en fait, beaucoup des écrits publiés sous le nom de l'évêque de Soissons, dont il était le secrétaire; c'est lui qui a, en particulier, composé le mandement de Bourdeilles, daté de Bruxelles, 20 mai 1792. Il a publié une *Vie édifiante de Benoît-Joseph Labre*, mort à Rome en odeur de sainteté, le 16 avril 1783; c'est la traduction de l'ouvrage composé en italien par Marconi, à la demande du pape, in-8°, Paris, 1784. — *Du crime d'apostasie*, lettre d'un religieux des provinces belges à un de ses amis, in-8°, 1790. — *Préservatif contre le fanatisme* ou *Les nouveaux millénaires rappelés aux principes fondamentaux de la règle de foi catholique*, in-8°, Paris, 1806. C'est la réfutation de l'ouvrage du P. Lambert, intitulé : *Exposition des prédictions et des promesses faites à l'Église pour les derniers temps de la gentilité*, 2 vol. in-8°, 1806. — *De la règle de la vérité et des causes du fanatisme*, in-8°, Paris, 1808. — *Choix des lettres édifiantes écrites des Missions étrangères*, précédées de tableaux géographiques, historiques politiques, religieux et littéraires des pays de mission. Une seconde édition est augmentée d'une notice historique sur les missions étrangères, avec les actes des rois de France concernant les missions, de nouvelles lettres édifiantes et autres morceaux, 8 vol. in-8°, Paris, 1824-1826. L'abbé Montmignon s'occupa aussi de l'étude des langues et il a composé, sur ce sujet, deux ouvrages importants : *Système de prononciation figurée, applicable à toutes les langues et exécuté sur les langues française et anglaise*, in-8°, Paris, 1785 et 1787. — *La clef de toutes les langues* ou *Moyen prompt et facile d'établir un lien de correspondance entre tous les peuples, et de simplifier extrêmement les méthodes d'enseignement pour l'étude des langues*, in-8°, Paris, 1811.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 169-170; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 333-334; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 94-95; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 267-268; *Ami de la religion*, du 25 février 1824, t. XXXIX, p. 51; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 853.

J. Carreyre.

MORALE (Théologie). — I. Définition. II. Méthode (col. 2408). III. Aperçu synthétique sur l'apport du Nouveau Testament à la théologie morale (col. 2423). IV. Caractéristiques principales de l'enseignement moral, ou de la théologie morale aux diverses époques (col. 2435). V. Réponse à quelques objections (col. 2453). VI. Autorité de saint Thomas et de saint Alphonse de Liguori en théologie morale (col. 2456).

I. Définition. — Selon la définition communément adoptée depuis plusieurs siècles, la théologie morale est cette partie de la théologie qui, à la lumière des principes révélés, traite des actes humains au point de vue de leur direction vers la fin dernière surnaturelle, ou, selon la définition que l'on peut déduire de saint Thomas, elle est la partie de la théologie qui traite des actes humains, *secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem in qua æterna beatitudo consistit. Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 4.

On expliquera à l'article suivant ce qu'est la moralité. Nous avons seulement à dire ici ce qui constitue l'objet particulier de la théologie morale comme partie distincte de la théologie, et à montrer qu'elle est, à cause de cet objet particulier, une partie distincte, sans cependant qu'aucune atteinte soit portée à l'unité de la science théologique.

1. Objet particulier de la théologie morale. Suivant la définition de saint Thomas, la théologie morale a pour objet l'étude des actes humains, considérés selon leur relation de convenance ou de disconvenance avec la fin dernière surnaturelle voulue par Dieu comme obligatoire pour tous les hommes, soit dans leur vie individuelle, soit dans leur vie sociale.

Pour expliquer cet objet, nous rappellerons : 1° la fin à laquelle ces actes doivent être dirigés; 2° la

règle imposant cette direction par la loi divine, ou par les lois humaines ecclésiastiques et civiles, dans la mesure où elles reflètent la loi divine et autant qu'elles ont un caractère obligatoire; 3° la règle intérieure de la conscience dirigeant chaque homme vers sa fin, sous la dépendance de l'autorité divine; 4° à quelles conditions et de quelle manière la moralité bonne ou mauvaise appartient à ces actes humains, selon leur conformité ou leur opposition à la double règle extérieure et intérieure qui les régit.

1° *La fin* à laquelle les actes humains doivent être dirigés. Cette fin surnaturelle est la vision intuitive de Dieu, à laquelle il lui a plu d'appeler toute l'humanité, en la rendant strictement obligatoire pour chaque vie individuelle et pour toute vie publique et sociale. L'obligation de cette fin dernière surnaturelle nous est manifestée par la juste sentence de Notre-Seigneur, Matth., xxv, 33, 41, 46, infligeant les supplices éternels à ceux qui, par leur propre faute, n'ont point accompli ce qu'il exige pour la vie éternelle qui, selon l'enseignement scripturaire, consiste dans la vision de Dieu. Matth., v, 8; I Cor., xiii, 12; I Joa., iii, 2.

Quant au droit de Dieu d'imposer à l'homme cette fin surnaturelle, il résulte de la dépendance essentielle, de l'homme vis-à-vis de Dieu son créateur et son souverain maître. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. xci, a. 1; q. xciii, a. 6. Dépendance stricte qui est, en même temps, la raison pour laquelle Dieu, dans l'ordre naturel, est nécessairement la fin dernière de l'homme. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. xvii, § *Adhuc*.

Il importe aussi de comprendre que l'obligation de la fin surnaturelle imposée à l'homme dans sa vie individuelle, n'est pas moins rigoureuse pour toute sa vie sociale. Car, selon l'enseignement de Léon XIII, l'homme vivant en société n'est pas moins que l'homme individuel sous la puissance de Dieu, et la société n'est pas moins redevable à Dieu que l'individu; aussi bien que l'individu, elle doit à Dieu son existence, sa conservation et les immenses bienfaits constamment reçus de lui. Encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885, § *Hac ratione constitutam civitatem*.

2° *La règle* divine selon laquelle doivent être dirigés les actes humains, c'est premièrement et principalement la loi éternelle définie par saint Thomas, *ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. xciii, a. 1. C'est d'elle que découlent toutes les obligations morales imposées à l'homme, par la loi divine naturelle, par la loi divine positive ou surnaturelle, et par la double loi humaine, ecclésiastique et civile, émanant de la loi divine et conforme à sa direction.

La loi divine *naturelle*, définie par saint Thomas, Iª-IIæ, q. xci, a. 2, *participatio legis æternæ in rationali creatura*, impose à l'homme les devoirs provenant de sa nature même, vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis de lui-même et de ses semblables. A la morale fondamentale revient l'étude de l'existence et des propriétés de la loi naturelle. En morale spéciale on étudie les obligations particulières que cette loi nous impose envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes.

La loi divine *positive* ou surnaturelle, dans l'ordre actuel de la Providence, a pour objet les moyens surnaturels par lesquels la fin surnaturelle doit être obtenue. Ils se ramènent à deux catégories principales : les vertus surnaturelles par lesquelles l'homme, sous la direction de l'Église, est rendu capable de connaître sa fin surnaturelle et de porter vers elle toutes ses affections pour l'atteindre effectivement, et les sacrements établis par Notre-Seigneur et confiés à son Église pour donner, entretenir ou réparer la vie surnaturelle de la grâce. La morale spéciale étudie en détail les obligations imposées à l'homme sous ce double rapport, tandis que la morale fondamentale expose les caractères de la loi divine surnaturelle, dans la nouvelle économie chrétienne. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. cvi sq.

Comme conséquence de l'ordre providentiel actuel confiant à l'Église la direction de tous les fidèles dans l'emploi des moyens de salut, la *loi ecclésiastique* détermine, pour l'utilité de tous les fidèles, ce qu'ils doivent accomplir, pour tendre avec plus de sécurité, à leur fin surnaturelle. L'obligation d'obéir aux lois ecclésiastiques résulte de l'enseignement dogmatique exposé dans le traité de l'Église. De cette obligation le *traité des lois* expose la nature et l'étendue. En morale spéciale, on montre en détail les devoirs imposés par les commandements ou lois de l'Église, particulièrement pour la conservation de la foi chrétienne, l'observation des commandements divins et la réception des divers sacrements.

Comme conséquence de l'ordre divin établissant l'homme en société et le mettant sous la dépendance de l'autorité nécessaire pour régir cette société, *la loi civile* détermine ce que les citoyens doivent accomplir, pour tendre, comme il convient, à la fin temporelle de cette société, sans préjudice de l'orientation nécessaire vers la fin surnaturelle. S. Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. i, xiv, xv.

Pour autant qu'elles procèdent d'une autorité légitime venant de Dieu, et qu'elles sont justes, les lois civiles sont comme des émanations de la loi éternelle dont elles tirent toute leur valeur morale. S. Thomas, Iª-IIæ, q. xciii, a. 3; q. xcvi, a. 4.

C'est d'après ce principe qu'est établi, dans le *traite des lois*, le principe de l'obligation de conscience qu'elles imposent, et que l'on interprète selon l'enseignement de l'Église et celui des théologiens. En morale spéciale, surtout en ce qui concerne les questions de propriété et de justice, on détermine, d'après ce principe, quelles sont, d'une manière concrète, les lois qui, au jugement de l'Église et des théologiens, imposent une telle obligation. Voir particulièrement J. Salsmans, S. J., *Droit et morale*, Bruges, 1925, p. 32 sq., 89 sq., 209 sq., etc.

Outre la direction préceptive provenant de toutes ces lois, il y a aussi, pour les actes humains, une direction *simplement permissive*, déclarant ce qui n'est l'objet d'aucune interdiction divine ou humaine, ou ce qui est loué et recommandé soit par l'autorité divine, soit par l'autorité ecclésiastique. Comme exemples de directions louant et recommandant certains actes comme plus excellents et plus agréables à Dieu, ou conseillés par l'Église, on peut citer toutes les directions se rattachant aux conseils évangéliques, tels qu'ils ont été précédemment exposés. Voir t. iii, col. 1171 sq.

En morale spéciale ces directions sont indiquées en détail, particulièrement dans l'étude de chacune des vertus, dont les actes les plus excellents sont loués et recommandés. C'est ce que fait saint Thomas surtout dans la IIª-IIæ, quand il explique les dons du Saint-Esprit, la charité envers Dieu et envers le prochain, la dévotion et la prière, l'obéissance, l'humilité, la contemplation, l'état de perfection, les vœux de religion.

Quant aux directions simplement permissives, étudiées d'une manière générale, dans le traité de la conscience, où l'on examine les règles tracées sur ce point par les théologiens, elles sont, en morale spéciale, signalées dans l'exposé des questions particulières.

3° Outre la règle extérieure de nos actes, il y a une *règle intérieure* consistant dans le jugement de la conscience reflétant en nous la règle divine. C'est une conséquence de ce principe fondamental formulé par saint Thomas, qu'il appartient à l'homme, comme créature raisonnable et libre, de se diriger lui-même

vers sa fin, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. I, a. 2, sous la dépendance de l'autorité divine et avec le secours de sa grâce. Voir Conscience, t. III, col. 1160 sq.; S. Thomas, Iª-IIæ, q. XIX, a. 3, 5, 9; *De veritate*, q. XVII.

D'où, en morale fondamentale, l'étude de la conscience au point de vue moral, comprenant les principes qui doivent la diriger et les qualités qu'elle doit posséder, principes que la morale spéciale applique aux cas particuliers, surtout pour la conduite du confesseur.

4° Avec l'aide de la double règle extérieure et intérieure de nos actes, on détermine leur *moralité* bonne ou mauvaise.

Une condition préalable est requise : c'est que ces actes soient des actes humains procédant d'une volonté délibérée, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. I, a. 1; voir Acte humain, t. I, col. 339; qu'ils soient accomplis avec advertance et avec une liberté suffisante pour qu'il y ait imputabilité ou responsabilité. Car la responsabilité suppose nécessairement la liberté. C'est pour cette raison que l'on étudie particulièrement les causes qui peuvent, en diminuant l'exercice de l'intelligence ou de la liberté, diminuer ou empêcher la responsabilité, comme l'ignorance, voir S. Thomas, Iª-IIæ, q. VI, a. 8; la passion, a. 7; la crainte et la violence, a. 4 sq.

En appliquant à cet acte humain la double règle extérieure et intérieure qui doit le diriger, on détermine sa moralité bonne ou mauvaise, selon que l'acte est conforme ou non avec la règle divine manifestée par le juste jugement de la conscience; voir Moralité. Notons seulement que la moralité bonne peut être considérée à un triple point de vue : comme consistant dans la convenance de l'acte avec le précepte divin ou avec des lois qui en émanent justement; ou comme consistant dans la convenance de l'acte avec le conseil divin; ou pour autant que l'acte n'ayant aucune dissonance avec la règle divine doit être considéré comme permis. Triple rapport sous lequel on étudie la bonté morale de nos actes, soit d'une manière générale, en morale fondamentale, pour en déterminer la nature et les règles; soit en morale spéciale, pour déterminer en détail quels sont ces actes, selon la teneur des préceptes auxquels ils doivent être conformes, ou selon la nature des conseils avec lesquels ils s'accordent, ou selon le juste jugement pratique que l'on peut légitimement porter.

De la moralité mauvaise signalons seulement sa diversité selon qu'il y a opposition avec la loi divine violée par le péché mortel, de manière à exclure l'amitié divine, ou que, par le péché véniel, sans exclure Dieu comme fin dernière, on se borne à ne point rapporter effectivement à cette fin ce qui doit y être rapporté. Ajoutons qu'en morale fondamentale, on établit les principes généraux servant à apprécier cette double moralité mauvaise. En morale spéciale, on détermine, pour les divers préceptes, ce qui constitue en soi une faute grave ou une faute vénielle, en prenant soin toutefois de suggérer, autant que le demande le bien du pénitent et autant que ses dispositions le comportent, ce qui est meilleur ou plus parfait.

Rappelons enfin que de cette détermination de la moralité bonne ou mauvaise aucun acte humain ne doit être excepté, qu'il appartienne à la vie individuelle ou à *la vie sociale*.

En face des négations du libéralisme social qui voudrait soustraire à toute obligation de conscience tous les actes de la vie sociale, il est utile de rappeler le principe duquel dépend cette obligation, avec quelques-unes des applications les plus importantes.

a) Le principe duquel dépend cette obligation de conscience, est celui qu'indique Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885 : les hommes unis en société ne sont pas moins sous le pouvoir de Dieu que quand on les considère individuellement : *Homines enim communi societate conjuncti nihilo sunt minus in Dei potestate quam singuli.*

C'est aussi ce qu'enseigne saint Thomas, quand il montre que la vie publique des sociétés temporelles doit être, sous la conduite de l'Église, subordonnée à la fin dernière surnaturelle, de telle manière que l'on y commande ce qui conduit à la béatitude céleste et qu'on y interdise, autant qu'il est possible, ce qui y est contraire. *De regimine princip.*, I, 15.

b) Comme exemples d'application de ce principe, particulièrement dans les documents pontificaux de Pie IX et de Léon XIII, on peut citer les condamnations portées : contre ceux qui soutiennent que le meilleur système de gouvernement politique est celui en vertu duquel la société est gouvernée, sans aucune considération pour la religion et comme si elle n'existait pas, ou du moins sans faire aucune différence entre la vraie religion et les fausses religions, Denzinger-Bannwart, n. 1689, et encyclique *Immortale Dei*, § *Sanctum igitur oportet*; — contre la liberté absolue de conscience et des cultes, *ibid.*, n. 1690, et encyclique *Libertas* de Léon XIII, § *Itaque ex dictis*; — contre ce faux principe que la volonté publique est la règle suprême de tout droit, indépendamment de tout droit divin ou humain, n. 1690, 1739; — contre le socialisme avec toutes ses funestes conséquences pour l'autorité de la famille et le droit de propriété privée, n. 1694, encyclique *Quod apostolici muneris* de Léon XIII du 28 décembre 1878, § *Salutarem porro Ecclesiæ virtutem*, et l'encyclique *Rerum novarum*.

Parmi les applications à la vie sociale on peut citer aussi la doctrine sur le salaire normalement dû à l'ouvrier, d'après la justice naturelle, selon l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Rem hoc loco attingimus*.

c) Quant à la manière dont ces applications à la vie sociale doivent être exposées, quelques indications peuvent trouver ici leur place.

a. En morale fondamentale, en traitant de la fin dernière surnaturelle imposée à l'homme, il est opportun de montrer que cette fin surnaturelle régit l'homme non moins dans sa vie publique que dans sa vie individuelle; afin que ce principe bien mis en lumière, dès le début de la théologie morale, à l'encontre de toutes les assertions du libéralisme social, fournisse une base solide pour les nombreuses conclusions doctrinales qui en découlent relativement aux divers devoirs sociaux.

De même, en morale fondamentale, l'étude de la loi humaine, d'après saint Thomas, Iª-IIæ, q. XCI, a. 3; q. XCV sq., fournit l'occasion de rappeler, autant que l'exigent les erreurs actuelles, la doctrine sur la nature du pouvoir qui régit la société civile, sur l'objet et l'étendue de son autorité, et les conditions requises pour que ses lois soient justes.

b. En morale spéciale, à propos des diverses vertus, selon le plan de saint Thomas dans la IIª-IIæ, il importe de compléter l'exposition doctrinale de saint Thomas, en ajoutant, aux principes qu'il a formulés, les conclusions plus particularisées qu'exigent les besoins actuels.

Ainsi, à propos de la foi, l'obligation d'affirmer extérieurement la foi chrétienne, S. Thomas, IIª-IIæ, q. III, a. 2, peut être appliquée aux sociétés humaines qui veulent vivre conformément à leur foi, avec les conclusions déduites par saint Thomas relativement à la conduite des pouvoirs publics vis-à-vis des infidèles et des hérétiques.

Au sujet des obligations imposées par la charité en face des besoins spirituels et temporels du prochain, on peut développer les enseignements rappelés par Léon XIII, notamment dans l'encyclique *Sapientiæ*

christianæ du 10 janvier 1890, § *Verum in hoc eodem genere*, et dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *De ipsis opibus utendis*.

Le traité de la justice surtout offre de nombreuses occasions de toucher aux questions particulièrement signalées dans les encycliques de Léon XIII, ainsi que ce qui concerne les diverses professions humaines.

En ce qui concerne les relations des peuples entre eux, il sera utile de rappeler l'enseignement de Benoît XV : *Nec enim alia est evangelica lex caritatis in singulis hominibus, alia in ipsis civitatibus et populis, qui demum omnes e singulis hominibus conflantur et constant*, Encycl. *Pacem* du 23 mai 1920, § *Quæ vero hic de colendæ caritatis officio*, et l'enseignement de Pie XI : *Cum igitur et civitates et respublicæ sanctum et solemne habuerint, vel in domesticis vel in externis rationibus, doctrinis præscriptisque Jesu Christi obsequi, tum demum et apud se pace fruentur bona et mutua utentur fiducia, controversiasque, si quæ forte suboriantur, pacifice diriment*. Encycl. *Ubi arcano Dei* du 23 décembre 1922, § *Quamobrem cum unius Ecclesiæ sit*.

II. LA THÉOLOGIE MORALE PARTIE DISTINCTE DE LA THÉOLOGIE. — 1° Ce qui constitue la théologie morale comme partie distincte de la théologie, d'après les conventions actuelles, c'est qu'elle a un objet matériel qui est, sous certains rapports, distinct de celui de la dogmatique. Cet objet consiste dans la direction pratique à donner aux actes humains pour les ordonner convenablement vers la fin dernière surnaturelle, tandis que la dogmatique a pour objet les vérités révélées, ayant un caractère principalement spéculatif ou considérées seulement sous cet aspect de vérités spéculatives, de telle manière que le devoir principal qui y est affirmé est celui de l'adhésion absolue de l'intelligence par l'acte de foi.

En théologie morale, les vérités révélées que l'on étudie exigent cette même adhésion absolue de la foi, mais ce n'est pas sous ce rapport qu'on les considère principalement. On les considère comme donnant des directions pratiques, préceptes ou conseils, relativement à ce qui doit être fait, ou à ce qu'il convient de faire pour s'orienter effectivement vers la fin surnaturelle.

Cette différence partielle d'objet matériel suffit pour que la théologie morale puisse être considérée comme une partie distincte de la théologie, d'autant plus qu'à cause de son caractère, au moins partiellement pratique, elle a aussi, du côté de la méthode, quelque chose de particulier, comme nous le dirons bientôt.

2° Toutefois, si cette différence partielle de l'objet matériel suffit pour faire de la théologie morale une partie distincte de la théologie, cela ne suffit point pour la constituer comme science théologique distincte. Car, suivant le raisonnement de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 3 sq., il n'y a qu'*une* seule science théologique, à la fois spéculative et pratique

Il n'y a qu'une seule science théologique. Bien qu'elle ait divers objets matériels, Dieu et les créatures, et que les créatures soient elles-mêmes très différentes entre elles, il n'y a qu'un seul objet formel, *objectum formale quod*, qui est Dieu considéré en lui-même ou dans les créatures, puisque les créatures, les anges, l'homme, le monde, et les actes humains dont traite la théologie, sont étudiés seulement dans leurs relations avec Dieu. S. Thomas, Iª, q. I, a. 3.

La théologie n'a non plus qu'un seul principe formel de connaissance, la révélation divine, de laquelle elle déduit des conclusions qui la constituent comme science. S. Thomas, Iª, q. I, a. 4.

Science une à raison de son objet formel unique et de son unique principe formel de connaissance, la théologie est une science à la fois spéculative et pratique. Spéculative et principalement spéculative, en tant qu'elle traite des choses divines manifestées par la révélation. Pratique, en tant qu'elle s'occupe des actes humains et de leur direction vers la fin dernière surnaturelle. S. Thomas., Iª, q. I, a. 4.

3° Enfin à raison de cet objet matériel, distinct, sous certains rapports, de celui de la dogmatique, et se diversifiant lui-même selon les applications auxquelles il est soumis, la théologie morale comprend, sous elle plusieurs parties qu'on est convenu, assez habituellement, de traiter à part : la casuistique, la pastorale, l'ascétique et la mystique, qui, en réalité, sont plutôt des chapitres considérables de la théologie morale, que l'on traite spécialement à cause de leur très grande importance pratique.

1. Considérée comme une partie de la théologie, la *casuistique* supposant déjà faite l'étude des principes de la science morale, ou en donnant un exposé très bref, s'occupe principalement de déterminer, suivant ces principes, ce qui, dans des cas déterminés et concrets, est d'obligation grave ou légère, ou seulement de conseil, ou ce qui est simplement permis. Voir Casuistique, t. II, col. 1860 sq. C'est donc un ensemble de conclusions pratiques ou d'applications pratiques, dépendant sans doute des principes de la théologie morale sur lesquels elles doivent être appuyées, mais que l'on traite à part, tout au plus avec un rappel sommaire de ces principes, afin de fournir, surtout au confesseur, la direction dont il a immédiatement besoin pour décider les cas de conscience qui lui sont soumis.

2. La théologie *pastorale* s'occupe particulièrement des directions pratiques qui doivent assurer le bon accomplissement des trois fonctions principales du ministère des âmes : la fonction de prédicateur ou de maître de la doctrine sacrée et de ce qui s'y rapporte ; la fonction de ministre ou de dispensateur des saints mystères ; la fonction de pasteur spirituel chargé de veiller à tout ce qui importe au bien spirituel des fidèles. Ici encore les principes théologiques sont supposés ou seulement rappelés brièvement. On envisage surtout les règles pratiques qui doivent immédiatement diriger dans l'accomplissement du ministère pour assurer sa meilleure efficacité.

3. *L'ascétique*, selon les usages conventionnels assez communément acceptés, a pour objet la pratique de la perfection chrétienne avec le secours ordinaire de la grâce, et sans le secours de la contemplation passive ou mystique, du moins bien manifeste et bien caractérisée. Voir t. I, col. 2041 sq. On laisse à la théologie morale les questions doctrinales concernant les degrés les plus élevés des diverses vertus, ainsi que la nature de la perfection chrétienne, la nature de l'union d'amitié avec Dieu par la charité, la nature des dons du Saint-Esprit, ou la nature des divers degrés d'oraison, pour s'occuper seulement des moyens à employer et de la direction à suivre, pour mieux atteindre le but suprême de la perfection.

4. La *mystique*, si l'on admet les usages conventionnels déjà signalés, a pour objet la pratique de la perfection chrétienne avec le secours de la contemplation passive ou mystique, bien caractérisée. Voir Contemplation et Mystique. Supposant la doctrine théologique sur les degrés les plus élevés de l'oraison mystique, sur l'union de l'âme avec Dieu dans les états mystiques, sur l'action des dons du Saint-Esprit dans ces états, la mystique s'occupe seulement de la conduite pratique à tenir, des moyens à employer pour atteindre efficacement, dans ces états, le but suprême de la perfection.

Ainsi la casuistique, la pastorale, l'ascétique et la mystique, avec leurs conclusions, applications ou directions découlant de l'enseignement de la théologie

morale, sont en réalité des subdivisions de cette même science, que l'on convient de traiter à part, comme on était déjà convenu, il y a plusieurs siècles, de traiter toute la théologie morale comme une partie distincte de la théologie.

Il est d'ailleurs facile de comprendre les raisons de ce nouveau démembrement : les développements considérables donnés à toutes ces matières, et le grand avantage de grouper toutes ces applications ou directions pratiques pour faciliter leur meilleure utilisation.

III. CONCLUSIONS CONCERNANT LES DIVISIONS PRINCIPALES DE LA THÉOLOGIE MORALE. — De l'objet de la théologie morale, tel qu'il vient d'être exposé, on peut déduire ses divisions principales substantiellement empruntées à saint Thomas dans la Iª-IIæ et dans la IIª-IIæ, et communément acceptées, au moins dans leurs lignes principales, depuis le XVIe siècle.

1° *Morale fondamentale*, traitant de la fin dernière des actes humains et des principes selon lesquels ces actes doivent être dirigés vers cette fin, de telle manière que l'on n'ait qu'à appliquer ces règles en morale spéciale, pour porter un juste jugement sur la nature de l'obligation ou sur la moralité de l'acte. D'où les subdivisions suivantes qui correspondent à celles de saint Thomas dans la Iª-IIæ.

1. La fin dernière surnaturelle obligatoire pour tous les hommes et comprenant indirectement toutes les obligations déjà imposées par la fin dernière naturelle.

2. Les lois. La loi éternelle règle suprême de la moralité de tous nos actes et source première de toutes les obligations morales. La loi divine naturelle manifestant à la raison humaine toutes les obligations qui, selon l'ordre divin, résultent de notre nature telle qu'elle a été établie par Dieu. La loi divine positive ou surnaturelle manifestant à l'homme les obligations positives imposées à l'homme pour tendre à la fin surnaturelle. La loi ecclésiastique déterminant, pour le bien des fidèles et en vertu de l'autorité divine confiée à l'Église, le meilleur emploi des moyens établis par Dieu pour tendre à la fin surnaturelle. Enfin la loi civile, dans la mesure où elle est justement considérée comme imposant des obligations de conscience.

3. La conscience qui, selon la règle divine suffisamment manifestée, porte un juste jugement sur l'obligation pratiquement imposée par la loi divine et par les lois qui en dérivent légitimement, ou se prononce sur la licéité morale d'un acte à accomplir ou déjà accompli.

4. Les actes humains étudiés au point de vue de leur moralité et des conditions nécessaires pour cette moralité. Actes bons, conformes à la double règle de la moralité : la loi éternelle et la conscience justement formée. Actes mauvais, opposés à cette double règle, par la violation grave qui est le péché mortel, ou contenant quelque dérèglement relatif aux moyens employés, sans que soit rompue la relation nécessaire avec la fin dernière. Aux actes mauvais ou péchés se rattache la question des vices étudiés d'une manière générale.

2° *Morale spéciale*, traitant en particulier des moyens établis par Dieu, par lesquels l'homme doit se diriger vers sa fin dernière surnaturelle : vertus surnaturelles et sacrements, auxquels on doit joindre les obligations particulières aux divers états de vie, selon l'ordre établi, en ses grandes lignes, par saint Thomas dans la IIª-IIæ.

1. Les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité : Objet et motif de chacune de ces vertus : propriétés principales, obligations qu'elles imposent, et vices qui y sont opposés.

2. Les vertus morales surnaturelles : prudence, justice, force et tempérance : nature de chacune de ces vertus, avec ses diverses parties, les vertus annexes, les obligations imposées par elles et les vices qui leur sont opposés.

Parmi les vertus annexes à la vertu de justice, la première et la principale est la vertu de religion : son objet, son motif, ses actes principaux intérieurs et extérieurs; les vices opposés.

Puis les autres vertus annexes à la justice, étudiées par saint Thomas : IIª-IIæ q. CI-CXXII.

3. Les divers états de vie et les obligations particulières à ces divers états, suivant saint Thomas, q. CLXXXIII-CLXXXIX. On y joint communément les obligations spéciales imposées aux ecclésiastiques. La partie *De laicis*, souvent placée ici et traitant des obligations spéciales à diverses professions séculières, appartient plutôt au traité de la justice.

4. La partie morale de chacun des sacrements de la nouvelle Loi. Enseignements moraux et prescriptions concernant la matière, la forme, le ministre, le sujet et l'usage de chaque sacrement.

IV. CONCLUSIONS CONCERNANT LES RELATIONS DE LA THÉOLOGIE MORALE avec les autres parties de la théologie, ainsi qu'avec la philosophie morale et les sciences pratiques qui en dépendent.

1° *Relations avec la théologie dogmatique.* — 1. Suivant ce qui a été dit de l'objet particulier de la théologie morale, la distinction entre elle et la dogmatique est manifeste. Tandis que la dogmatique limite son champ d'étude aux vérités divinement révélées, contenant un enseignement de foi considéré principalement sous l'aspect spéculatif, la théologie morale s'occupe des vérités révélées contenant des préceptes ou des règles pratiques qui doivent diriger l'homme vers la fin surnaturelle. Voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1523. Toutefois l'on doit observer que ces vérités révélées dont s'occupent la théologie morale sont, non moins que les vérités dogmatiques, l'objet de la foi, comme la nécessité de la confession sacramentelle pour le salut, ou la nécessité du baptême, ou la nécessité de l'acte de foi pour le salut. Mais, en théologie morale, on considère ces vérités surtout sous leur aspect pratique, pour autant qu'elles expriment une obligation, un précepte, une règle de conduite. C'est en ce sens que l'on doit comprendre l'assertion, souvent répétée, que la dogmatique traite des vérités à croire, tandis que la théologie morale traite des règles pratiques de nos actes.

2. Parce que la théologie morale est seulement une partie distincte de la théologie, et que la théologie reste une science une, à cause de l'unité de son objet formel et de l'unité de son principe surnaturel de connaissance, il faut que la théologie morale garde vis-à-vis de la dogmatique une dépendance constante.

Comme le fait observer saint Thomas, il n'y a qu'une science théologique, à la fois spéculative et pratique : comme science spéculative, elle traite des choses divines; comme science pratique, elle s'occupe des actes humains, en tant qu'ils doivent être ordonnés à la fin dernière. *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 4. Il est donc nécessaire que la théologie morale qui est cette partie pratique de la théologie, s'appuie constamment sur l'enseignement spéculatif de la dogmatique, pour y puiser la direction dont elle a besoin.

D'ailleurs, l'histoire de la théologie morale atteste que, sans cette dépendance constante de la dogmatique, elle court le risque d'être très appauvrie au point de vue doctrinal, d'avoir peu d'efficacité réelle pour combattre les erreurs opposées à la doctrine catholique, et de donner à la casuistique une place prépondérante, aux dépens de la véritable science théologique. Th. Bouquillon, *Moral theology at the end of the nineteenth century*, Washington, 1899, p. 258.

2° *Relations de la théologie morale avec la science du*

droit canonique. — 1. C'est un principe certain qu'il appartient exclusivement à la théologie morale de porter un jugement sur l'obligation de conscience résultant, au for interne ou au for pénitentiel, des lois ecclésiastiques quelles qu'elles soient; et que, du droit canonique, relève seulement ce qui concerne le for extérieur ou le gouvernement extérieur de l'Église. C'est déjà ce qu'enseignait Dominique Soto au XVIe siècle, *Neque vero est quod theologis vitio detur hanc sibi assumere provinciam quæ jurisperitis accommodatior videri potest, quandoquidem canonica jura ex visceribus theologiæ prodiere : civilia vero ex media morum philosophia. Theologiæ ergo est juris canonici decreta ad normam evangelicam exigere, philosophique civilia ex principiis philosophiæ examinare. De justitia et jure*, procemium, Venise, 1589, p. 2; voir aussi Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3e édit., Bruges, 1903, p. 52; A. Vermeersch, S. J., *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, Rome, 1926, 2e édit., t. I, p. 9. C'est aussi ce que reconnaissent les canonistes : de Angelis, *Prælectiones canonicæ*, prolegom., Rome, 1877, t. I, p. 11 sq.; Sanguinetti, *Juris ecclesiastici institutiones*, 3e édit., Rome, 1896, p. 1; Wernz, *Jus decretalium*, tit. II, 57 sq., 2e édit., Rome, 1905, t. I, p. 71.

2. Il est non moins certain que la théologie morale, aussi bien que la théologie dogmatique, a le droit de recevoir elle-même et d'interpréter, selon les règles de l'Église, les décisions doctrinales du magistère ecclésiastique pour tout ce qui concerne son objet particulier; et que cette fonction n'est nullement réservée au droit canonique. Car, selon la remarque de Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. VIII, c. VII, ce n'est pas d'après les lois canoniques, mais suivant l'enseignement de la révélation, tel qu'il est fourni par la théologie, que cette doctrine est ainsi affirmée par le magistère ecclésiastique. Ce serait donc une erreur de croire que c'est la fonction des canonistes d'interpréter, soit en matière de dogme, soit en matière de morale, les enseignements ou les décisions des conciles ou autres documents ecclésiastiques.

3. On doit enfin reconnaître que la connaissance du droit canonique est souverainement utile pour l'étude de la théologie morale; selon cette parole de Melchior Cano : *Theologis qui pontificum canones ignorant, multa desunt ad usus theologiæ necessaria. De locis theologicis*, l. VIII, c. VI; et suivant d'Annibale : *Juri nullatenus operam dare et theologum moralem se polliceri, desipere est. Summula theologiæ moralis*, procem., sect. II, n. 16. C'est aussi ce que rappelait Léon XIII dans l'encyclique du 8 septembre 1899 aux archevêques, aux évêques et au clergé de France, citant les paroles du concile provincial de Bourges de 1868 : « Sans la connaissance du droit canonique, la théologie est imparfaite, incomplète, semblable à un homme qui serait privé d'un bras. C'est l'ignorance du droit canonique qui a favorisé la naissance et la diffusion de nombreuses erreurs sur les droits des pontifes romains, sur ceux des évêques et sur la puissance que l'Église tient de sa propre constitution, et dont elle proportionne l'exercice aux circonstances. »

3° *Relations avec l'ascétique et la mystique.* — 1. Suivant les conventions aujourd'hui communément acceptées, l'ascétique et la mystique s'occupent seulement de l'étude de la pratique de la perfection chrétienne, selon qu'elle est réalisée sans le secours ou avec le secours de la contemplation passive manifestement mystique. Cette étude comprend principalement les moyens pratiques à prendre, les obstacles à vaincre, la conduite à tenir, voir Ascétique, t. I, col. 2040, et Mystique, tandis que la théologie morale traite de la doctrine qui doit diriger cette pratique de la perfection chrétienne. C'est ainsi qu'elle traite notamment de la nature de la perfection chrétienne et de celle des conseils évangéliques, ainsi que la doctrine concernant les actes les plus parfaits des vertus surnaturelles ou les formes les plus relevées de la prière; voir A. Vermeersch, S. J., *Theologia moralis*, t. I, p. 6 sq.

2. Il n'y a donc pas lieu, en théologie morale, d'exposer en détail, sous le nom de méthode mystique, les moyens d'acquérir la vertu et la sainteté, ni d'exhorter à l'emploi de ces moyens. Ce rôle appartient, en propre, à l'ascétique. Toutefois rien ne s'oppose à ce que, surtout dans l'enseignement oral de la théologie morale, quelques indications, appartenant réellement à l'ascétique, soient sommairement signalées, puisque l'ascétique, ainsi que nous l'avons déjà observé, est comme le terme final vers lequel convergent toutes les sciences théologiques. Voir Ascétique, t. I, col. 2038. Il en résulterait, d'ailleurs, le grand avantage de montrer, en passant et selon les occasions fournies par les diverses questions théologiques, les solides fondements théologiques de toute la doctrine ascétique : ce qui contribuerait à en donner une haute estime et aiderait à son influence effective sur toute la vie pratique, de l'étudiant d'abord, puis du prêtre et de l'apôtre.

Quant aux services mutuels que la théologie morale et l'ascétique peuvent et doivent se rendre, on les comprend d'après les indications données à l'article Ascétique. La théologie morale, si elle est bien comprise et prudemment appliquée, loin de nuire à l'estime ou à la pratique de l'ascétique, doit au contraire aider à l'une et à l'autre, pour nous mêmes et pour les âmes que nous sommes appelés à diriger; voir t. I, col. 2045 sq.

4° *Relations avec la philosophie morale et avec les sciences qui en dépendent.* — 1. Tandis que la philosophie morale, comme toute science philosophique, traite, selon les lumières naturelles de la raison, de la direction des actes humains vers la fin dernière naturelle, la théologie morale étudie, suivant l'enseignement de la révélation, la direction de ces mêmes actes vers la fin dernière surnaturelle. Il y a donc une différence spécifique entre ces deux sciences morales : du côté de la fin dernière, naturelle ou surnaturelle, vers laquelle les actes sont orientés; et du côté du principe de connaissance qui est, pour l'une, l'enseignement révélé, et pour l'autre les données naturelles de la raison. Dès lors aussi une différence spécifique du champ d'attribution assigné à chacune. Voir Noldin, S. J., *Summa theologiæ moralis*, 19e édit., Inspruck, 1926, p. 3 sq.

2. Par le fait que la philosophie morale doit être subordonnée à la fin dernière surnaturelle, dont la direction appartient à la théologie morale sous la conduite de l'Église, il est nécessaire que la philosophie morale garde, vis-à-vis de la théologie morale, une telle subordination qu'elle ne contredise jamais en rien son enseignement, dans la mesure où il a l'approbation de l'Église.

Cette subordination de la philosophie morale à la théologie morale surnaturelle est en même temps une conséquence de l'enseignement du concile du Vatican, sess. III, c. IV, concernant, d'une manière générale, la subordination de la raison naturelle et de toutes les sciences humaines à l'enseignement de la révélation, tel qu'il est proposé et interprété par le magistère de l'Église. C'est encore ce que montre la condamnation de la proposition 57e du *Syllabus : Philosophicarum rerum morumque scientia, item civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.* Denzinger-Bannwart, n. 1757.

D'ailleurs, en fait, cette dépendance, loin de nuire au développement normal et au progrès de la philo-

sophie morale, est, au contraire, pour elle, une condition de progrès et de perfectionnement constant. C'est ce qu'atteste toute l'histoire de la philosophie morale, souvent préservée ou libérée de l'erreur par les interventions doctrinales du magistère ecclésiastique, tandis que, chez les protestants, où, depuis le XVIe siècle, l'enseignement de la philosophie morale et du droit a été habituellement soustrait à l'autorité de la révélation, on est tombé dans beaucoup d'erreurs très graves.

3. La subordination de la philosophie morale à la théologie morale doit entraîner, comme conséquence, la même subordination de la part de toutes les sciences qui dépendent de la philosophie morale.

a) La conséquence est évidente pour toutes les sciences *économiques et sociales*, qui traitent des lois de l'activité humaine dans la recherche des intérêts matériels, en vue du bien social à procurer. Puisque, dans l'ordre providentiel actuel, tous les actes humains doivent être dirigés vers la fin dernière surnaturelle, cette obligation pèse aussi sur ceux qui ont pour objet la recherche de la richesse ou du bonheur temporel ou des intérêts matériels. Il est donc vrai que toute loi ou règle économique, en désaccord avec la loi morale, devient étrangère à la véritable science économique, et doit être énergiquement réprouvée, comme le serait la science de voler, de falsifier les écritures, de pratiquer l'usure. Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 6e édit., Paris, 1921, p. 11; voir aussi A. Vermeersch, S. J., *Theologia moralis*, t. I, p. 12. D'ailleurs cette subordination de tout l'ordre économique à la fin dernière surnaturelle sous la conduite de l'Église, résulte de cet enseignement explicite de Pie X : « Quelque action que le chrétien fasse, même dans l'ordre des choses terrestres, il ne lui est point permis de négliger les biens qui sont au-dessus de la nature. Il est nécessaire que, selon les préceptes de la sagesse chrétienne, le chrétien dirige tout vers le souverain bien, comme fin dernière. Toutes ses actions, pour autant qu'elles sont bonnes ou mauvaises au point de vue moral, c'est-à-dire qu'elles s'accordent ou ne s'accordent pas avec le droit naturel divin, sont soumises au jugement et à la juridiction de l'Église. » Encyclique *Singulari quadam* du 24 septembre 1912.

Rappelons aussi que, pour l'économie sociale comme pour la philosophie morale, cette subordination à la morale surnaturelle, en même temps qu'elle est un devoir, est une source de très grands avantages, consistant principalement dans la préservation de beaucoup d'erreurs et dans l'aide effective donnée pour la connaissance de la pleine vérité sociale.

b) Cette subordination à la suprême direction du droit chrétien, conséquemment de la théologie morale, doit être affirmée aussi pour toutes les sciences juridiques ayant pour objet les sciences politiques, le droit constitutionnel, le droit privé et public et le droit international. Car toute autorité humaine, pour s'exercer légitimement, doit se conformer à la suprême direction de la loi éternelle, seule source légitime de toute autorité et seule règle suprême de l'exercice légitime de cette autorité. Dès lors toute loi opposée à cette règle suprême est une loi injuste, qui, en réalité, n'est point une loi mais bien plutôt une violence. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCIII, a. 2; q. XCVI, a. 4 : IIa-IIæ, q. LX, a. 5, ad 1um et 2um; voir les nombreux témoignages cités par M. Riquet, *Enquête sur les droits du droit et sa majesté la loi*, Paris, 1927.

C'est d'ailleurs ce que l'on doit déduire de l'enseignement de l'Église plusieurs fois affirmé par Pie IX, notamment dans la condamnation formelle qu'il porta contre ces assertions du libéralisme politique : l'État est l'origine et la source de tous les droits, les droits de l'État ne sont restreints par aucune limite, propositions 39 sq. du *Syllabus*, et contre les défenseurs de l'amoralisme du droit politique et du droit international, propositions 56-64 du *Syllabus*, et encyclique *Quanta cura*, Denzinger-B., n. 1739 sq., 1756, 1689. C'est aussi l'enseignement plusieurs fois répété par Léon XIII, notamment dans les encycliques *Immortale Dei* du 1er novembre 1885, *Libertas* du 20 juin 1888, et *Sapientiæ christianæ* du 10 janvier 1890, affirmant que le droit chrétien doit régir la vie publique des sociétés.

D'ailleurs pour ces sciences, comme pour la philosophie morale, la subordination à l'enseignement de la théologie morale, en même temps qu'elle est un devoir, suivant le concile du Vatican, sess. III, c. IV, procure aussi d'excellents avantages : elle préserve de beaucoup d'erreurs, et elle assure la pleine possession de la vérité, sans gêner d'aucune manière le libre emploi des méthodes scientifiques appropriées à ces sciences. Les grands avantages, procurés aux sociétés par cette subordination à la suprême direction du droit chrétien, sont souvent signalés, avec insistance, dans les encycliques déjà citées de Léon XIII.

4. De cette subordination de la philosophie morale, et de toutes les sciences connexes à la direction supérieure du droit chrétien et de la théologie morale, résultent d'importants devoirs pour ceux qui cultivent ces sciences et pour les théologiens eux-mêmes.

Il en résulte, pour les théologiens chargés de défendre les vérités morales confiées à la garde de l'Église, le grave devoir de suivre, avec vigilance, l'enseignement donné dans les sciences juridico-sociales ou économico-sociales, afin de pouvoir signaler les erreurs qui attaquent, de quelque manière, l'enseignement de l'Église, et d'aider ainsi à leur réfutation.

Il en résulte aussi, pour ceux qui cultivent ces sciences soumises à la direction supérieure de la théologie morale, l'obligation de suivre cette direction, en tout ce qui est approuvé par le magistère ecclésiastique. Cette obligation existe pour beaucoup d'erreurs signalées dans les encycliques de Léon XIII, notamment dans l'encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881, sur l'origine du pouvoir civil; dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, sur la liberté humaine; dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États; dans l'encyclique *Rerum novarum* du 15 mai 1891, sur la condition des ouvriers; dans l'encyclique *Graves de communi* du 18 janvier 1901, sur la démocratie chrétienne.

Comme erreur qu'il importe d'éviter, en ces matières, nous signalerons particulièrement celle qui tend à soustraire toute la conduite politique des nations à la direction supérieure du droit chrétien, et même du droit moral naturel, pour la soumettre uniquement à l'intérêt national. Erreur à laquelle n'échappent point les auteurs qui, avec Ch. Maurras, laissent souvent entendre ou disent même ouvertement, que l'intérêt national doit tout primer, de telle sorte que le devoir vis-à-vis de cet intérêt est au-dessus de tout droit. Ch. Maurras, *La politique religieuse*, Paris, 1912, p. 241, 250, 373, 376; *L'Action française et la religion catholique*, Paris, 1913, p. 164 sq., 329 sq. Signalons en même temps le louable effort de juristes compétents, pour mettre les sciences juridiques en accord avec le droit naturel et le droit chrétien; voir particulièrement, parmi les ouvrages les plus récents, Georges Renard, *Le droit, la justice et la volonté*, Paris, 1924; *Le droit, la justice et le bon sens*, Paris, 1925; *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927; *La valeur de la loi*, Paris, 1918, et les travaux cités par lui.

II. Méthode. — Tandis que la théologie dogmatique, à cause des vérités principalement spéculatives dont elle traite habituellement, emploie seulement la méthode positive et la méthode scolastique, dont la nature, la nécessité et l'importance ont été déjà indi-

quées, voir t. iv, col. 1531 sq., la théologie morale, outre ces deux méthodes qui lui sont nécessaires pour être une science théologique, doit aussi employer habituellement une méthode d'application pratique, à cause de son objet particulier qui est la direction des actes humains vers la fin surnaturelle.

Nous devons donc traiter de l'emploi, en théologie morale, de chacune de ces trois méthodes : méthode positive, méthode scolastique et méthode d'application pratique.

I. Méthode positive. — Comme la théologie dogmatique et pour les mêmes raisons, voir t. iv, col. 1532 sq., bien que dans une proportion moindre à cause de son caractère pratique, la théologie morale doit se servir de la méthode positive pour montrer, par l'autorité des enseignements de l'Église, des textes scripturaires ou de la tradition patristique, que telle vérité est vraiment enseignée comme révélée, ou comme ayant avec la révélation une connexion certaine.

Quant à l'application de cette méthode en théologie morale, après ce qui a été dit de la dogmatique, nous nous bornerons à quelques remarques concernant l'emploi des preuves positives tirées des documents ecclésiastiques, ou de l'Écriture, ou de la tradition patristique et théologique.

1° *Remarques concernant les preuves empruntées aux documents ecclésiastiques en théologie morale.* — 1. On doit observer, en théologie morale, la même attitude qu'en dogmatique relativement aux documents strictement doctrinaux provenant des organes du magistère ecclésiastique, et ayant pour but immédiat la définition, la déclaration ou l'explication d'une vérité morale. Selon l'enseignement précédemment exposé, voir Église, t. iv, col. 2184 sq.; Infaillibilité du pape, t. vii, col. 1699; Congrégations romaines, t. iii, col. 1108 sq., une soumission absolue est due s'il s'agit d'une vérité certainement proposée comme révélée, ou comme ayant avec le révélé une connexion manifeste, ou comme vérité théologique découlant certainement de l'enseignement de l'Église. Quand la doctrine est seulement proposée comme très utile pour mieux défendre ou expliquer la vérité révélée, un assentiment interne prudent est dû à l'enseignement donné par les divers organes du magistère.

2. Quand le Saint-Siège dicte seulement une ligne de conduite pratique, supposant ou contenant virtuellement quelque affirmation doctrinale, cette doctrine doit être considérée comme pratiquement certaine, car l'Église ne pourrait autoriser une telle conduite, s'il n'y avait pas une sécurité doctrinale suffisante. Tels sont les décrets ou réponses du Saint-Office ou de la S. Pénitencerie affirmant la liberté pratique de la perception du taux légal : *non esse inquietandos dummodo parati sint stare mandatis sanctæ Sedis.* Voir Usure.

3. Quant aux documents donnant seulement une réponse particulière pour un cas concret envisagé avec toutes ses circonstances spéciales, il est évident que l'on ne peut en déduire nécessairement une loi générale ou un principe général; soit que le document exprime la volonté formelle de ne point donner de réponse doctrinale d'ordre général, comme l'a fait le Saint-Office pour plusieurs cas particuliers d'application de la loi civile du divorce, voir Coopération, t. iii, col. 1768; soit que les réponses proviennent d'une autorité à laquelle il appartient seulement de donner une solution pour un cas particulier, non un principe ou une doctrine d'ordre général, comme c'est la règle pour la S. Pénitencerie. Voir quelques exemples pour l'application de la loi de confiscation de 1905, t. iii, col. 1769.

4. Les documents purement ou principalement disciplinaires, ayant pour but unique, ou du moins principal, non de donner un enseignement doctrinal, mais de prescrire un acte ou une manière de faire, doivent être interprétés seulement dans ce sens pratique; à moins que la prescription disciplinaire ne soit accompagnée de quelque affirmation doctrinale formulant ou rappelant un enseignement obligatoire, auquel on est tenu de donner son assentiment. C'est notamment le caractère du décret d'Alexandre VII du 5 mai 1667, concernant l'attrition, et interdisant aux défenseurs de l'une et l'autre opinion de se servir de formules injurieuses et de censures théologiques pour qualifier l'opinion adverse. Voir Attrition, t. i, col. 2260 sq.; Denzinger, n. 1146.

Toutefois un document du Saint-Siège pourrait être à la fois disciplinaire et doctrinal si, en même temps qu'il édicte une prescription disciplinaire, il formule ou rappelle, comme obligatoire, un enseignement auquel on est tenu de donner son assentiment. Ainsi dans l'encyclique *Singulari quadam* du 24 septembre 1912, Pie X, en même temps qu'il prescrit aux catholiques l'attitude à observer vis-à-vis des associations ouvrières entièrement catholiques, et vis-à-vis des associations mixtes composées de catholiques et de non-catholiques, rappelle deux enseignements donnés comme obligatoires pour tous les catholiques : il rappelle que, quelque chose que le chrétien fasse, même dans l'ordre des choses terrestres, il ne lui est pas permis de négliger les biens surnaturels. Il doit même, d'après l'enseignement de la sagesse chrétienne, tout diriger vers le souverain bien, comme sa fin dernière. Le pape rappelle aussi que toutes les actions du chrétien, en tant qu'elles sont bonnes ou mauvaises au point de vue de la moralité, c'est-à-dire autant qu'elles sont conformes au droit naturel et au droit divin, ou qu'elles leur sont opposées, sont soumises au jugement et à la juridiction de l'Église. *Acta apostolicæ Sedis*, 1912, p. 658.

Tout ce que nous venons de dire a trait à la valeur doctrinale des documents du Saint-Siège. Quant à leur valeur législative en ce qui concerne les Congrégations romaines, voir t. iii, col. 1106; pour le nouveau Code de droit canonique, voir les canons 247 sq.

2° *Remarques concernant les preuves positives empruntées à l'Ancien Testament.* — Nous omettons, pour le moment, ce qui concerne le Nouveau Testament. Nous l'étudierons au paragraphe suivant.

1. C'est une règle certaine que l'on ne peut, sous la nouvelle Loi, citer, comme obligatoires, les préceptes de l'ancienne Loi considérés comme tels. Tous ces préceptes, en tant que préceptes mosaïques, ont cessé avec l'avènement de la loi chrétienne. Toute la loi mosaïque, ayant été, selon l'enseignement de saint Paul, l'ombre des choses futures, Col., ii, 17, et un précepteur préparant à l'avènement de Jésus-Christ, Gal., iii, 24 sq., devait être définitivement abrogée par l'institution de la loi chrétienne, d'autant plus que, selon Heb., vii sq., le changement du sacerdoce entraînait nécessairement celui de la loi; voir *Loi mosaïque*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 345 sq.

Cette conclusion est vraie, non seulement pour les préceptes cérémoniels, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. ciii, a. 3, et les préceptes judiciaires, q. civ, a. 3, mais aussi pour les préceptes moraux, qui restent, sous la Loi nouvelle, non comme préceptes donnés au peuple juif par Moïse, mais comme préceptes de la loi naturelle, enseignés d'ailleurs et confirmés par Notre-Seigneur. C'est l'enseignement formel du Catéchisme du concile de Trente : *Certissimum est enim non propterea his præceptis parendum esse quod per Moysen data sunt, sed quod omnium animis ingenita et per Christum Dominum explicata sunt et confirmata.*

Part. III, init. VII. Voir DÉCALOGUE, t. IV, col. 167 sq.; DIMANCHE, col. 1309 sq.

Toutefois les préceptes moraux du Décalogue restent comme préceptes de la loi naturelle; et les préceptes judiciaires peuvent encore, sous la Loi nouvelle, être cités comme preuve auxiliaire, dans la mesure où ces préceptes anciens peuvent être considérés comme contenant une sorte d'application ou de détermination de la loi naturelle.

2. L'enseignement moral qui se rencontre fréquemment dans les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique et dans les Psaumes et aussi dans les Prophètes, étant le plus souvent une explication ou une application de la loi naturelle, a, comme tel, une valeur constante. Mais on doit toujours soigneusement distinguer la simple exhortation morale du précepte proprement dit.

3. L'enseignement moral que l'on peut déduire des exemples ou des faits rapportés dans les livres historiques, doit être rigoureusement restreint aux faits véritablement loués et approuvés, et au sens précis qui, d'après le contexte et d'après la pensée de l'écrivain sacré, doit être donné à cette approbation. On doit noter, en ce sens, ces paroles de saint Thomas : *Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem: scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus ex quo movebantur ad quædam indebita facienda; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi pro quo periculis se exposuit. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CX, a. 3, ad 3um. Voir *Judith*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1823 sq.

3° *Preuves empruntées à la tradition patristique.* — 1. En théologie morale, comme en dogmatique, voir t. IV, col. 1524, il convient d'exposer ces preuves pour autant que cela est nécessaire à la défense de la vérité attaquée par les adversaires; que cette vérité soit de morale naturelle, comme le droit de propriété individuelle, l'interdiction de l'usure, ou la licéité de la restriction mentale moyennant certaines conditions; ou que cette vérité soit de morale surnaturelle, comme la nécessité de l'acte de foi surnaturelle pour le salut, la nécessité du baptême ou celle de la confession sacramentelle.

2. Comme en dogmatique, on doit citer la doctrine des Pères ou des théologiens avec la forme exacte qu'ils lui ont eux-mêmes donnée : solution d'un cas particulier de conscience sans affirmation d'un principe général, ou affirmation d'un principe parfois même éloigné, sans indication des conclusions ou applications qui en ont été déduites dans la suite, ou affirmation du principe immédiat avec les conclusions qui peuvent en être déduites légitimement.

a) Comme exemple d'affirmation seulement virtuelle manifestement contenue dans des affirmations plus générales, on peut citer l'enseignement des Pères relativement à l'absolue nécessité de l'acte de foi surnaturelle pour le salut des adultes, pour autant que cette nécessité est contenue dans les deux faits suivants :

a. Le fait que le désir du baptême est affirmé par les Pères comme pouvant suffire chez l'adulte moyennant certaines conditions, tandis qu'aucune affirmation de ce genre n'est jamais faite pour la foi nécessaire au salut.

b. Le fait que la foi surnaturelle est souvent affirmée par les Pères comme nécessaire au salut, même pour les Gentils et même avant Notre-Seigneur; ce qui suppose manifestement qu'il ne peut jamais y avoir aucune exception pour les adultes, et qu'une simple disposition ou un simple désir ne peut jamais suffire.

b) Un exemple d'enseignement donné, chez les Pères, par de simples solutions de cas de conscience, sans aucune affirmation d'un principe général, se rencontre dans la controverse concernant le probabilisme modéré ou les systèmes pratiquement équivalents. De plusieurs solutions de cas de conscience telles que nous les constatons chez quelques Pères, et qui supposent implicitement admis le principe cité plus tard, explicitement en faveur de ces systèmes, on est autorisé à conclure que ce principe, considéré d'une manière générale, était alors approuvé par ces Pères.

c) Comme exemple d'affirmation d'un principe général, sans que l'on déduise les nombreuses applications théologiques qui en furent déduites ultérieurement, on peut citer l'affirmation générale de la licéité de la coopération simplement matérielle, moyennant certaines conditions. Cette affirmation générale, déjà formulée par saint Augustin, *Epist.*, XLVII, 2 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 184 sq., et par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXVIII, a. 4, conduisit plus tard les théologiens moralistes à beaucoup de conclusions ou d'applications pratiques à de graves problèmes de morale individuelle ou sociale. Voir COOPÉRATION, t. III, col. 1767 sq.

3. Comme en dogmatique, on est tenu de suivre l'enseignement des Pères quand il est unanime relativement à quelque doctrine morale; qu'il ait ainsi constamment existé au cours des siècles sous diverses formes, ou qu'il soit devenu constant seulement à partir d'une époque donnée. Un tel enseignement est équivalemment approuvé par le magistère ordinaire de l'Église, qui ne peut autoriser l'erreur, surtout quand il s'agit d'obligations ou de directions pratiques de la vie chrétienne pour tous les fidèles.

Quand une doctrine, sans avoir cette unanimité morale constante, est cependant enseignée communément par un très grand nombre de théologiens, elle peut être prudemment considérée comme un enseignement certain, à cause de l'approbation au moins tacite de l'Église qui, surtout dans les matières pratiques, ne manquerait pas d'intervenir en cas d'erreur. Ainsi, à cause de cet enseignement très commun, indépendamment des autres preuves ou autorités qui peuvent être invoquées, on doit considérer comme des vérités certaines la nécessité de l'acte de foi surnaturelle chez les adultes pour le salut éternel, ou l'indissolubilité du mariage d'après le droit naturel, ou l'interdiction de l'usure en vertu de ce même droit.

En l'absence d'un tel consentement, l'autorité des théologiens ne peut, par elle-même, suffire pour donner une entière certitude, mais pour autant qu'elle a quelque approbation, au moins virtuelle, de l'Église, elle peut, surtout pour des questions pratiques, être considérée comme donnant, au point de vue de la conscience, une direction suffisamment sûre.

II. MÉTHODE SCOLASTIQUE. — Comme la théologie dogmatique, et pour les mêmes raisons, voir t. IV, col. 1537 sq., bien que dans une proportion moindre à cause de son caractère pratique, la théologie morale doit aussi se servir de la méthode scolastique entendue dans le sens d'emploi habituel de la dialectique subordonné à l'autorité de la révélation chrétienne. Elle le doit, sous peine de n'être plus une science théologique, sous peine aussi de ne pouvoir efficacement défendre la vérité révélée contre les attaques de ses ennemis.

La nature de la méthode scolastique, ainsi que sa nécessité dans toute science théologique et les conditions à y observer, à peu près les mêmes en théologie morale qu'en dogmatique, ayant déjà été expliquées, voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1535 sq., il suffira d'en faire ici une application à la théologie morale, en montrant, par deux exemples particuliers, combien

cette méthode est utile pour perfectionner la connaissance des vérités surnaturelles; en montrant aussi son utilité pour répondre aux objections des adversaires contre les vérités morales révélées, et pour prouver les vérités morales d'évidence rationnelle.

1° *Deux exemples particuliers de la grande utilité de la méthode scolastique* pour perfectionner, en théologie morale, la connaissance des vérités révélées. — 1. *Connaissance plus parfaite des vertus surnaturelles ainsi obtenue.* — *a*) En comparant entre elles les vertus surnaturelles, telles qu'elles nous sont manifestées par la révélation et par l'enseignement théologique, et en les comparant avec les vertus naturelles, on a mis en lumière leur caractère commun qui est d'être produites en nous par l'action divine, tandis que les vertus naturelles sont produites par la répétition des mêmes actes accomplis avec les conditions requises. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXIII, a. 2 sq. D'où cette conséquence que les vertus infuses, du moins dès leur possession initiale, ne supposent point nécessairement écartée toute inclination opposée, tandis que les vertus naturelles, consistant dans une inclination acquise et fortifiée par des actes répétés, supposent toujours l'élimination de toute inclination opposée. S. Thomas, Ia-IIæ, q. LXV, a. 3, ad 2um; *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14um, 15um; *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, ad 2um.

b) A l'aide d'analogies fournies par la raison et appuyées par la dogmatique, la nature intime des vertus surnaturelles a été plus complètement expliquée.

En comparant l'ordre surnaturel, où la grâce sanctifiante est le véritable principe de vie, avec l'ordre naturel où l'homme possède, outre son principe de vie, des facultés ou puissances qui sont ses principes immédiats d'opération, et en s'appuyant sur ce principe de saint Thomas, *quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum, Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CX, a. 2, on a pu conclure que Dieu, dans sa sagesse, a également donné à l'homme, dans l'ordre surnaturel, des facultés ou puissances. Ces puissances, nécessairement distinctes de nos facultés dans l'ordre naturel à cause de la transcendance de l'ordre surnaturel, ne peuvent être que les vertus infuses, qui rendent l'homme capable d'agir dans l'ordre surnaturel, en même temps qu'elles lui donnent une inclination au moins initiale, à agir ainsi. Ia-IIæ, q. CX, a. 3 sq.

c) Par la comparaison de chacune de ces vertus avec la fin dernière surnaturelle, le rôle particulier de chacune d'elles, après la réception de la grâce sanctifiante, a été mieux précisé.

Par la foi surnaturelle l'homme est rendu capable d'adhérer à l'enseignement divin qui lui fait connaître le bonheur surnaturel auquel Dieu le destine, et ce qu'il doit faire pour y parvenir. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. II, a. 3. Par l'espérance surnaturelle, la volonté de l'âme régénérée est rendue capable de s'appuyer constamment sur la toute-puissance divine pour obtenir, avec le secours de la grâce divine, le bonheur surnaturel et ce qui doit y conduire. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XVII, a. 1, 2, 5; *QQ. disp.*, *de spe*, a. 1, 4. De même, la charité surnaturelle, dans l'âme sanctifiée, rend la volonté capable de s'unir, d'un amour d'amitié constante, avec Dieu connu par la foi comme le bien infini. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXIII, a. 1, 3, 6; *QQ. disp.*, *de caritate*, a. 1, 2, 5.

Par les vertus morales surnaturelles de prudence, de justice, de force et de tempérance, l'âme régénérée a la faculté d'accomplir, selon les lumières surnaturelles toutes les actions commandées ou conseillées par ces vertus. Donc actions véritablement surnaturelles intrinsèquement ou *quoad substantiam*, parce que leur objet formel et leur motif formel sont eux-mêmes essentiellement surnaturels et inaccessibles à la raison et à la foi naturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXIII, a. 3 sq.; *QQ. disp. de virtutibus in communi*, a. 10, ad 7-9um.

d) Enfin les notions ainsi obtenues ont été complétées par une étude synthétique de tout ce qui concerne ces vertus considérées d'une manière générale : objet et motif, sujet, genèse, augmentation, cessation ou perte, préceptes et devoirs pratiques, que l'on étudie non seulement à la lumière des enseignements positifs fournis par l'Écriture sainte et la tradition, mais encore avec l'aide des déductions théologiques formées selon les procédés indiqués.

C'est ainsi que s'est constitué le traité théologique *des vertus en général;* et en appliquant à chaque vertu en particulier les mêmes procédés, on a constitué également les traités particuliers concernant chacune d'elles.

2. *Connaissance plus parfaite des préceptes surnaturels ainsi obtenue.* — *a*) En comparant entre eux et avec la fin dernière surnaturelle, les divers préceptes établis par Dieu pour diriger l'homme vers la fin surnaturelle, on en a tout d'abord déduit leur double caractère commun. Ce sont des lois positives dépendant de la libre volonté de Dieu, du moins dans leur principe qui est l'appel gratuit à la fin dernière surnaturelle; et ces lois exigent des actes en eux-mêmes surnaturels, ou l'emploi de moyens positifs institués par Dieu en vue de la fin surnaturelle. Ces préceptes se distinguent donc des préceptes naturels, fondés sur les relations de nécessaire dépendance entre l'homme et son Créateur, et pouvant toujours être accomplis moyennant un acte en lui-même naturel.

D'ailleurs, comme nous l'avons déjà observé, puisque la grâce ne détruit point la nature, mais la suppose et la perfectionne, les préceptes surnaturels, loin de détruire les préceptes naturels, les supposent et s'ajoutent à eux. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCIX, a. 2, ad 1um.

b) De cette même comparaison des préceptes surnaturels avec la fin surnaturelle, on a encore déduit la distinction communément admise entre ce qui est établi par Dieu comme nécessaire pour le salut, soit *quasi ex natura rei*, soit *ex mera institutione Dei positiva*, et ce qui est seulement commandé par Dieu pour le bien spirituel des fidèles.

a. En regard de la fin surnaturelle, telle qu'elle doit être atteinte par l'homme dans l'ordre providentiel actuel, les actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité doivent être dits, pour les adultes, nécessaires pour le salut *quasi ex natura rei*. Car, étant admis que l'homme doit tendre à sa fin d'une manière conforme à sa nature, c'est-à-dire avec intelligence et liberté, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. I, a. 2, il est manifeste que, pour se diriger vers cette fin surnaturelle, il doit la connaître. Ce qu'il ne peut faire que par la révélation divine à laquelle il adhère par la foi surnaturelle. IIa-IIæ, q. II, a. 3. Il doit aussi s'unir à cette fin par l'affection de la volonté, ce qu'il ne peut accomplir que par la charité surnaturelle, supposant elle-même l'espérance surnaturelle. Ia-IIæ, q. LXII, a. 1, 3 sq.; IIa-IIæ, q. XLIV, a. 1 sq.

Les actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité sont donc absolument nécessaires aux adultes pour obtenir le salut, dès lors que l'on suppose l'appel de Dieu à la fin surnaturelle et la manière dont il a voulu réaliser cet appel dans l'ordre providentiel actuel, par la libre volonté de l'homme aidée de sa grâce.

Une telle nécessité appelée, pour cette raison, *quasi ex natura rei*, ne peut jamais être suppléée par un sim-

ple désir contenant implicitement ces actes surnaturels. Car, avant la production de ces actes surnaturels, il n'y a dans l'âme aucune disposition surnaturelle dans laquelle ils puissent être contenus en germe. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. IV, a. 1, n. 2, Paris, 1883, t. vii, p. 92; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, *De virtutibus theologicis*, Paris, 1876, t. v, p. 262 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. xvii, *De fide*, disp. VI, n. 69, Paris, 1879, t. xi, p. 324 sq.; Billuart, *Summa S. Thomæ*, *De fide*, diss. III, a. 1.

b. En regard de la fin surnaturelle, la nécessité de recevoir les sacrements de baptême et de pénitence, et celle d'adhérer à la véritable Église de Jésus-Christ, sont appelées nécessités *ex mera institutione Dei positiva*, parce que ces moyens n'ont pas avec la fin surnaturelle une connexion intrinsèque nécessaire, mais seulement une connexion extrinsèque provenant de la volonté positive de Dieu. Dieu ne pouvant ainsi commander des choses dont l'accomplissement est impossible dans une circonstance donnée, on doit conclure que, dans la mesure où ces moyens sont invinciblement ignorés, ou que leur accomplissement actuel est physiquement impossible, un simple désir, qui doit être considéré comme suffisamment contenu dans la charité surnaturelle guidée par la foi surnaturelle, peut suffire pour le salut. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxviii, a. 2; Charité, t. ii, col. 2238 sq., et notre dissertation *Extra Ecclesiam nulla salus*, 1895, p. 222 sq., 237 sq., 373 sq. En ces occurrences, c'est la doctrine communément admise pour le baptême chez les adultes, pour le sacrement de pénitence nécessaire à ceux qui ont commis le péché, et pour la nécessité d'appartenir à la véritable Église de Jésus-Christ.

c. Quant aux préceptes divins ayant pour objet ce qui est simplement commandé par Dieu pour le bien spirituel des fidèles, sans être aucunement nécessaire pour le salut, leur comparaison avec la fin surnaturelle, et avec les préceptes ayant pour objet une chose nécessaire au salut, a conduit les théologiens à cette double conclusion communément admise : α) Puisque l'objet du commandement n'a aucune connexion nécessaire avec la fin surnaturelle, son accomplissement *in voto* n'est nullement nécessaire quand l'accomplissement effectif est rendu impossible. Suarez, *De fide*, disp. XII, sect. i, prolog. 5. — β) Puisque l'objet du commandement n'a aucune connexion nécessaire avec la fin surnaturelle, il n'y a pas que la seule impossibilité physique qui excuse de son accomplissement effectif. Une impossibilité morale, dont la nature doit être appréciée selon l'importance du précepte, doit, quand elle est réelle, excuser de l'accomplissement du précepte, à moins d'intervention, dans le cas concret, de quelque précepte d'une importance supérieure et s'imposant rigoureusement. Ainsi l'accomplissement du précepte positif de pratiquer extérieurement la foi catholique est susceptible d'une suspension temporaire dans le cas d'une grave impossibilité morale; pourvu que, dans la circonstance, il n'y ait point de nécessité positive de confesser sa foi, qu'il n'y ait point danger prochain d'apostasie et qu'il n'y ait point de scandale grave qui ne puisse être conjuré par d'autres moyens. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{æ}, q. iii, a. 2.

c) Enfin la comparaison entre les divers préceptes surnaturels et naturels aide à déterminer pratiquement lequel doit avoir la préséance, quand plusieurs sont en présence, et dans quelle mesure cette préséance doit être assurée. Ainsi, selon l'appréciation commune des théologiens, quand il y a impossibilité de garder autrement un secret naturel ou confié, ou de défendre un intérêt suffisamment grave, le précepte de ne point coopérer à la déception du prochain doit céder; de telle sorte que l'on peut, en ce cas, employer des expressions amphibologiques, à l'occasion desquelles le prochain pourra s'induire lui-même en erreur. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{æ}, q. cx, a. 3, ad 4um. De même, le précepte de ne point exposer un sacrement au péril de nullité ou de réception indigne doit, moyennant certaines conditions, céder devant le devoir de charité d'empêcher un scandale grave, ou d'éviter un dommage spirituel grave pour quelque individu. Inversement, en face d'un mal commun, comme un scandale grave, que l'on doit nécessairement empêcher ou écarter, des choses qui, sans cela, seraient en elles-mêmes permises, du moins avec quelque raison, doivent être absolument interdites.

2° *Grande utilité de la méthode scolastique pour répondre aux objections contre les vérités morales révélées, et pour montrer, par des arguments de convenance, l'harmonie de la vérité révélée avec les connaissances d'évidence rationnelle.* — 1. Comme en dogmatique, la méthode scolastique est très utile en morale pour réfuter les objections rationnelles opposées aux vérités révélées; non que la raison puisse, par elle-même, donner une démonstration effective de ces vérités dont elle ne peut avoir l'évidence intrinsèque, mais en ce sens qu'elle peut toujours montrer que les objections présentées n'ont point de valeur démonstrative. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. i, a. 8; *Cont. gent.*, I, 7; *In Boetium de Trinitate*, q. ii, a. 1, ad 5um; a. 2, ad 4um; a. 3.

2. La méthode scolastique est aussi très utile pour donner, en faveur des vérités révélées, des arguments de convenance empruntés aux connaissances d'évidence rationnelle, et servant à faciliter aux fidèles la connaissance des vérités surnaturelles. S. Thomas, *In Boetium de Trinitate*, q. ii, a 3; a. 1, ad 5um.

Ainsi, dans la *Somme théologique*, saint Thomas justifie, par diverses preuves, la convenance parfaite de tout ce qui est ordonné par la loi nouvelle, I^a-II^{æ}, q. cviii, a. 1 sq.; l'excellence des conseils évangéliques, q. cviii, a. 4; la nécessité de l'acte de foi surnaturelle pour le salut, II^a-II^{æ}, q. ii, a. 3 sq.; le précepte de confesser extérieurement sa foi, q. iii, a. 2; la convenance du précepte de la charité surnaturelle envers Dieu et envers le prochain, q. xliv; le précepte de la prière considéré d'une manière générale ou dans ses diverses circonstances, q. lxxxiii, a. 2 sq.; l'excellence du vœu considérée d'une manière générale, q. lxxxviii; la nécessité des vœux religieux pour l'état religieux, q. clxxxvi, a. 1 sq.; la nécessité du baptême pour le salut, soit d'une manière générale, III^a, q. lxviii, a. 1 sq., soit particulièrement pour les enfants, q. lxviii, a. 9 sq.; le précepte eucharistique, q. lxxiii, a. 3; q. lxxx, a. 11 sq.; le précepte de la confession sacramentelle, *In IV^{um} Sent.*, dist. XVII, q. iii, a. 1.

3° *Quant aux vérités morales naturelles.* — 1. C'est un fait constant que seule la méthode scolastique peut établir solidement ces vérités, soit en écartant, d'une manière efficace, les fausses méthodes, soit en fournissant des arguments solides pour une démonstration effective.

a) Quatre méthodes principales doivent être ici écartées. — *a*. La méthode kantienne selon laquelle toute obligation morale (si l'on peut vraiment, dans ce système, employer cette expression), serait produite par le commandement de chaque volonté individuelle dictant cette règle : « Agis de telle façon que la maxime qui dirige ta conduite puisse devenir une loi universelle. » On comprend que, dans ce système, les déductions de la raison pratique, étant des formules purement abstraites, sont incapables d'établir une obligation morale, puisque de telles formules on ne peut déduire aucune affirmation portant sur une

réalité concrète. Il est d'ailleurs manifeste que les trois postulats donnés par Kant comme des présuppositions inséparables de la loi morale, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, ne peuvent se déduire de l'impératif catégorique que l'on voudrait établir comme fondement de la morale nouvelle.

b. Non moins insuffisantes sont les méthodes qui font dériver l'obligation morale d'une disposition affective de la volonté individuelle, comme le soutenaient Reid et Jacobi, ou d'une croyance dictée par le besoin de trouver un objet aux aspirations de notre nature, ou un fondement à l'ordre social, comme le disaient Balfour et Brunetière. Ces méthodes, quelle que soit la forme particulière qu'elles revêtent, contiennent cette grave erreur, que la raison humaine est, par elle-même et laissée à elle seule, incapable d'obtenir des connaissances certaines relativement aux vérités morales.

c. On doit réprouver aussi la méthode positiviste de la nouvelle école sociologique faisant consister, avec Durckheim, toute la science morale dans la description des phénomènes sociaux, considérés comme effectivement soumis à des lois nécessaires. Ce qui suppose par là même le déterminisme social, nettement avoué d'ailleurs, bien que parfois l'expression en soit adoucie. Méthode évidemment erronée, puisqu'elle suppose l'exclusion de la liberté humaine, et que, s'arrêtant à la description des phénomènes sociaux, elle ne peut faire connaître la nature de l'obligation morale, ni conduire à la science morale. Voir Mgr Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2e édit., Paris, 1912, notamment, p. 364-392 ; M. Nivard, S. J., *Ethica*, Paris, 1928, p. 203 sq.

d. On doit non moins réprouver la méthode fidéiste selon laquelle, dans sa forme la plus mitigée soutenue par Bautain, Bonnetty et Ubaghs, voir ces articles, et FOI, t. VI, col. 188 sq., la raison non aidée par la révélation divine, que transmet la tradition, est incapable de découvrir soit l'existence de la loi naturelle, soit les autres vérités religieuses naturelles, bien que ces auteurs aient admis qu'après la révélation déjà connue, la raison peut comprendre la démonstration rationnelle de ces vérités.

b) Seule, la méthode scolastique écarte efficacement les fausses méthodes en appuyant ses raisonnements sur des concepts objectifs représentant des réalités existantes; seule aussi, la méthode scolastique assure à la raison le rôle qui lui convient.

a. Seule, la méthode scolastique, par le fait qu'elle est analytico-synthétique, appuie ses raisonnements sur des concepts objectifs représentant des réalités existantes. Ces concepts sont le concept de Dieu, créateur et souverain maître, et le concept de l'homme, créature raisonnable, obligé comme tel de tendre à Dieu comme fin dernière et d'y tendre, selon sa nature, c'est-à-dire avec connaissance de cette fin, et avec une détermination libre qui le rend responsable de ses actes.

Dans les autres méthodes, on s'appuie sur des concepts ou des sentiments purement subjectifs sur lesquels on ne peut rien établir de réel, ou l'on veut s'appuyer sur l'autorité divine que l'on a privée de tout fondement, en rejetant la valeur de la raison humaine, seule base effective de cette autorité.

b. Seule, la méthode scolastique assure à la raison le rôle qui lui convient. Car, selon le raisonnement de saint Thomas, il appartient à l'homme de se conduire lui-même à sa fin par sa raison et de s'y conduire d'une manière dépendante de Dieu, son souverain maître. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. I, a. 2.

C'est donc la raison qui doit assigner à l'homme le terme vers lequel il doit tendre, et les moyens à employer pour l'atteindre effectivement. Mais cette direction de la raison, s'exerçant sous le contrôle de la règle divine, existe en réalité seulement dans la méthode scolastique. Dans les autres méthodes, ou ce n'est pas la raison qui donne la direction, ou elle la donne d'une manière indépendante de Dieu et en méconnaissant ses droits.

2. *Réponse à quelques objections*. — 1re *objection*. — La méthode scolastique, en ce qui concerne la démonstration des vérités morales naturelles, conduit à la connaissance d'une loi morale purement extrinsèque, qui est en désaccord avec la nature de l'homme, puisqu'il appartient à l'homme de se diriger lui-même par sa raison.

Réponse. — *a*) La loi morale qui régit les actions de l'homme doit lui être, de quelque manière, extrinsèque, puisque l'homme créé par Dieu, et dépendant essentiellement de lui, a en lui sa fin dernière à laquelle toutes ses actions doivent être dirigées.

b) Mais la loi morale régissant l'homme conformément à sa fin dernière, devient comme intrinsèque à l'homme, en tant qu'elle lui est manifestée par sa raison, qui lui montre sa dépendance vis-à-vis de Dieu, avec les obligations qui en découlent. C'est ce que saint Thomas laisse bien entendre, quand il définit la loi naturelle une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, par une impression de la lumière divine dans la raison de l'homme, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCI, a. 2; q. XIX, a. 4; ou quand il indique la double règle de moralité de nos actes : la loi éternelle, règle première, et la raison humaine, règle secondaire dépendant essentiellement de la règle première. Ia-IIæ, q. XIX, a. 3, 4, 9; q. C, a. 1.

2e *objection*. — La méthode scolastique, en ce qui concerne la démonstration des vérités morales naturelles, ne peut conduire à une connaissance objective parce qu'elle s'appuie uniquement sur des raisons déductives *a priori*.

Réponse. — *a*) Le raisonnement déductif sur lequel s'appuie la méthode scolastique pour prouver l'existence de la loi morale, conduit à une connaissance objective, parce qu'il est fondé sur le fait certain de la dépendance nécessaire de l'homme vis à-vis de Dieu, ou sur cette relation réelle de dépendance nécessaire, selon l'argumentation de saint Thomas. Ia-IIæ, q. XIX, a. 4, 9.

b) D'ailleurs, il n'est point vrai que, dans la méthode scolastique, en emploie uniquement le raisonnement déductif. Souvent aussi l'on emploie l'observation, l'induction et l'expérience, comme on peut le constater chez saint Thomas lui-même.

Dans sa démonstration, le fait que Dieu est notre fin dernière est prouvé non seulement par le raisonnement synthétique, *Sum. theol.*, Ia, q. XLIV, a. 4, mais encore par le fait d'observation et d'expérience, que rien en dehors de Dieu ne peut donner aux facultés humaines une pleine satisfaction, *Cont. Gent.*, l. III, c. XXVI sq. De même, saint Thomas voulant prouver l'existence de la loi naturelle apporte cette donnée d'observation et d'expérience commune, qu'il y a, dans tous les hommes, des inclinations naturelles *ad debitum actum et finem*, dont il cite trois exemples : l'inclination à la conservation de l'être propre, celle de pratiquer la vie conjugale et familiale, et celle de vivre conformément à la nature rationnelle, en connaissant la vérité sur Dieu et en pratiquant convenablement la vie sociale. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCIV, a. 2. A ces données d'observation et d'expérience commune sont ajoutées des données historiques. L'histoire de tous les peuples montre que la même connaissance de certains devoirs naturels se retrouve substantiellement chez tous les peuples, bien que, chez quelques individus et pour certaines conclusions, elle ait parfois subi quelque fléchissement.

De même aussi la légitimité du droit de propriété individuelle est appuyée sur ce fait d'observation et d'expérience commune, qu'il y a, dans la société, plus d'activité au travail, plus d'ordre et de tranquillité, là où chacun possède en propre, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXVI, a. 2; Iª-IIæ. q. CV, a. 2, et ad 3um. La légitimité du droit de propriété individuelle repose aussi sur cet argument de raison, que l'on doit préférer, pour la société civile, le régime de propriété qui lui est le plus avantageux. IIª-IIæ, q LXVI, a. 2. De même encore l'indissolubilité du mariage repose, en partie, sur ces données d'observation et d'expérience, que l'union permanente de l'homme et de la femme est, communément et de soi, nécessaire pour la lente et complète éducation de l'enfant. *Cont. Gent.*, l. III, c. CXXII; voir Mgr Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2e édit., Paris, p. 358 sq., 364 ; M. Nivard, *op. cit.*, introduction, p. XVIII sq.

III. MÉTHODE PRATIQUE. — Avec la méthode positive et la méthode scolastique, la théologie morale doit, pour répondre à son but qui est de diriger les actes humains vers la fin dernière surnaturelle, employer aussi une méthode d'application pratique dont saint Thomas démontre ainsi la nécessité : *Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari perficitur.* Enseignement répété aussi dans le prologue de la IIª-IIæ : *sermones enim morales universales minus sunt utiles eo quod actiones in particularibus sunt.*

1° En ce qui concerne la *casuistique*, l'usage de cette méthode d'application pratique a déjà été décrit, avec les conditions que l'on doit y observer. On se rappellera notamment que les décisions ou solutions pratiques ainsi obtenues, doivent toujours être appuyées sur des déductions théologiques suffisamment indiquées. Voir CASUISTIQUE, t. II, col. 1860 sq.

Notons aussi, que même en cette matière, saint Thomas nous donne d'excellents exemples de questions pratiques, traitées avec toutes les qualités qui conviennent à la bonne casuistique : distinctions nettement posées, principes toujours rappelés et conclusions formulées dans la juste mesure autorisée par les distinctions posées et les principes rappelés.

Nous signalerons particulièrement, dans la vertu de foi, plusieurs questions pratiques concernant les infidèles, IIª-IIæ, q. X, a. 7 sq., les hérétiques et les apostats, q. XI sq., et le blasphème, q. XIII; dans la question de la charité, ce qui concerne l'ordre de la charité, q. XXVI, l'aumône, q. XXXII, la correction fraternelle, q. XXXIII, la guerre, q. XL, la sédition, q. XLI, a. 2, le scandale, q. XLIII; et relativement à la justice, q. LXII, LXIV sq.

2° En théologie pastorale, l'application de cette méthode comprend, outre la casuistique proprement dite appliquée au ministère sacerdotal, des conseils, recommandations ou directions concernant tout ce qui est utile, pour assurer un fructueux accomplissement des principales fonctions du ministère sacerdotal et pastoral.

Ici encore, il est évident que pour conserver à la théologie pastorale le titre effectif de science théologique, on doit veiller à ce que les directions ou recommandations pratiques, soient suffisamment appuyées sur les enseignements ou les préceptes de l'Église et sur la doctrine théologique, dont les principes sont particulièrement rappelés par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXXIV, a. 6, 8; *Cont. Gent.*, l. IV, c. LXXIV.

3° En théologie ascétique et mystique, l'application de cette méthode comprend, d'une manière générale, l'emploi des moyens nécessaires ou utiles pour la bonne direction effective de la conscience dans la pratique de la perfection chrétienne. Voir ASCÉTIQUE.

De cette application, d'excellents exemples nous sont donnés par saint Thomas; pour la pratique de la dévotion, IIª-IIæ, q. LXXXII, pour la pratique de l'obéissance en ce qu'elle a de plus parfait, q. CIV, a. 4, q. CLXXXVI, a. 5; pour la pratique de la tempérance et de la mortification corporelle, q. CXLI, a. 6; q. CLXXXVI, a. 2, ad 3um; pour la pratique de l'humilité, q. CLXI; pour l'application à l'étude, q. CXLVI; pour la vie contemplative, q. CLXXX.

IV. PART RESPECTIVE DE CES TROIS MÉTHODES EN THÉOLOGIE MORALE. — Outre ce qui a été dit de la méthode scolastique à l'art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1540, et qui convient également à la théologie morale, nous proposons les remarques suivantes.

1° *Dans l'enseignement théologique proprement dit.* — 1. Dans l'enseignement classique intégral comprenant toutes les matières du programme et ayant pour but immédiat la formation du prédicateur, de l'apologiste et du confesseur, on doit constamment unir les trois méthodes, en tenant compte des exigences particulières des diverses questions traitées, et en donnant toujours à la méthode scolastique dans la morale générale, et même dans la morale spéciale, une part qui, sans être nécessairement prépondérante, soit toujours importante.

a) On tiendra compte des exigences particulières des diverses questions traitées. Dans la morale générale, traitant de l'obligation de tendre à la fin dernière surnaturelle et des principes généraux concernant les lois, la conscience, les actes humains, les péchés et les vertus, une plus grande part devra être attribuée à la méthode scolastique, pour combattre, avec plus d'efficacité, les erreurs attaquant les principes fondamentaux et pour établir la doctrine morale sur des bases solides.

Dans les matières où les décisions de l'Église sont plus abondantes, comme en ce qui concerne les sacrements, une plus forte documentation positive est nécessaire, tandis que, dans la partie pratique du traité de la pénitence, on insistera sur les règles et conseils pratiques qui doivent diriger le confesseur dans l'accomplissement de ses divers devoirs, de manière à n'avoir qu'à signaler, dans le reste de la théologie, ce qui concerne l'application immédiate de ces mêmes devoirs.

b) La part assignée à la méthode scolastique, sans être nécessairement prépondérante, sera toujours importante, non seulement dans la morale générale, mais aussi dans la morale spéciale. C'est surtout par cette méthode que l'on fournira au confesseur les principes doctrinaux qui doivent le diriger dans la solution des cas de conscience, et que l'on assurera au prédicateur et à l'apologiste la doctrine solide qui leur est si nécessaire. La raison en est péremptoire. La casuistique pure ne fournit que des exemples; et les cas similaires ne peuvent être convenablement résolus que si l'on a bien compris les principes d'où émane la solution pratique. De même, les autorités positives, ainsi que le montre l'expérience, ne peuvent être d'un usage bien profitable sans les connaissances théologiques qui éclairent leur véritable sens, facilitent leur justification et aident les déductions que l'on doit en tirer.

N'est-ce pas aussi, pour autant que la théologie morale le comporte, la conclusion que l'on doit retirer de l'enseignement de Léon XIII, demandant, dans l'encyclique *Æterni Patris*, § *Hoc autem novitatis studium*, que la théologie, sans distinction entre dogmatique et morale, soit traitée selon la grave méthode des scolastiques, en joignant le travail de la raison aux lumières de la révélation, de manière à ce que la défense de la foi soit invincible?

C'est d'ailleurs la pensée qui se dégage du canon

1366, § 2, du *Code canonique* demandant, sans distinction entre dogmatique et morale, que l'étude de la théologie, aussi bien que celle de la philosophie, soit traitée *ad Angelici doctoris rationem, doctrinam et principia.*

2. Dans l'enseignement supérieur ayant pour but une formation spéciale, et supposant déjà l'enseignement classique intégral, on pourra insister plus particulièrement sur l'emploi de la méthode positive ou sur celui de la méthode scolastique, selon le but particulier qu'on se propose, en observant, dans chaque méthode, les conditions indiquées à l'art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1533 sq., 1538 sq.

3. Dans des ouvrages spéciaux écrits en vue de la pratique immédiate du ministère, comme la *Praxis confessarii* de saint Alphonse de Liguori, et supposant d'ailleurs la connaissance scientifique de la théologie morale déjà suffisamment possédée, il y a une très grande utilité à ce que l'on s'occupe, d'une manière à peu près exclusive, du point de vue immédiatement pratique casuistique, pastoral ou autre. Il est seulement demandé que les principes sur lesquels les applications pratiques reposent soient toujours au moins brièvement indiqués, pour que le caractère scientifique de la théologie morale soit substantiellement maintenu. Il est d'ailleurs bien évident que ces ouvrages spéciaux, en poursuivant leur but particulier, n'ont aucune prétention de se substituer à la théologie morale.

2° *En dehors de l'enseignement théologique proprement dit.* — 1. Dans des ouvrages que l'on pourrait appeler de propagande scientifique, ayant spécialement pour but d'aider, en ces matières, le prédicateur, le confesseur, le catéchiste, l'apologiste ou le professeur d'instruction religieuse, ou d'instruire les fidèles plus cultivés, ceux surtout qui peuvent, par leur talent et par leur position, exercer autour d'eux quelque apostolat, il va de soi que la méthode rigide d'exposition scolastique serait déplacée. On y devra adopter une forme plus libre et plus attrayante, tout en gardant un enseignement solide et toujours proportionné aux intelligences auxquelles on s'adresse. Nous avons dit, en parlant de la dogmatique, t. IV, col. 1540, combien de tels travaux méritent d'être encouragés et recommandés pour la diffusion de l'enseignement scolastique en dehors des cercles théologiques.

2. Dans la prédication adressée aux fidèles, où il est particulièrement nécessaire aujourd'hui de donner, selon le degré de culture de l'auditoire, une solide instruction morale qui puisse prémunir contre les graves et multiples erreurs contemporaines et contre les nombreuses objections si répandues aujourd'hui dans tous les milieux, on comprend que l'enseignement donné par le prédicateur, le conférencier ou le catéchiste, ne peut avoir l'allure technique de l'enseignement théologique classique. Tout en se servant des preuves de la théologie positive, des raisonnements de la scolastique et des données d'observation et d'expérience, on devra selon la nature de l'auditoire, employer les ressources de l'art chrétien pour rendre la vérité plus accessible et plus attrayante.

V. CONCLUSIONS contre deux systèmes supprimant presque entièrement, en théologie morale, l'emploi de la méthode scolastique et même de la méthode positive.

1° *Conclusion contre un système de prétérition*, omettant, soit en morale fondamentale, soit en morale spéciale, presque toutes les questions doctrinales pour s'occuper presque exclusivement de la casuistique, comme l'ont fait pratiquement beaucoup d'auteurs depuis la seconde moitié du XVIIe siècle, jusque vers le milieu du XIXe.

1. En ce qui concerne l'enseignement classique de la théologie, ce système doit être rejeté puisqu'il ne tient pas compte de cette doctrine, cependant bien certaine, que l'emploi de la méthode scolastique et de la méthode positive est nécessaire pour assurer à la théologie morale son caractère scientifique, et pour assurer son efficacité pratique relativement au ministère sacerdotal qu'elle doit diriger.

2. Et même pour le but immédiatement pratique que l'on paraît uniquement se proposer, qui est de préparer au ministère de la confession, ce système, malgré quelque utilité partielle, ne peut pleinement suffire Ce qui importe le plus pour la solution des cas de conscience soumis au jugement du confesseur, c'est la connaissance raisonnée des principes qui doivent diriger ce jugement; connaissance raisonnée que l'on ne peut avoir, d'une manière effective, sans un sérieux emploi de la méthode scolastique.

D'ailleurs, comme nous le constaterons bientôt, l'expérience montre que, pendant la période où la théologie morale a été ainsi diminuée, c'est-à-dire depuis la seconde moitié du XVIIe siècle jusqu'à la seconde moitié du XIXe, elle a été privée d'une très grande partie de l'influence qu'elle aurait dû avoir, soit pour la lutte constante contre l'erreur sous ses diverses formes, soit pour l'instruction des fidèles et la direction morale de la vie publique des sociétés.

2° *Conclusion* contre un système de répartition de la plupart des questions doctrinales de morale spéculative, entre la philosophie et la dogmatique ou même l'ascétique et la mystique.

1. Relativement aux vérités doctrinales ainsi attribuées exclusivement à la philosophie morale, sans qu'on les reprenne en théologie pour y ajouter l'enseignement révélé, l'enseignement positif de l'Église et de la tradition catholique, et les conclusions déduites de ces divers enseignements, la conséquence est évidente. Tout cet enseignement positif, ainsi que les conclusions que l'on doit en déduire, seront pratiquement omis, puisqu'ils ne peuvent avoir en philosophie qu'un signalement rapide, et qu'on ne leur assigne aucune autre place. Or c'est un très grave inconvénient de ne pas avoir, sur toutes ces matières, une connaissance exacte et raisonnée des enseignements de l'Église ainsi que de l'enseignement théologique. Cet inconvénient est plus grave encore pour toutes les matières appartenant à la morale sociale, et qu'on placerait uniquement dans cette catégorie des vérités philosophiques. En ces matières surtout, il importe grandement d'avoir une connaissance exacte de l'enseignement de l'Église qui doit être, pour tous les catholiques, le principal appui contre toutes les erreurs actuelles.

Pour ces questions de morale sociale, il y aurait encore un autre désavantage à les placer uniquement en philosophie : à cause de leur nature souvent délicate et complexe, elles supposent déjà quelque maturité de jugement, et elles seraient exclusivement étudiées au moment où cette maturité serait habituellement moindre.

2. Quant aux vérités doctrinales attribuées à la dogmatique ou à l'ascétique et à la mystique, il y aurait cette conséquence fâcheuse que, par le fait qu'elles seraient séparées de leur cadre normal et traitées ailleurs, leur nature vraie serait moins bien saisie. En même temps les conclusions ou applications que l'on doit en déduire en casuistique, seraient bien affaiblies par le fait qu'elles ne seraient point suffisamment rattachées aux principes dont elles procèdent.

3. On comprend d'ailleurs que le rôle casuistique presque exclusif qui reviendrait ainsi à la théologie morale, diminuerait beaucoup son importance, et la placerait à un rang bien inférieur à celui qu'elle doit

occuper normalement. C'est sans doute selon une conception de ce genre que la théologie morale est, d'ailleurs très injustement, placée par quelques auteurs au dernier rang des sciences ecclésiastiques, comme n'étant qu'une méthode d'application de certains principes à des conditions variables de temps et de milieu.

4. Quant aux raisons parfois invoquées en faveur de ce système de répartition, elles n'ont point la valeur qu'on leur attribue.

a) Il n'y a point d'inconvénient à ce que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, les mêmes matières soient successivment étudiées au point de vue philosophique et au point de vue théologique, la première étude devant servir de préparation à la seconde, et pouvant d'ailleurs n'être pas très étendue si elle se maintient dans son propre domaine. D'autre part, l'étude théologique pour laquelle on aura le soin de rappeler, au moins sommairement, l'enseignement philosophique, aura l'avantage de compléter celui-ci et d'en donner une meilleure intelligence, en même temps qu'on y ajoute la doctrine théologique.

b) Au reproche de trop grande extension des programmes, on peut répondre que, pour certaines matières, comme les matières juridiques et économiques, tout ce qui est demandé à l'enseignement de la théologie morale, ce sont des conclusions doctrinales, sans doute suffisamment exposées et solidement appuyées, mais de telle sorte que les développements techniques soient laissés aux sciences sociales.

De même, pour les vérités doctrinales qui doivent diriger l'ascétique et la mystique, comme la nature de la perfection chrétienne, la nature de l'union avec Dieu résultant de la charité à ses divers degrés, l'étude des dons du Saint-Esprit, celle des conseils évangéliques, et plusieurs questions ou explications doctrinales concernant les diverses vertus en particulier, tout ce qui est demandé de la théologie morale, c'est un enseignement doctrinal sous forme de conclusions théologiques. Les détails, considérations pratiques, ou faits, selon la nature des questions, sont, en principe, laissés à l'ascétique et à la mystique.

D'ailleurs, d'une manière générale, il est aisé de comprendre que des élèves bien préparés par le cours de philosophie scolastique comprenant aussi la philosophie morale, et par le cours de théologie morale fondamentale, seront capables d'étudier plus facilement, en morale spéciale, et dans une période de temps relativement moindre, le programme intégral.

5. Toutefois on peut approuver et recommander certains arrangements pratiques, en vertu desquels le même professeur, de dogme ou de morale, peut comprendre, dans son enseignement, surtout dans la matière des sacrements, toutes les questions dogmatiques ou morales, appartenant au même traité théologique. On obtient ainsi le grand avantage, si important pour la science théologique, de l'unité de l'enseignement.

Mais l'on doit se rappeler que les matières ainsi attribuées continuent à appartenir à la partie de la théologie, dont elles relèvent immédiatement et qu'elles doivent être traitées chacune avec la méthode qui lui convient

III. Aperçu synthétique sur l'apport du Nouveau Testament a la théologie morale. — Bien que cet enseignement néo-testamentaire soit exposé dans divers articles particuliers traitant surtout des vertus et des sacrements, il est utile d'en donner ici un aperçu synthétique, pour mettre plus d'unité dans les concepts exprimés ailleurs d'une manière fragmentaire et aussi pour montrer, du moins dans ses lignes principales, ce qui concerne le point de vue social.

Pour comprendre la nature de cet enseignement, il est nécessaire de se rappeler ce que l'on a dit en expliquant la définition de la théologie morale. Les vérités révélées que l'on y étudie y sont considérées seulement sous leur rapport pratique, autant qu'elles donnent des directions, consistant en préceptes ou en conseils, indiquant ce qui doit être fait ou ce qu'il convient de faire pour s'orienter effectivement vers la fin surnaturelle. Ce sont donc ces directions pratiques, données sous la forme de préceptes ou de conseils, que l'on doit rechercher dans le Nouveau Testament. C'est de ces vérités pratiques que l'on s'est ultérieurement servi pour constituer la théologie morale comme partie distincte de la théologie, en employant la méthode positive et la méthode scolastique, telles qu'elles ont été précédemment décrites.

I. Fin dernière surnaturelle affirmée par le Nouveau Testament. — La fin dernière surnaturelle, assignée à l'homme dans l'ordre actuel, ressort avec évidence de la double sentence définitive de Notre-Seigneur au jugement général, Matth., xxv, 34, 41 : sentence appelant au bonheur éternel tous ceux qui auront observé les commandements de Notre-Seigneur; sentence condamnant aux supplices éternels les méchants qui auront transgressé ces mêmes commandements. Voir Fin dernière, t. v, col. 2498 sq.

Cette fin dernière apparaît nettement comme obligatoire pour tous les adultes, seuls en cause dans la promulgation de cette double sentence : pour eux, dans les conditions normales, il n'y a point d'alternative entre la possession éternelle de la vision béatifique et les supplices éternels de l'enfer.

En même temps, le texte cité montre que chacun doit tendre à cette fin dernière par le libre accomplissement des devoirs qui lui sont imposés. Selon la teneur de la double sentence du Juge suprême, sont seuls punis ceux qui ont transgressé de façon coupable leurs obligations; et sont récompensés ceux-là seuls qui ont librement et méritoirement accompli leurs devoirs. Il est non moins évident que les fidèles sont tenus de tendre vers leur fin surnaturelle, non seulement dans leur vie privée, mais aussi dans leur vie publique et sociale. La sentence rendue par le souverain Juge porte sur toutes les actions, de quelque nature qu'elles soient, donc aussi sur celles qui se rapportent à la vie publique et sociale.

II. Préceptes de la loi naturelle affirmés dans le Nouveau Testament. — Le Nouveau Testament confirme, par son autorité, les préceptes de la loi naturelle, connaissables par la raison. Il y ajoute le plus souvent des précisions nouvelles, et aussi des motifs nouveaux empruntés à l'enseignement de la foi.

1° Tous ces préceptes, correspondant aux préceptes du décalogue, à l'exception du troisième qui est à la fois naturel et positif, voir t. iv, col. 167 sq., sont maintenus dans leur intégrité : « Ne pensez point, dit Notre-Seigneur, que je sois venu abroger la loi et les prophètes. Je ne suis pas venu abroger, mais accomplir. » Matth., v, 17. D'ailleurs, dans d'autres circonstances, Notre-Seigneur a aussi rappelé les préceptes de la loi naturelle. Matth., xix, 17 sq.; Luc., xviii, 20.

2° En même temps, ces obligations naturelles sont dégagées par Notre-Seigneur des fausses interprétations données par les Juifs sur beaucoup de points, notamment pour le meurtre, l'adultère, le divorce, le serment, le talion, l'amour des ennemis. Matth., v, 21-48; S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a]-II[æ], q. cviii, a. 3, ad 1[um]; J. M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 101 sq.

3° Des précisions nouvelles, appuyées principalement sur les enseignements de la foi, sont souvent

ajoutées par les apôtres, dans leurs épîtres inspirées, par exemple pour les devoirs des époux et pour les obligations mutuelles des parents et des enfants; obligations dont nous parlerons bientôt à propos de l'enseignement surnaturel sur le mariage.

4° On doit en particulier noter les applications suivantes concernant plus spécialement la vie publique et sociale, et principalement appuyées sur l'enseignement de la foi.

1. La soumission aux pouvoirs établis. Elle est mentionnée par Notre-Seigneur : *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo.* Matth., xxii, 21. Saint Paul l'explique davantage : « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui sont ont été ordonnées par Dieu. Celui donc qui résiste à la puissance résiste à l'ordre de Dieu; et ceux qui résistent acquièrent eux-mêmes leur condamnation... Soyez donc soumis par nécessité, non seulement à cause de la colère, mais aussi à cause de la conscience. » Rom., xiii, 1-5.

L'enseignement de saint Pierre n'est pas moins explicite : « Soyez donc soumis, à cause de Dieu, à toute créature humaine, soit au roi comme au chef suprême, soit aux gouverneurs comme envoyés par lui pour le châtiment des malfaiteurs et la gloire des bons. Car c'est la volonté de Dieu que, pratiquant le bien, vous fassiez taire l'ignorance des hommes insensés, comme étant libres et comme des serviteurs de Dieu, non pour faire de la liberté le voile de la malice. » I Pet., ii, 13-16.

Selon ces enseignements, le pouvoir venant de Dieu, la soumission lui est due en conscience. Mais le pouvoir a droit à cette obéissance seulement quand il ne s'exerce point contrairement à la loi de Dieu

Selon la parole de Notre-Seigneur, Matth., xxii, 21, on est tenu de rendre à César ce qui est à César, seulement dans la mesure où l'on peut aussi rendre à Dieu ce qui lui est dû. Et, suivant saint Paul et saint Pierre, le devoir de la soumission envers le pouvoir, provenant de ce que son autorité vient de Dieu, suppose que ce pouvoir ne va point contre l'ordre divin, d'où procède la légitimité de son commandement. C'est d'ailleurs ce que les apôtres nous apprennent par leur exemple : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Act., v, 29. Voir sur ce point l'enseignement de Léon XIII appuyé sur l'enseignement néo-testamentaire, dans l'encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881, § *Una illa hominibus causa*, et dans l'encyclique *Sapientiæ christianæ* du 10 janvier 1890, § *Ceterum vere si judicare volumus.*

2. Le commandement de la loi naturelle, rappelé et confirmé par Notre-Seigneur, *Non furtum facies*, Matth., xix, 18; Luc., xviii, 20, réprouve toute injustice violant les droits du prochain dans la possession de ses biens. De même saint Paul range les *fures et rapaces* parmi ceux qui, à cause de crimes graves, sont indignes de posséder le royaume de Dieu. I Cor., vi, 10.

3. L'injustice commise en frustrant les ouvriers du salaire qui leur est dû, est équivalemment affirmée dans ce texte : *Ecce merces operariorum qui messuerunt regiones vestras, quæ fraudata est a vobis, clamat; et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit*, Jac., v, 4, comme l'indique cette phrase de l'encyclique *Rerum novarum : Fraudare vero quemquam mercede debita grande piaculum est, quod iras e cælo ultrices clamore devocat.*

A noter aussi dans l'épître aux Colossiens cet enseignement de saint Paul appliqué aux maîtres vis-à-vis de leurs esclaves, et ayant encore beaucoup plus de force quand il s'agit du contrat ordinaire de travail : *Domini, quod justum est et æquum servis præstate, scientes quod et vos Dominum habetis in cælo.* Col., iv, 1.

III. PRÉCEPTES SURNATURELS AFFIRMÉS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Ces préceptes ont pour objet principal les vertus et les sacrements, comme le fait observer saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. cviii, a. 2. En indiquant ces préceptes, suivant l'enseignement néo-testamentaire, on doit tenir compte non seulement de ce qui est exprimé formellement comme tel, mais aussi de ce qui a toujours été considéré comme contenu dans cet enseignement, selon l'interprétation constante de la tradition catholique et l'interprétation de l'Église.

1° *La foi* consistant dans l'assentiment à la doctrine enseignée par Notre-Seigneur et confiée par lui à l'autorité infaillible de son Église est proclamée nécessaire pour le salut : « Allez dans tout l'univers et prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui au contraire qui ne croira point, sera condamné. » Marc., xvi, 16. Ce qui est exigé pour le salut, c'est l'assentiment donné à la doctrine de Notre-Seigneur, telle qu'elle est enseignée par les apôtres, de même que le refus d'adhérer à cette doctrine mérite la condamnation éternelle.

Saint Paul enseigne aussi que la foi est nécessaire pour le salut. Hebr., xi, 6. Et cette foi, selon la doctrine de l'apôtre, est vraiment l'assentiment donné à l'enseignement révélé, à cause de l'autorité même de Dieu; témoin l'explication qu'il donne de la foi, Hebr., xi, 6; témoin tous les exemples proposés dans ce même chapitre, xi, 7, 8, 11, 21 sq., 26 sq., 32 sq.; témoin l'exemple d'Abraham, Rom., iv, 3, dont la foi est citée comme étant le modèle de celle de tous les justes du Nouveau Testament, Rom., iv, 23 sq.; v, 1.

A cette nécessité de la foi se rattache aussi l'obligation de se soumettre à l'autorité des apôtres et de leurs successeurs, ou à l'autorité de l'Église exclusivement chargée de garder et d'interpréter la doctrine qui lui a été confiée par Notre-Seigneur. Voir ÉGLISE, t. iv, col. 2155. Toutefois le texte cité de saint Marc, xvi, 16, parle seulement de l'adhésion à l'autorité de l'Église suffisamment connue. De même que, dans la première partie du verset, c'est l'assentiment volontaire donné à la doctrine de Notre-Seigneur qui doit assurer le salut, ainsi dans la deuxième partie, formant antithèse avec la première, c'est le refus coupable de cet assentiment qui est puni par la condamnation éternelle. Or le refus est coupable seulement quand l'autorité de l'Église est suffisamment connue.

Les obligations ainsi imposées par la foi s'appliquent non seulement aux individus dans leur vie privée, mais aussi aux sociétés dans leur vie publique.

La foi doit diriger toute la vie des disciples de Notre-Seigneur. C'est en la pratiquant ainsi qu'ils doivent être le sel de la terre et la lumière du monde, en faisant luire leur lumière devant les hommes, de sorte que leurs bonnes œuvres soient manifestes et fassent glorifier leur Père céleste. Matth., v, 13 sq. De même aussi la foi de tous doit être confessée devant les hommes, conséquemment dans toute la vie publique et sociale. Matth., x, 32.

Et comme, d'après les textes néo-testamentaires précédemment cités, voir ÉGLISE, t. iv, col. 2175 sq., il appartient à l'Église seule d'enseigner tout ce qui concerne la direction de la vie chrétienne, publique ou privée, il y a donc obligation pour tous, en vertu de ces mêmes textes, de se soumettre en tout cela à l'autorité de l'Église. D'où cette conclusion que, dans la doctrine néo-testamentaire, sont manifestement contenus les devoirs de la puissance séculière envers l'Église, tels qu'ils ont été exposés à l'art. ÉGLISE,

t. IV, col. 2210 sq. Voir aussi l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII du 1er novembre 1885, § *Tam ingenti hominum*.

2° *Le précepte de la charité surnaturelle envers Dieu* est affirmé par Notre-Seigneur, comme étant le premier et le plus important de tous les commandements : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces. » Matth., XXII, 37; Deut., VI, 6. De tout votre cœur, selon l'explication de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLIV, a. 4, parce que nous devons aimer Dieu comme notre fin dernière à laquelle tout doit être rapporté, au moins en ce sens qu'habituellement la volonté n'accepte rien qui soit opposé à l'amour dû à Dieu. De toute notre âme et de toutes nos forces, parce que nous devons aimer Dieu avec toutes nos facultés, et que toute notre activité doit être dirigée par cet amour, a. 5.

On doit aussi observer avec saint Thomas, q. XLIV, a. 6, que ce commandement, tel qu'il est donné par Notre-Seigneur, ne peut être observé parfaitement que par l'accomplissement final de ce qui est demandé, c'est-à-dire par la plénitude de l'amour entièrement dirigé vers Dieu; ce qui se réalisera seulement par la pleine et définitive possession de Dieu que donne la vision béatifique. En cette vie, le précepte est accompli d'une manière d'autant plus parfaite que l'on se rapproche davantage de cette perfection finale, q. XLIV, a. 6.

Enfin ce précepte est appelé par Notre-Seigneur le premier et le plus grand de tous les commandements, parce qu'il les comprend tous et que l'union avec Dieu, qui s'accomplit par la charité, est la fin vers laquelle doit être dirigé tout ce qui appartient à la vie spirituelle, q. XLIV, a. 1.

A noter aussi cette parole de Notre-Seigneur, que la marque à laquelle on reconnaîtra que la charité envers Dieu est effective, c'est que l'on observe ses commandements. Joa., XIV, 21, 23.

Chez saint Paul, l'enseignement sur la charité envers Dieu ne comprend guère que quelques expressions générales, I Thess., I, 3; I Cor., XIII, 13. Mais avec quelle force cette charité est contenue dans ce que dit saint Paul de la charité envers le prochain, I Cor., XIII. Car seul l'amour effectif envers Dieu peut, selon l'enseignement évangélique, assurer à la charité envers le prochain les excellentes qualités que l'apôtre réclame pour elle. C'est encore en ce sens, partiellement du moins, que saint Paul affirme, Gal., V, 14, que celui-là accomplit toute la loi qui observe le précepte de la charité envers le prochain.

Dans les épîtres de saint Jean, le précepte de la charité envers Dieu est également contenu dans tout ce que l'apôtre dit de l'obligation d'aimer nos frères. Car, selon son enseignement, sans cet amour envers nos frères, notre amour envers Dieu manquerait de vérité. I Joa., III 16-20.

3° *Le commandement de la charité envers le prochain* est affirmé par Notre-Seigneur comme conséquence du précepte d'aimer Dieu : « Le second commandement est semblable au premier : vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Matth., XXII, 39. Le mot prochain indique le motif pour lequel nous devons aimer tous nos frères. Ils nous sont très proches, dans leur nature qui est à l'image de Dieu, et par leur aptitude à la gloire céleste à laquelle ils sont appelés par Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLIV, a. 7.

En disant que nous devons aimer notre prochain comme nous-mêmes, Notre-Seigneur indique en même temps la manière dont nous devons l'aimer, c'est-à-dire d'une manière semblable à celle dont nous nous aimons nous-mêmes. D'une manière semblable aussi, quant à la fin que l'on se propose en aimant le prochain pour Dieu, comme on s'aime soi-même pour Dieu. D'une manière semblable encore, quant à la règle de la charité, de telle sorte que l'on ne condescende au prochain en rien de mal, mais seulement en ce qui est bien comme on doit satisfaire sa propre volonté seulement en ce qui est bien. D'une manière semblable enfin, quant au motif de la charité, en sorte que l'on n'aime pas le prochain pour sa propre utilité ou pour sa satisfaction, mais parce qu'on veut le bien du prochain, comme, pour soi-même, on veut son propre bien. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XLIV, a. 7.

Notre-Seigneur appelle le précepte de la charité un précepte nouveau, Joa., XIII, 34, non en ce sens qu'il est donné pour la première fois, puisqu'il avait déjà été donné précédemment sous une forme à peu près identique : « Vous aimerez votre ami comme vous-même. » Levit., XIX, 18; Matth., V, 43. Le mot *amicus*, comme l'observe saint Thomas, *loc. cit.*, a le même sens que *proximus* ou *frater* dans les textes néo-testamentaires. Il indique la proche parenté surnaturelle.

Notre-Seigneur appelle ce précepte un précepte nouveau, parce qu'il le dégage des fausses interprétations des Juifs, et parce qu'il montre son propre amour envers nous comme le modèle que nous devons suivre : « Je vous donne ce commandement nouveau, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. » Joa., XIII, 34. En ce même sens le divin Maître l'appelle son précepte. Joa., XV, 12.

Très explicite est aussi l'enseignement de saint Paul. Le précepte de la charité est connu des fidèles; il n'est point nécessaire de le rappeler. I Thess., IV, 9. L'accomplissement du précepte de la charité envers le prochain est l'accomplissement de toute la loi. Gal., V, 14. Car la charité envers le prochain suppose la charité envers Dieu et elle assure l'accomplissement de tous les préceptes concernant le prochain. Les chrétiens doivent s'aimer les uns les autres d'un amour de fraternité, et se prévenir les uns les autres par des témoignages d'honneur. Rom., XII, 9. La nécessité de la charité provenant du principe surnaturel de la grâce, est telle que, sans elle, rien ne peut servir, I Cor., XIII, 1-4; même la distribution de tous les biens, même le martyre. Puis saint Paul donne une admirable description des qualités que doit avoir la charité fraternelle, XIII, 4-8.

Saint Jacques rappelle aussi le précepte de la charité fraternelle, II, 8; et il en déduit l'obligation de secourir le prochain qui est dans le besoin, II, 15, 16. La recommandation de saint Pierre est formelle. I Pet., I, 22; II Pet., I, 7.

Selon l'apôtre saint Jean, « c'est le commandement de Dieu que nous nous aimions les uns les autres, comme il nous en a donné le précepte ». I Joa., III, 23; IV, 21; III, 11. « Nous avons connu la charité de Dieu en ceci qu'il a livré sa vie pour nous; et nous aussi nous devons livrer notre vie pour nos frères. » III, 16. « Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui. » III, 15. « Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et hait son frère, il est menteur. Car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas. » IV, 20.

Au précepte de la charité fraternelle, se rattachent celui de l'amour envers les ennemis, Matth., V, 44, Luc., VII, 27 sq., et le devoir de l'aumône. Voir AUMÔNE, t. I, col. 2563 sq., ainsi que le devoir de la correction fraternelle. Voir t. III, col. 1908.

Comme complément de la doctrine néo-testamentaire sur l'aumône, il est utile de noter que Notre-Seigneur par son exemple, selon la remarque de saint Paul, II Cor., VIII, 9, et par son enseignement, Matth.,

v, 3, exhorte ses disciples qui auraient à souffrir de la pauvreté à la considérer comme un bien, au point de vue de la foi; et à en tirer profit pour la récompense éternelle. C'est aussi la doctrine de saint Jacques, Jac., v, 7 sq.; voir encore sur ce point l'enseignement de Léon XIII, d'après la doctrine scripturaire, dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Bonis autem ortunæ qui careant*. Mais en même temps est flétrie la conduite des mauvais riches. Luc., vi, 24; xvi, 19 sq.; Jac., v, 1-6; I Joa., iii, 17.

Au point de vue social, trois enseignements sont manifestement contenus dans la doctrine néo-testamentaire sur la charité fraternelle :

a) La réprobation de la doctrine païenne de l'esclavage évidemment opposée à tout l'enseignement de l'Évangile et directement condamnée par saint Paul, voir ESCLAVAGE, t. v, col. 461 sq., et l'encyclique *In plurimis* de Léon XIII du 5 mai 1888, § *In eo dejectionis profundo*.

b) L'enseignement exprimé dans l'Encyclique *Rerum novarum*, §§ *Bonis autem fortunæ*, *Quos tamen*, qu'entre riches et pauvres, possédants et non possédants, doit régner une union d'amitié et de véritable amour fraternel : *Quos tamen, si christianis præceptis paruerint, parum est amicitia, amor etiam fraternus inter se conjugabit*. Après en avoir rappelé les raisons d'après l'enseignement scripturaire, Léon XIII ajoute ces graves paroles : *Talis est forma officiorum ac jurium quam christiana philosophia profitetur. Nonne quieturum perbrevi tempore certamen omne videatur, ubi illa in civili convictu valeret?*

c) Est également contenu, dans la doctrine néotestamentaire sur la charité fraternelle cet enseignement déjà cité de Benoît XV dans l'encyclique du 23 mai 1920, *Pacem Dei munus* : que la même loi évangélique de charité qui doit diriger les individus doit diriger aussi les sociétés dans leurs relations réciproques, puisque le précepte évangélique s'étend sans restriction à tout notre prochain et à toutes nos relations avec lui.

4° Relativement à la *vertu de religion*, le devoir de la prière résulte de cet enseignement de Notre-Seigneur : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. Quiconque demande reçoit : quiconque cherche trouve. » Matth., vii, 7 sq. Le devoir de la prière résulte aussi de la parole de Notre-Seigneur demandant de persévérer sans relâche dans la pratique de la prière : *Oportet semper orare et nunquam deficere*. Luc., xviii, 1. La nécessité de cette persévérance suppose évidemment le devoir de la prière.

Parmi les qualités de la prière, la confiance est surtout mentionnée et avec elle les autres dispositions surnaturelles. Matth., xxi, 22; Marc., xi, 24.

Dans l'enseignement de saint Paul, la prière, avec les dispositions qu'elle exige, est souvent recommandée. I Thess., v, 17; Col., iv, 2; I Cor., xiv, 14 sq.; Rom., viii, 26 sq., voir aussi Jac., i, 5 sq.; I Joa., iii, 22; v, 14.

5° Quant aux *sacrements* de baptême, de pénitence et d'eucharistie, une triple obligation est affirmée par Notre-Seigneur.

1. L'obligation de recevoir le sacrement de baptême pour obtenir le salut : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*. Joa., iii, 5. Voir BAPTÊME, t. ii, col. 173, et CHARITÉ, t. ii, col. 2238 sq. Toutefois, selon l'interprétation constante de la tradition catholique, cette nécessité du baptême pour le salut est telle qu'en cas d'ignorance invincible de ce sacrement ou d'impossibilité de le recevoir, un vrai désir de ce sacrement, accompagné des dispositions nécessaires, suffit aux adultes pour obtenir le salut, selon l'enseignement du concile de Trente, sess. vi, c. iv.

2. L'obligation de soumettre les péchés au jugement des apôtres et de leurs successeurs, pour en obtenir le pardon, selon Joa., xx, 23, contient en vérité, selon l'interprétation constante de la tradition catholique, sanctionnée par le concile de Trente, sess. xiv, c. v, le précepte divin de la confession instituée par Notre-Seigneur comme nécessaire pour obtenir le pardon de tous les péchés commis après le baptême.

3. Notre-Seigneur affirme aussi l'obligation pour les adultes de recevoir son corps et son sang dans la sainte eucharistie, d'après Joa., vi, 54, voir COMMUNION EUCHARISTIQUE, *doctrine générale*, t. iii, col. 481 sq. Cette nécessité, selon l'interprétation constante de la tradition catholique affirmée par le concile de Trente, sess. xxi, c. iv, doit être entendue seulement d'une nécessité de précepte n'obligeant point les enfants avant l'usage de la raison. Quant aux adultes, ils y sont obligés de telle manière que la communion sous la seule espèce du pain peut suffire, selon l'interprétation constante de la tradition, affirmée par le concile de Trente, sess. xxi, c. 1 sq.

4. Relativement au mariage, le précepte de garder son unité et son indissolubilité est affirmé par Notre-Seigneur, Matth., xix, 6 sq. L'obligation de cette unité et de cette indissolubilité résulte de ce que Notre-Seigneur rétablit l'obligation primitivement imposée par Dieu, Matth., xix, 4 sq.; et de ce qu'il abroge entièrement le *libellus repudii*, permis ou toléré par la loi mosaïque, xix, 7 sq. Voir ADULTÈRE (l') ET LE LIEN DU MARIAGE D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE, t. i, col. 469 sq.; et DIVORCE, t. iv, col. 1460 sq. Voir aussi la doctrine de saint Paul, I Cor., vii, 10 sq. La doctrine évangélique sur le mariage est complétée par l'enseignement de saint Paul sur les devoirs mutuels des époux, voir ÉPOUX (*Devoirs des*), t. v, col. 385 sq.; ÉPHÉSIENS (*Épître aux*), col. 186 sq., et MARIAGE, t. ix, col. 2057, et par l'exposé des devoirs mutuels des enfants et des parents, Eph., vi, 1 sq.

Dans tout cet enseignement néo-testamentaire sur la famille est manifestement contenue cette conclusion indiquée par Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Velle igitur* : que l'autorité paternelle ne peut être éteinte ni absorbée par l'État, parce qu'elle prend sa source là où la vie humaine prend la sienne. De même aussi cette autre conclusion mentionnée par Léon XIII dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens* du 8 février 1884, § *Ac primo quidem*, qu'aucune cause ne peut dispenser les parents de l'obligation qui leur incombe, d'après la loi divine, de procurer la bonne éducation de leurs enfants. Au point de vue social, on comprend la grande importance de toute cette doctrine affirmée par le Nouveau Testament, ou manifestement contenue dans son enseignement.

IV. CONSEILS DE PERFECTION DONNÉS PAR LE NOUVEAU TESTAMENT. — La théologie morale, comme l'indique sa définition, traite de la direction des actes humains vers la fin dernière surnaturelle, non seulement en vertu des prescriptions positives provenant immédiatement ou médiatement de la règle divine, mais aussi au nom de l'autorité divine, ou de l'autorité ecclésiastique, indiquant ou recommandant ce qui est plus excellent, ou plus agréable à Dieu, ou qui convient mieux pour parvenir plus efficacement à cette même fin.

Il est donc utile, pour avoir une idée complète de l'apport du Nouveau Testament à la théologie morale, de considérer quel est sur ce point l'enseignement du Nouveau Testament. Redisons d'ailleurs qu'ici encore il s'agit seulement de synthétiser l'enseignement néo-testamentaire, disséminé dans beaucoup d'articles particuliers; et que cette synthèse aura plus

d'utilité si elle contient quelques indications concernant le point de vue social.

1° *D'une manière générale* tous les fidèles sont exhortés à pratiquer la perfection chrétienne.

1. Cette pensée est fortement inculquée par Notre-Seigneur dans le discours sur la montagne. Matth., v, 3 sq. En proposant à tous, comme terme suprême de leurs efforts, la possession parfaite des béatitudes, supposant la pratique excellente des vertus les plus élevées, Notre-Seigneur trace, en quelque sorte, le code de la perfection chrétienne, comme l'indique saint Augustin : *Si quis pie sobrieque consideraverit, puto quod inveniet in eo (sermone) quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitæ christianæ modum. De sermone Domini in monte*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1230. Saint Thomas dit de même : *Sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CVIII, a. 3; voir J. M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 77.

Cette pensée, d'ailleurs, ressort évidemment des c. VI et VII, où Notre-Seigneur indique les dispositions principales qu'il requiert dans ceux qui veulent pratiquer cette vie parfaite; dispositions qui comportent beaucoup plus que l'accomplissement de ce qui est strictement commandé : N'est-ce point ce qu'il déclare en recommandant instamment à tous : la pureté d'intention en toutes choses, particulièrement dans la pratique de l'aumône, de la prière et du jeûne, Matth., VI, 1-19; le détachement de toutes les choses de la terre, VI, 19-34; le soin d'éviter de juger le prochain, VII, 1-6; la demande du secours divin par une prière instante et confiante, VII, 7-11; la pratique de beaucoup d'effort et d'abnégation, VII, 13 sq. ?

Saint Paul donne aussi, d'une manière saisissante, une exhortation à la perfection à ses fidèles de Philippes. Phil., III, 12-15. Pour les entraîner à l'effort constant vers la perfection, il se propose lui-même comme modèle. Il se compare aux célèbres lutteurs des jeux olympiques; oubliant, comme eux, le chemin déjà parcouru, comme eux, étendant les mains vers ce qui est devant lui, comme eux, marchant sans cesse vers le terme, vers la récompense céleste. Parmi les parfaits, qui que l'on soit, c'est la pensée que l'on doit avoir. Si les Philippiens pensent autrement, Dieu leur fera connaître la pensée qu'ils doivent avoir. Que, dans leur amour pour la perfection, tous soient donc les imitateurs de l'apôtre!

2. L'exhortation à la perfection est présentée par Notre-Seigneur sous une autre forme, quand il presse tous ses disciples de le suivre fidèlement en se renonçant eux-mêmes et en portant leur croix. Matth., XVI, 24; Luc., IX, 23; XIV, 27; cf. J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 332. Cette même idée est souvent exprimée par saint Paul, insistant sur cette notion, que la vie chrétienne est une imitation de celle de Jésus-Christ, et que, pour la réaliser en nous, il est nécessaire de mortifier toutes les inclinations ou aspirations s'opposant à ce règne de Jésus-Christ en nos âmes, et aussi de combattre contre les aspirations du monde opposé à Jésus-Christ. Rom., VI, 3 sq.; VIII, 5 sq.; XII, 1 sq.; I Cor., IX, 25 sq.; II Cor., IV, 10; Gal., V, 24 sq.; VI, 14 sq.; Tit., II, 12 sq.

3. L'exhortation à la perfection ressort aussi avec évidence de la manière dont Notre-Seigneur exprime, pour tous les fidèles, le commandement de la charité envers Dieu : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua et in tota mente tua.* Matth., XXII, 37. Le fait que le commandement ainsi exprimé ne peut être pleinement réalisé que par la possession de la vision intuitive dans l'autre vie, comme l'indique saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XLVI, a. 6, suppose l'effort constant pour se rapprocher, le plus possible, de cette perfection finale.

4. Outre ces exhortations générales à la perfection chrétienne, Notre-Seigneur donne fréquemment une exhortation particulière à la pratique de quelque vertu à son degré le plus parfait. C'est ainsi qu'il recommande à tous les fidèles d'être parfaits dans la pratique de la charité fraternelle : *Estote ergo perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* Matth., V, 48.

2° *D'une manière très spéciale*, Notre-Seigneur exhorte ceux qui veulent sincèrement être parfaits, à le suivre de plus près en pratiquant les conseils de pauvreté volontaire, de chasteté parfaite et d'obéissance parfaite, Matth., XIX, 21; voir J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 376 ; CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. III, col. 1177 sq.; CHASTETÉ, t. II, col. 2321 sq. Cet enseignement de Notre-Seigneur est reproduit par saint Paul, du moins pour le conseil de chasteté parfaite, I Cor., VII, 25 sq., voir CHASTETÉ, t. II, col. 2322.

3° *Au point de vue social*, notons surtout cette instante et fréquente recommandation, que la pratique de la perfection chrétienne doit contribuer au bien de tout le corps mystique de Jésus-Christ par le bon exemple, par une aide effective à l'apostolat, par la prière et par la pratique du sacrifice. Sur la doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2150 sq.; JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1349 sq.

1. L'exhortation au *bon exemple* en vue du bien spirituel qui doit en résulter, est donnée à tous les disciples de Notre-Seigneur. Ils doivent être le sel de la terre, Matth., V, 13, en contribuant par le rayonnement de leur foi et de leurs vertus à préserver la société chrétienne et à la rendre plus agréable à Dieu, comme le sel empêche la corruption des aliments et leur donne en même temps plus de saveur. Les disciples de la doctrine nouvelle doivent aussi être la lumière du monde, Matth., V, 14, 16, en faisant resplendir, devant les hommes, l'exemple de leurs bonnes œuvres, afin que le Père qui est dans les cieux soit ainsi glorifié.

Même enseignement dans ce grave avertissement de Notre-Seigneur, que tous ceux qui le confesseront publiquement, devant les hommes, par leurs œuvres, par leurs exemples ou de quelque autre manière, seront glorifiés par lui devant son Père. Ils recevront avec le témoignage de leur fidèle service, la récompense méritée. Au contraire ceux qui renieront Notre-Seigneur devant les hommes, il refusera lui aussi de les reconnaître devant son Père. Ils seront ainsi exclus de la récompense céleste. Matth., X, 32 sq. En dehors de ce qui est l'objet d'un strict précepte, on trouve encore ici une exhortation à pratiquer habituellement le bon exemple d'une vie pleinement conforme à la foi chrétienne.

C'est aussi l'enseignement de l'apôtre saint Paul. L'appellation *filii lucis* donnée aux fidèles de Thessalonique, d'Éphèse et de Philippes, I Thess., V, 5; Eph., V, 8; Phil., II, 15, rappelle le conseil donné par Notre-Seigneur à tous ses disciples, Matth., V, 14, 16, d'être, par l'exemple de leurs bonnes œuvres, la lumière du monde. La même pensée se retrouve dans le passage où saint Paul demande aux nouveaux convertis de Thessalonique d'être des modèles pour tous les croyants en Macédoine et en Achaïe. I Thess., I, 7. De même aussi, dans plusieurs textes où l'apôtre insiste sur la préoccupation habituelle que l'on doit avoir de ne point se rechercher soi-même, mais de donner l'édification au prochain, Rom., XV, 1 sq.; I Cor., X, 32 sq., et d'être un exemple *ad eos qui foris sunt*. Col., IV, 5. Mais c'est surtout dans l'épître aux

Éphésiens, IV, 15 sq., que saint Paul marque le soin avec lequel tous doivent progresser dans la pratique de la vérité enseignée par Notre-Seigneur, de manière à donner l'accroissement à son corps mystique. Voir aussi l'enseignement de l'apôtre saint Pierre. I Pet., II, 9, 12.

2. Il est recommandé à tous de donner une *aide effective à l'apostolat* exercé au nom de Notre-Seigneur. Notre-Seigneur le conseille à tous ses disciples par ces paroles : « Qui vous reçoit me reçoit ; et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. Celui qui reçoit un prophète, parce qu'il est prophète et qu'il apporte aux hommes le message de Dieu, recevra la récompense d'un prophète, puisqu'il coopère ainsi à son œuvre. Quiconque donnera à ces humbles apôtres, ne fût-ce qu'un peu d'eau fraîche et qui le fera parce qu'ils sont mes disciples et par amour pour moi, ne perdra point sa récompense. » Matth., x, 40 sq. En s'associant à son œuvre, on a une récompense proportionnée. Lagrange, *loc. cit.*, p. 216.

A cette parole de Notre-Seigneur on peut joindre, d'une manière générale, toutes celles par lesquelles il recommande d'aider ou de secourir le prochain, dans tous ses besoins non seulement matériels, mais encore spirituels. Matth., XXV, 40, 45.

Même enseignement dans l'exhortation de Notre-Seigneur à recevoir, en son nom, les enfants, Matth., XVIII, 5, c'est-à-dire à leur donner par amour pour lui, et parce qu'ils sont siens, des soins spirituels ou matériels. Ceux qui agiront ainsi reçoivent Notre-Seigneur lui-même, et méritent donc une récompense proportionnée.

Une exhortation à quelque pratique de l'apostolat se rencontre aussi dans le texte de saint Paul, recommandant aux fidèles de s'instruire et de s'avertir les uns les autres en toute sagesse, pour que la parole de Notre-Seigneur habite pleinement en eux. Col. III, 16.

3. Il est également conseillé à tous d'aider *par la prière* au bien spirituel de tout le corps mystique de Jésus-Christ. Son exemple nous y invite. Pendant sa vie terrestre, au témoignage de l'épître aux Hébreux, V, 7, il offrit à Dieu des prières et des supplications qui ont été exaucées ; prières certainement offertes pour tous, comme son immolation elle-même, qui a été pour tous la cause du salut éternel. V. 9.

La prière enseignée par Notre-Seigneur et recommandée par lui à tous ses disciples, Matth., V, 9 sq., exprime, dans toutes ses demandes, les volontés et les besoin de tous.

Saint Paul recommande aux fidèles d'aider son apostolat par leurs prières, II Thess., III, 1 sq. ; Eph., VI, 19 ; Col., IV, 3 ; de prier pour tous les saints, c'est-à-dire pour tous leurs frères. Eph., VI, 18. C'est pour tous que leurs prières doivent être faites, et pour ceux qui ont l'autorité, afin que, en toute piété et chasteté, les fidèles mènent une vie paisible et tranquille. I Tim., II sq.

4. *La pratique du sacrifice* est recommandée pour aider au bien spirituel de tout le corps mystique de Jésus-Christ. Le sacrifice, modelé sur celui par lequel le monde a été racheté, est fréquemment recommandé à tous. Sacrifice consistant surtout dans l'abnégation de soi-même, et dont le but immédiat est la perfection personnelle de chacun, mais qui doit aussi servir à l'avancement du règne de Dieu dans les âmes, puisqu'il est une imitation et comme une application particulière du grand sacrifice qui a causé le salut du monde.

Cette pensée est suggérée par saint Paul exprimant aux Colossiens, I, 24, sa joie de souffrir pour eux et d'accomplir ainsi pour le corps mystique de Jésus-Christ ce qui manque à la passion de Jésus-Christ : c'est-à-dire ce que les individus, selon les desseins providentiels, doivent souffrir pour que soient pleinement appliquées toutes les grâces méritées par la passion de Notre-Seigneur.

5. Au point de vue social on doit noter aussi l'insistance avec laquelle la pratique de la perfection est recommandée *aux ministres de Notre-Seigneur*, afin que le monde croie en lui par le ministère de leur parole. C'est particulièrement la pensée de Notre-Seigneur dans la prière sacerdotale qui termine son discours après la cène. Comme Notre-Seigneur s'est consacré lui-même victime pour notre salut, Joa., XVII, 17, 19, les apôtres, conséquemment aussi leurs successeurs dans ce même ministère, sont, suivant la demande du divin Maître, consacrés pour le bien de tous à l'enseignement de la vérité. V. 19. La perfection qu'il demande d'eux et pour laquelle il adresse à son Père cette prière suprême, consiste dans la charité, les unissant parfaitement entre eux, les unissant aussi avec Dieu. Joa., XVII, 21. Cette perfection, Notre-Seigneur la demande à son Père pour tous ses disciples, pour ses apôtres très spécialement, afin que le monde croie en lui par le ministère de leur parole, *ut credat mundus quia tu me misisti.*

Saint Paul donne à Timothée et à Tite les mêmes enseignements. Il demande à Timothée de prendre grand soin de son propre salut et de l'enseignement auquel il est consacré. En agissant ainsi, il se sauvera lui-même et sauvera aussi ceux qui l'entendent. I Tim., IV, 16. De même l'apôtre lui recommande d'être l'exemple des fidèles : « Que personne ne méprise ta jeunesse, mais sois l'exemple des fidèles dans les discours, la conduite, la charité, la foi, la chasteté. » I Tim., IV, 12. Même recommandation à Tite, II, 7. L'apôtre rappelle encore que le mobile, qui doit constamment faire agir les ministres de Dieu dans leur apostolat, doit être d'exciter et de développer la charité dans les âmes. I Tim., I, 5. Enfin par son exemple saint Paul montre que tout ce que les apôtres ont à endurer, doit être effectivement enduré pour le bien des fidèles, pour que la bonne doctrine de l'Évangile se propage et fructifie dans les âmes.

C'est encore la même pensée qui inspire à l'apôtre saint Pierre cette recommandation à ceux qui ont charge de gouverner le troupeau de Jésus-Christ : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié... en devenant de tout cœur le modèle du troupeau. » I Pet., V, 2, 3.

V. AUTORITÉ SOUVERAINE DE L'ÉGLISE POUR ENSEIGNER, INTERPRÉTER ET APPLIQUER LA DOCTRINE MORALE DU NOUVEAU TESTAMENT. — Notre-Seigneur, comme le montrent les textes néotestamentaires cités à l'art. ÉGLISE, t. IV, col. 2175 sq., a donné à son Église pleine autorité pour enseigner et interpréter toutes les vérités qu'il est lui-même venu apporter au monde : dogmes ou vérités pratiques comprenant les commandements à observer, ou les conseils dont l'accomplissement est recommandé.

Qu'il s'agisse des vérités morales enseignées par Notre-Seigneur et rapportées dans l'Évangile, ou des vérités morales affirmées, selon l'enseignement de Notre-Seigneur, dans les épîtres apostoliques, l'Église, en vertu de l'enseignement néo-testamentaire, a plein pouvoir et pouvoir exclusif de les enseigner, de les interpréter et d'en diriger l'application pratique. On comprend toute l'importance de cette doctrine, particulièrement pour les nombreuses applications qui concernent la morale sociale. On comprend aussi combien il importe, au point de vue apologétique, de montrer que cette doctrine est contenue dans l'enseignement néo-testamentaire.

IV. Caractéristiques principales de l'enseignement moral ou de la théologie morale depuis les premiers siècles jusqu'à l'époque actuelle. — Aux caractéristiques de chaque période nous ajouterons quelques indications sommaires sur l'enseignement social qui s'y rencontre. Ces indications auront un double avantage : elles faciliteront la réponse à quelques objections de la critique contemporaine, et elles montreront que la doctrine sociale, formulée aujourd'hui de manière plus explicite, a un solide fondement dans la doctrine des siècles précédents.

Ire période, depuis les temps apostoliques jusqu'à la première moitié du XIIe siècle. — Trois caractéristiques principales marquent cette période : 1° *La première caractéristique* c'est que l'enseignement moral, adressé à tous les fidèles ou à des classes spéciales de fidèles, est principalement instructif ou catéchétique; mélangé toutefois d'arguments apologétiques ou d'exhortations à la vertu et à la perfection. C'est le caractère prédominant de l'enseignement, dans la prédication aux fidèles, ou dans les ouvrages d'occasion dirigés contre quelque erreur, ou visant quelque besoin spécial de tous les fidèles ou d'une classe particulière de fidèles.

En ce genre, on peut particulièrement citer le *Pédagogue* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, voir t. III, col. 146 sq.; plusieurs opuscules de saint Cyprien, col. 2462 sq.; beaucoup de discours ou homélies des Pères du IVe siècle; plusieurs écrits de saint Ambroise, notamment le *De officiis ministrorum*, t. I, col. 945; plusieurs ouvrages et discours de saint Augustin, t. I, col. 2304 sq.; les *Moralium libri XXXV* et les *Homélies* de saint Grégoire le Grand, t. VI, col. 1778; plusieurs homélies et ouvrages exégétiques de saint Bède, t. II, col. 525.

Toutefois à côté de ces écrits où domine l'instruction adressée aux fidèles, l'on rencontre aussi quelques ouvrages de caractère principalement apologétique, dirigés contre des erreurs attaquant quelques vérités morales. Tels sont particulièrement les opuscules déjà cités de saint Augustin contre les manichéens. Voir t. I, col. 2292 sq.

A cause de ce caractère prédominant d'une sorte de catéchèse morale d'un genre cependant assez élevé, c'est habituellement la méthode positive qui a toutes les préférences, comme on l'a constaté pour la dogmatique de cette période. Voir t. IV, col. 1548 sq.

2° *Une deuxième caractéristique*, cependant beaucoup moins saillante, est que chez saint Augustin et chez d'autres Pères ou théologiens, l'on rencontre quelques essais de spéculation théologique, utilisés depuis par saint Thomas et par les théologiens qui l'ont suivi.

Pour donner quelque idée du travail théologique ainsi accompli avant le XIe siècle et de l'influence qu'il a eue sur l'enseignement des siècles suivants, nous signalerons particulièrement l'utilisation qui en a été faite par saint Thomas dans sa *Somme théologique*, et qui, par saint Thomas, a passé aux générations suivantes.

1. *Exemples de spéculation doctrinale dans saint Augustin, d'après les citations de saint Thomas.*

a) L'évêque d'Hippone prouve par le raisonnement, contre les philosophes païens, que le souverain bien que nous devons rechercher est Dieu, et Dieu connu par la foi. *De civit. Dei*, VIII, VIII; XIX, IV, *P. L.*, t. XLI, col. 232 sq.; 627 sq. Les considérations rationnelles indiquées par saint Augustin sont, en grande partie, celles que développera plus tard saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. XXVII sq.

b) Ailleurs Augustin donne de la loi éternelle cette définition devenue classique : *Lex vero æterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Contra Faustum manichæum*, XXII, 27, 30, 61, 73, t. XLII, col. 418, 420, 438, 446; *De libero arbitrio*, I, 6, t. XXXII. col. 1228 sq. Cette doctrine est plusieurs fois citée par S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCI, a. 1; q. XCIII, a. 1, 2, 3, 6.

c) Le docteur africain donne une explication doctrinale de la cause du péché. Par sa nature même, le péché n'ayant pas de cause efficiente, mais seulement une cause déficiente, ne peut être attribué à Dieu : *Hoc scio naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere et ea posse deficere quæ ex nihilo facta sunt. De civit. Dei*, XII, VII, VIII, t. XLI, col. 355. Le péché procède de ce que la volonté humaine désire, d'une manière mauvaise et désordonnée, une chose inférieure, col. 354. Voir aussi *De libero arbitrio*, I, 1 sq., t. XXXII, col. 1221 sq.; *Enchiridion*, XXXIII, t. XL, col. 244; *De natura boni contra manichæos*, XXVIII, t. XLII, col. 560 ; *De perfect. justitiæ hominis*, II, t. XLIV, col. 294. Dans ce dernier passage, Augustin se sert de la comparaison de la *claudicatio*, utilisée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 2; *Cont. Gent.*, l. III, c. CLXII. Toute cette doctrine est plusieurs fois citée par saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXXX, a. 2; q. LXXIX, a. 1, ad 1um; a. 2, ad 1um; q. LXXV, a. 1.

d) Augustin explique la nature des passions humaines. Bonnes et louables, quand elles procèdent d'une volonté bonne, elles sont mauvaises si elles sont ratifiées par une volonté mauvaise : *Interest autem qualis sit voluntas hominis; quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles verum etiam laudabiles erunt. De civitate Dei*, XIV, IX; IX, IV sq.; XIV, VII sq., t. XLI, col. 409, 258 sq., 410 sq. Cette doctrine est utilisée par saint Thomas dans toute la question XXIV de la Ia-IIæ.

e) Augustin montre, par le raisonnement théologique, la malice intrinsèque du mensonge, parce que le langage a été institué, non pour que les hommes se trompent mutuellement, mais pour que chacun porte ses pensées à la connaissance d'autrui : *Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est. Enchiridion*, XXII, t. XL, col. 243; *Contra mendacium*, XV sq., col. 539 sq. L'autorité du saint docteur est citée par saint Thomas, IIa-IIæ, q. CX.

f) Parmi beaucoup d'autres utilisations de textes de saint Augustin pour quelque spéculation doctrinale, nous indiquerons encore les suivantes, en signalant seulement, pour plus de rapidité, le texte du Docteur angélique : la définition de la vertu, Ia-IIæ, q. LV, a. 4; la définition du péché, Ia-IIæ, q. LXXI, a. 6; la définition de l'acte de foi, IIa-IIæ, q. II, a. 1; la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour le salut, IIa-IIæ, q. II, a. 7; l'efficacité de la prière du pécheur quand elle est convenablement faite, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 16; la légitimité de la guerre moyennant certaines conditions, IIa-IIæ, q. XL, a. 1; la malice du suicide, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 5; la légitimité de la propriété privée, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 2.

2. *Exemples de spéculation doctrinale chez d'autres Pères, d'après les citations de saint Thomas.* — Nous indiquerons particulièrement les suivants, en observant toutefois que plusieurs citations sont des déductions du texte plutôt que des citations verbales. Pour ne pas trop alourdir notre marche, nous citerons seulement le texte du Docteur angélique, où l'on trouvera la référence patristique.

a) Les notions empruntées à *saint Ambroise* sont principalement les suivantes : la notion de la vertu de justice, IIa-IIæ, q. LVIII, a. 11; les obligations imposées par la vertu de justice, IIa-IIæ, q. LXXVII, a. 2, 3; l'excellence relative de la vertu de libéralité, IIa-IIæ, q. CXVII, 6; la notion de la vertu d'honnêteté comme vertu annexe de la tempérance, IIa-IIæ, q. CLII, a. 3; ce que la vertu demande ou conseille

relativement aux ornements extérieurs, IIa-IIæ, q. CLXIX, a. 1.

b) *Saint Grégoire de Nysse* (en réalité Némésius d'Émèse) dans le *De natura hominis*, fournit les notions suivantes : ce qui est fait sous l'influence de la crainte est plus volontaire qu'involontaire, Ia-IIæ, q. VI, a. 6; l'ignorance cause l'involontaire, Ia-IIæ, q. VII, a. 2; notion de l'acte humain appelé conseil, Ia-IIæ, q. XIV, a. 2 sq.; la notion de l'*imperium*, Ia-IIæ, q. XVII, a. 1, 7, 8.

c) Au *pseudo-Aréopagite* sont empruntées les notions suivantes : la nature et les effets de l'amour, Ia-IIæ, q. XXVIII, a. 1, 3, 4, 5, 6; la possibilité du salut, pour les gentils, sans l'accomplissement des observances de la loi mosaïque, Ia-IIæ, q. XCVIII, a. 5; les révélations prophétiques sont faites par le ministère des anges, IIa-IIæ, q. CLXXII, a. 2; la contemplation peut être faite *per tres motus, circularem, rectum et obliquum*, IIa-IIæ, q. CLXXX, a. 6; les évêques et les moines sont dans un état de perfection, IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 5 sq.

d) Parmi les notions empruntées à *saint Grégoire le Grand*, nous citerons les suivantes : la définition des paroles oiseuses, Ia-IIæ, q. XVIII, a. 9; les autres vertus morales ne peuvent exister sans la prudence, Ia-IIæ, q. LVIII, a. 4; la notion des quatre vertus cardinales : prudence, justice, force et tempérence, Ia-IIæ, q. LXI, a. 2; IIa-IIæ, q. XLVII, a. 4; la notion des sept dons du Saint-Esprit et celle des trois vertus théologales, Ia-IIæ, q. LXVIII, a. 1, 5, 6; IIa-IIæ, q. XVII, a. 1, 6; les péchés charnels sont moindres que les péchés spirituels, Ia-IIæ, q. LXXIII, a. 5; le péché qui n'est pas promptement effacé par la pénitence est à la fois péché et cause de péché, Ia-IIæ, q. LXXV, a. 4; q. LXXXVII, a. 2; l'énumération des sept péchés capitaux, Ia-IIæ, q. LXXXIV, a. 3 sq.; IIa-IIæ, q. XXXV, a. 2, 4; q. XXXVI, a. 4; l'aveuglement de l'esprit provient de la luxure, IIa-IIæ, q. XV, a. 1 sq.; q. LIII, a. 6; le désespoir provient de la paresse spirituelle, IIa-IIæ, q. XX, a. 4; la présomption procède de la vaine gloire, IIa-IIæ, q. XXI, a. 4; les biens spirituels ne doivent pas être abandonnés à cause du scandale, IIa-IIæ, q. XLIII, a. 7; la charité est plus excellente que l'obéissance, IIa-IIæ, q. CIV, a. 3; la notion de la prophétie, IIa-IIæ, q. CLXXI et CLXXII, a. 3; le don des langues, IIa-IIæ, q. CLXXVI, a. 1 ; la notion de la contemplation, IIa-IIæ, q. CLXXX, a. 1, 4, 5, 7, 8; la comparaison entre la vie active et la vie contemplative, IIa-IIæ, q. CLXXXI, a. 3, 4; q. CLXXXII, a. 2-4; l'évêque doit être *actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus*, IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 7, ad 3um; plusieurs enseignements de saint Grégoire relatifs à l'état religieux, IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 3, 6, 7, 8, 9; q. CLXXXVII, a. 1, 4; q. CLXXXIX, a. 3.

e) *Saint Isidore* a fourni les notions suivantes : la notion de la loi, Ia-IIæ, q. XC, a. 2, 3; la notion de la loi naturelle, IIa-IIæ, q. XCIV, a. 4, 5; et celle de la loi humaine, Ia-IIæ, q. XCV, a. 1, 3, 4; la notion de l'article de foi, IIa-IIæ, q. I, a. 6; la distinction entre le droit naturel et le droit des gens, IIa-IIæ, q. LVII, a. 3.

f) A *saint Jean Damascène* ont été empruntées les notions suivantes : la notion du volontaire dans les actes humains, Ia-IIæ, q. VI, a. 1, 2, 5, 7, 8; la notion du consentement, Ia-IIæ, q. XV, a. 1-3; la notion des actes appelés *electio, imperium, usus*, Ia-IIæ, q. XVI, a. 4; q. XVII, a. 3, 6; la notion des passions, Ia-IIæ, q. XXII, a. 3; q. XLVI, a. 1.

3° *Une troisième caractéristique* de cette période est qu'il n'y a pas encore de synthèse théologique comprenant tout l'enseignement moral.

Pendant les quatre premiers siècles, les écrits sur les matières morales sont le plus souvent des écrits d'occasion, traitant de quelques vérités sur lesquelles il est opportun d'instruire, d'avertir ou d'exhorter particulièrement. Au commencement du ve siècle, il en est de même pour les ouvrages de saint Augustin. Toutefois son *Enchiridion* contient une esquisse, louée avec raison par les théologiens, de tout l'enseignement moral en même temps que de l'enseignement dogmatique. Voir t. I, col. 2302.

Ce même caractère fragmentaire se rencontre dans les écrits moraux depuis saint Augustin jusqu'à la première moitié du XIIIe siècle. Au VIIIe siècle, malgré l'essai de synthèse dogmatique réalisé par saint Jean Damascène dans son *De fide orthodoxa*, voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1541, rien de semblable ne se produit pour la morale. De même, au XIIe siècle, malgré l'essai de synthèse dogmatique de Pierre Lombard dans ses quatre livres des *Sentences*, voir t. IV, col. 1541 sq., il n'y a rien d'analogue pour l'enseignement moral qui a, dans l'ouvrage du Maître, une place très restreinte, comme nous le montrerons bientôt.

4° En matière d'*enseignement social*, on peut signaler, dès cette époque, surtout à partir du IVe siècle, quand le christianisme commence à prendre possession de la société, une affirmation assez explicite de plusieurs principes dont plus tard on déduisit d'importantes conclusions.

1. Les devoirs des sociétés chrétiennes ou des souverains chrétiens envers l'Église sont assez explicitement affirmés, à partir du triomphe de l'Église et des premiers commencements des sociétés chrétiennes au IVe siècle. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2213 sq. Cette affirmation comporte, en particulier chez saint Augustin, dont la doctrine est communément suivie, le devoir pour les empereurs chrétiens de mettre leur puissance au service de Dieu pour aider le plus possible à propager son culte. *Ibid.*, col. 2213 sq.

2. La doctrine concernant les devoirs des souverains chrétiens envers l'Église contenait déjà implicitement toute la doctrine des scolastiques du Moyen Age, relativement à l'origine du pouvoir dans la société civile, ainsi qu'à ses droits et à ses devoirs. De fait, cette doctrine se manifeste déjà, comme le montrent ces paroles de saint Augustin, que le souverain doit gouverner pour le bien public, et qu'aucune loi n'oblige si elle ne découle de la loi éternelle. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2440. On notera aussi la description faite par saint Augustin de ce qui doit constituer le vrai bonheur pour les empereurs chrétiens : description qui résume les devoirs qu'ils doivent accomplir et les vertus qu'ils doivent pratiquer. *De civitate Dei*, V, XXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 170 sq.

Le concept chrétien est encore plus marqué au IXe siècle dans les deux ouvrages de Jonas d'Orléans († 844), *De institutione regia ad Pipinum regem*, *P. L.*, t. CVI, col. 285 sq, et de Hincmar de Reims († 882), *De regis persona et regio ministerio*, *P. L.*, t. CXXV, col. 834 sq., où sont reproduits plusieurs textes des Pères sur cette matière, ainsi que dans le *De rectoribus christianis* de Sedulius Scotus († 850), *P. L.*, t. CIII, col. 293 sq.

3. Au point de vue du *droit international*, on doit noter l'enseignement de saint Augustin, tel qu'il est cité par saint Thomas, relativement au droit de la guerre. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XL, a. 1. La guerre, au point de vue moral, est permise seulement quand elle est juste, c'est-à-dire quand elle est nécessaire pour réparer une injustice. *Questiones in Heptateuchum*, l. VI, c. X, *P. L.*, t. XXXIV, col. 781. Pour que la guerre soit juste, elle doit être entreprise par celui qui a l'autorité suprême, *ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit*, *Contra Faustum manich.*, XXII, 75, t. XLII, col. 448. Ce qui est défendu à la guerre, c'est la cupidité de nuire, la

cruauté dans la vengeance, la passion de dominer et autres choses semblables, XXII, 74, col. 447. Faire la guerre à ses voisins pour s'étendre, briser et soumettre, par la seule cupidité de régner, des peuples qui ne font aucun dommage, qu'est-ce autre chose qu'un grand brigandage? *De civ. Dei*, IV, VI, *P. L.*, t. XLI, col. 117. Une société qui garde les préceptes chrétiens ne doit pas faire la guerre sans y pratiquer la bienveillance, *ut ad pietatis justitiæque pacatam societatem victis facilius consulatur. Epist.*, CXXXVIII, 14, t. XXXIII, col. 531. Si c'était possible, les bons devraient faire la guerre avec miséricorde, afin que, en triomphant de toutes les cupidités licencieuses, ils détruisent les vices qui ont dû être extirpés ou contenus par le juste emploi de la force. *Ibid.* Voir GUERRE, t. VI, col. 1912.

4. *Droits et devoirs des individus.* — *a*) En face de l'institution païenne de l'esclavage qui domine encore dans la société, particulièrement dans les quatre premiers siècles, la fraternelle égalité de tous les hommes dans la grâce de Jésus-Christ est enseignée selon la doctrine de l'Évangile et de saint Paul, de manière toutefois à ne pas amoindrir ou diminuer le respect, l'honneur, la fidélité et les autres devoirs auxquels on est tenu. Voir les textes cités dans l'encyclique *In plurimis* de Léon XIII du 5 mai 1888, § *Apostoli enimvero* et sq., dans l'encyclique *Quod apostolici* du 28 décembre 1878, § *Quanquam enimvero*, et l'art. ESCLAVAGE, t. V, col. 469, ainsi que AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2439. C'est cet enseignement qui, par son efficacité, a non seulement rendu au genre humain sa dignité, mais qui a uni très étroitement les hommes par les liens très étroits de la fraternité et qui, selon la parole de Léon XIII, a fait la société chrétienne des nations. Encyclique *In plurimis* du 5 mai 1888, § *Aures sane.*

Il est vrai que l'Église fut, au début, impuissante à extirper le mal si invétéré de l'esclavage et que, selon l'expression de Léon XIII, elle ne voulut point se hâter de procurer un affranchissement qui ne pouvait s'accomplir sans violence et sans un grand dommage pour les esclaves eux-mêmes et pour le bien commun de la société. Elle dut même réprouver les tentatives de ceux qui, entraînés par l'appât de la liberté, avaient recours à la violence et à la sédition pour améliorer leur sort. Il est vrai aussi que, tant que la situation sociale ne put être transformée, l'Église, en enseignant aux esclaves leur dignité chrétienne, leur recommandait, au nom de leur foi chrétienne, de ne point manquer au respect et à l'obéissance dus à leur maître, et de se consoler et de se fortifier par l'espérance des biens du ciel. Voir l'encyclique *In plurimis*, § *Illa enim ad manumissionem*. Mais en cela l'Église agissait avec sagesse, d'autant plus qu'en même temps elle faisait tout ce qui était en son pouvoir pour améliorer, par sa prédication, par sa législation et par son exemple, une situation si grave pour l'humanité, voir t. V, col. 463 sq.

b) L'affirmation des droits inaliénables des parents sur leurs enfants était, au moins implicitement, contenue dans la doctrine de l'institution divine du mariage, avec son unité indissoluble et les devoirs qui en sont la conséquence pour les parents. C'est la pensée de saint Augustin : l'ordre naturel prescrit que le père veille, avec un amour égal, à ce que tous les membres de sa famille honorent Dieu duquel on doit espérer les biens éternels. L'ordre naturel le prescrit tellement que de là est né le nom de père de famille, nom si répandu que même ceux qui exercent mal cette autorité se réjouissent de l'appellation. *De civ. Dei*, XIX, XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 644.

c) En face de la conception païenne encore survivante de l'usage égoïste des richesses, les Pères, particulièrement au IVe siècle, en recommandant la pratique de l'aumône et le bon usage de richesses au point de vue des mérites éternels, insistent sur cette vérité morale : les riches, tout en possédant légitimement, quand leurs richesses ont été justement acquises, sont, vis-à-vis de Dieu, de simples intendants, des économes qui doivent donner en aumône, pour l'usage de tous, ce qui ne leur est point nécessaire ou ce qui est pour eux superflu. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XV, 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 908; S. Basile, *Homil. in illud Lucæ, destruam horrea mea*, 2, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 264, 276 sq.; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIV, *De pauperum amore*, 23 sq., 29, *P. G.*, t. XXXV, col. 888 sq., 897; S. Jean Chrysostome, *De Lazaro*, II, 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 987 sq.; *Homil.*, II, *Ad populum Antiochenum*, 7, t. XLIX, col. 43; *In I Cor.*, hom. X, 4, t. LXI, col. 86 sq.; *In I Tim.*, hom. XII, 3, t. LXII, col. 563 sq.; S. Ambroise, *De Nabuthe Jezraelita*, c. I, XII, t. XIV, col. 731, 747. Voir AUMÔNE, t. I, col. 2564 sq.

d) La légitimité du droit de propriété est au moins implicitement reconnue par le fait qu'en parlant de la pratique de l'aumône, les Pères disent expressément ou laissent entendre, que les richesses sont légitimes quand elles sont justement acquises. L'affirmation est explicite chez saint Jean Chrysostome, *loc. cit.*, *P. G.*, t. LXII, col. 563; et S. Augustin, *Contra Adamantium Manichæi discipulum*, XX, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 1651. Quant à saint Basile et saint Ambroise, ils n'ont point cru nécessaire d'affirmer formellement le droit de propriété dont l'empreinte était si fortement marquée dans le droit de cette époque; mais ils n'ont rien qui le contredise. Lorsque saint Basile affirme que les riches, retenant tout pour leur usage sans rien communiquer aux autres, comme ils devraient le faire selon les desseins de la Providence, font tort à ceux auxquels ils devraient donner, *op. cit.*, *P. G.*, t. XXXI, col. 276 sq., il laisse entendre qu'il veut seulement exprimer le devoir de l'aumône.

De même saint Ambroise, qui, d'ailleurs, paraît supposer que, pour son temps et son milieu, les riches ressemblent habituellement aux spoliateurs de Naboth, *De Nabuthe Jezraelita*, I, *P. L.*, t. XIV, col. 731, reproche seulement à ces riches de tout approprier à leur usage exclusif. Il leur reproche de ne rien donner quand Dieu a voulu que, par l'aumône du superflu, l'usage fût commun pour tous : ce que nous entendrons bientôt de saint Thomas, ce que redit Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*. Quant à l'enseignement de saint Augustin en cette matière, il a déjà été exposé précédemment. Voir t. I, col. 2439, et B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925, p. 169-218. D'ailleurs l'enseignement commun, pendant toute cette période, sur la malice du vol et sur l'obligation de respecter en tout la justice, suppose manifestement le droit de propriété.

e) Le devoir de ne pas refuser le salaire aux mercenaires que l'on emploie, est particulièrement affirmé par saint Ambroise. On ne doit pas mépriser le pauvre qui fatigue sa vie par son travail et qui la soutient avec son salaire. C'est tuer quelqu'un que de refuser à sa vie les subsides qui lui sont dus. Parce que nous sommes mercenaires de Dieu sur la terre, il nous faut donner le salaire au mercenaire pour ne pas être privé du salaire éternel. *De Tobia*, XXIV, 92, *P. L.*, t. XIV, col. 794; *Epist.*, II, 12; XIX, 3, t. XVI, col. 882, 983.

5. *L'usure*, selon l'enseignement commun des Pères, particulièrement au IVe et au Ve siècle, est défendue par la loi divine, surtout quand il s'agit du prêt que l'on fait à celui qui est dans le besoin. Voir particulièrement : S. Basile, *In ps. XIV*, homil. I, 6; II, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 261 sq., 277 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Orat. contra usurarios*, *P. G.*, t. XLVI, col. 436 sq.;

S. Jean Chrysostome, *In Gen.*, homil. XLI, *P. G.*, t. LII, col. 376 sq.; *In Matth.*, homil. V, 5; LVI, 5, t. LVII, col. 61 sq., 555 sq.; S. Ambroise, *De Tobia*, II sq., *P. L.*, t. XIV, col. 761 sq.; *Epist.*, XIX, *Ad Vigilium*, 4 sq., t. XVI, col. 983 sq.; S. Augustin, *In ps. XXXVI*, 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 386 sq.; *Epist.*, CLIII, *Ad Macedonium*, 25, t. XXXIII, col. 665.

6. *Le commerce* est incidemment indiqué comme légitime, quand on y évite les fautes qui sont, non des fautes de la profession, mais des hommes qui la pratiquent : *Hoc vitium meum est, non negotiationis.* S. Augustin, *Enarr. in ps. LXX*, 17 sq., *P. L.*, t. XXXVI, col. 886 sq. On doit en écarter toutes les œuvres mauvaises flagellées par Augustin dans un autre passage : *Divitiæ sæculares si desunt, non per mala opera quærantur in mundo, si autem adsunt, per bona opera serventur in cælo. Epist.*, LXXXIX, 7, t. XXXIII, col. 856.

IIe PÉRIODE, DEPUIS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIIe SIÈCLE JUSQU'AU COMMENCEMENT DU XVIe. — 1° *Synthèse théologique.* Omise par Pierre Lombard, commencée par Alexandre de Halès, cette synthèse est perfectionnée par saint Thomas.

1. Chez *Pierre Lombard* c'est seulement de manière incidente qu'à la fin du IIe et du IIIe livre des *Sentences* plusieurs questions de théologie morale sont traitées.

A la fin du l. II, à propos de la grâce donnée au premier homme, le libre arbitre est étudié, dist. XXIV, XXV. De même à propos de la grâce opérante et coopérante, quelques courtes indications sont données sur le rôle de la volonté, dist. XXVI, sur la vertu, dist. XXVII; la notion théologique du péché d'Adam et du péché originel, dist. XXXIV-XXXVII; les dist. XXXVIII-XLI étudient la fin dernière et la moralité procédant de la fin. Viennent, en dernier lieu, trois questions particulières : si la volonté de commettre un acte mauvais et la commission de cet acte constituent un seul et même péché, dist. XLII; la notion du péché contre le Saint-Esprit, dist. XLIII; ce qu'est la possibilité du péché et ses causes, dist. XLIV.

A la fin du l. IIe, à propos de l'incarnation qui est l'objet de tout ce livre, Pierre Lombard se demande si Notre-Seigneur a possédé, pendant sa vie terrestre, la foi et l'espérance. A cette occasion, il indique plutôt qu'il ne traite quelques questions concernant ces deux vertus, dist. XXIII-XXVI. Notre-Seigneur ayant certainement possédé, dans son humanité, la vertu de charité, tandis qu'il ne possédait point la foi et l'espérance, l'occasion est donnée d'indiquer aussi quelques questions concernant la charité envers Dieu et envers le prochain, dist. XXVII-XXXI. Incidemment quelques mots sont dits de l'amour de Dieu envers nous, dist. XXXII. La question des vertus de foi, d'espérance et de charité, ainsi accidentellement traitée, amène, comme naturellement, une brève mention des quatre vertus cardinales, justice, force, prudence et tempérance, dist. XXXIII, et des sept dons du Saint-Esprit, à l'occasion desquels l'auteur se demande surtout s'ils existaient dans la sainte humanité de Notre-Seigneur, particulièrement le don de crainte, dist. XXXIV. Deux questions particulières sont ajoutées : la différence entre la sagesse et la science, dist. XXXV, et la connexion des vertus entre elles, dist. XXXVI. Le précepte de la charité, de nouveau affirmé à la fin de la dist. XXXVI, comme contenant les dix préceptes du Décalogue, amène une brève analyse des dix préceptes du Décalogue, dist. XXXVII, complétée par trois courtes esquisses : *De triplici genere mendacii*, dist. XXXVIII; *De perjurio*, dist. XXXIX; *De sexto et septimo præcepto secundæ tabulæ*, dist. XL.

Puis, dans le IVe livre, quelques questions de théologie morale concernant chacun des sacrements sont à l'occasion, brièvement indiquées.

Si l'on se rappelle que le cadre théologique de Pierre Lombard fut communément suivi pendant plusieurs siècles, on comprendra facilement les lacunes qui en résultèrent pour l'enseignement des questions de théologie morale, jusqu'à ce que la synthèse de saint Thomas fût entrée dans l'usage général au commencement du XVIe siècle.

2. La synthèse d'*Alexandre de Halès*, en ce qui concerne la théologie morale, constitue, surtout par son ampleur, un progrès notable sur l'œuvre imparfaite de Pierre Lombard. Voir ALEXANDRE DE HALÈS, t. I, col. 776 sq. Si elle contient les imperfections et les lacunes déjà signalées, col. 777, elle eut du moins le très grand mérite de préparer la synthèse beaucoup plus parfaite de saint Thomas.

3. Cette synthèse de *saint Thomas*, autant qu'on la restreint aux seules questions considérées maintenant comme appartenant à la théologie morale, comprend la plupart des questions de la Ia-IIæ et de la IIa-IIæ, et dans la IIIe partie les questions morales sur chacun des sacrements de la nouvelle loi.

a) Morale fondamentale, Ia-IIæ. — La fin dernière surnaturelle à laquelle l'homme doit se diriger lui-même sous la conduite de Dieu et avec le secours de sa grâce, q. I-V. — Les actes par lesquels l'homme doit se diriger lui-même sous la conduite de Dieu et avec le secours de sa grâce, q. VI-XVII. — Les actes par lesquels l'homme doit se diriger vers cette fin et particulièrement leur bonté et leur malice, XVIII-XXI. — Les vertus considérées d'une manière générale, LV-LXVII, puis les dons, les béatitudes et les fruits, q. LXVIII-LXX. — Les péchés et les vices, q. LXXI-LXXXIX. — La loi par laquelle l'homme doit être dirigé à cette fin, q. XC sq.

b) Morale spéciale, IIa-IIæ. — *a. Les vertus théologales.* — La vertu théologale de foi, avec les dons d'intelligence et de science, et les vices opposés à la foi et à ces dons, q. I-XVI. — La vertu théologale d'espérance avec le don de crainte, les vices opposés à l'espérance et les préceptes relatifs à l'espérance et au don de crainte, q. XVII-XXII. — La vertu théologale de charité avec les vices opposés, les préceptes de la charité et le don de sagesse correspondant à la charité, q. XXIII-XLVI.

b. Les vertus morales infuses. — La vertu morale de prudence, avec les vertus annexes et le don de conseil : vices opposés et préceptes concernant la prudence, q. XLVII-LVI. — La vertu morale de justice; vices opposés; parties intégrantes et potentielles, q. LVII-LXXX. — La vertu morale de religion, annexe à la vertu de justice; ses actes intérieurs et extérieurs, vices opposés, q. LXXXI-C. — Les autres vertus annexes à la vertu de justice, q. CI-CXXII. — La vertu morale de force; son acte principal le martyre; vices opposés à cette vertu; parties de la vertu de force et vices opposés; don de force; préceptes relatifs à la force, q. CXXIII-CXL. — Vertu morale de tempérance et vices opposés; parties de cette vertu et vices opposés, q. CXLI-CLXX.

c. Les diverses vies et les divers états, particulièrement l'état de perfection des religieux, q. CLXXIX-CLXXXIX.

d. Dans la IIIe partie, sont traitées, à propos de chaque sacrement, les questions morales qui le concernent, du moins pour le baptême, q. LXVI, LXVII sq., LXXI; la confirmation, q. LXXII; l'eucharistie, q. LXXIV, LXXVIII sq.; LXXXII sq. Pour la pénitence et pour les autres sacrements, non traités par saint Thomas dans la *Somme théologique*, on a suppléé par ce que le saint docteur avait dit dans le commentaire sur le IVe livre des *Sentences*.

Cependant malgré sa très grande supériorité sur celle de Pierre Lombard et d'Alexandre de Halès, ce fut seulement à partir du XVIe siècle, après l'exemple donné par l'ordre de saint Dominique depuis la fin du XVe siècle, voir FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 906 sq., que la synthèse de saint Thomas fut généralement admise dans l'enseignement théologique.

Jusqu'à ces deux époques, on suivait habituellement, dans l'exposé des questions morales, sauf dans quelques ouvrages spéciaux, le cadre de Pierre Lombard; le plus souvent d'une manière un peu lointaine, et en insistant beaucoup plus sur la spéculation dogmatique que sur les questions morales. En fait, on ne maintenait guère que le titre des distinctions du Maître, dans lesquelles on introduisait les questions surtout spéculatives qui paraissaient plus utiles. Ainsi l'on s'acheminait vers la rupture de ce qui n'était plus guère qu'un cadre factice.

Quant aux noms des principaux auteurs commentant la morale *en même temps que la dogmatique*, voir FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 902 sq.; FRÈRES MINEURS, col. 829 sq.; et DOGMATIQUE, t. IV, col. 1561 sq.

Une mention très spéciale est due à la *Somme théologique* de saint Antonin de Florence, consacrée presque entièrement à la théologie morale, avec un plan différent de celui de saint Thomas et qui a déjà été analysé, voir t. I, col. 1451 sq.

2° *Méthode*, particulièrement chez saint Thomas et les théologiens de cette époque.

1. *Chez saint Thomas*, comme on l'a déjà noté, même dans les questions morales et en dehors de celles qui sont immédiatement pratiques, c'est la méthode scolastique qui domine, cependant avec quelque emploi de la méthode positive et de la méthode casuistique.

L'emploi de la méthode positive, c'est-à-dire des preuves positives empruntées à l'Écriture ou à l'autorité de l'Église ou à celle des Pères, bien que très restreint, se rencontre à peu près dans chaque article de la Ia-IIæ ou de la IIæ-IIæ, et, d'une manière plus étendue, dans plusieurs opuscules dont l'enseignement relève principalement de la théologie morale, comme ceux qui traitent de la défense des ordres religieux contre les attaques dont ils étaient alors l'objet.

La méthode casuistique indiquée par saint Thomas comme nécessaire dans les questions morales, d'après le prologue de la question VI de la Ia-IIæ, et celui de la IIa-IIæ, est largement prédominante dans beaucoup de questions pratiques de la IIa-IIæ et de la IIIa pour les divers sacrements, aussi dans plusieurs questions des *Quodlibeta*. On y trouve habituellement toutes les qualités qui conviennent à la casuistique : distinctions nettement posées, principes toujours rappelés, et conclusions formulées dans la juste mesure autorisée par les distinctions posées et les principes rappelés.

2. *Après saint Thomas*, c'est encore la méthode scolastique qui domine, accompagnée cependant de positive et de casuistique, chez la plupart des commentateurs des *Sentences*, dans la part généralement assez brève assignée par eux aux questions de théologie morale qu'avait traitées Pierre Lombard, ou qu'ils introduisent eux-mêmes. Cependant quelques commentateurs comme Richard de Middletown († 1307) et Pierre de la Palu († 1342) ont un grand nombre de questions pratiques.

En dehors de ces ouvrages, la méthode positive a une place considérable dans les ouvrages de polémique dogmatique et morale, écrits contre les hérétiques qui attaquaient alors la doctrine de l'Église, comme les cathares, les vaudois, les albigeois, les wiclefites.

Parmi ces ouvrages, le principal est celui de Thomas Netter († 1430), *Doctrinale antiquitatum fidei catholicæ*, où se trouvent plusieurs questions de morale, notamment sur les sacrements.

Quant à la méthode pratique ou casuistique, elle domine dans les ouvrages de casuistique déjà mentionnés pour cette époque, voir t. II, col. 1871 sq., ou dans les nombreux ouvrages traitant particulièrement des vertus, des préceptes du Décalogue ou des sacrements. Voir Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, p. 101 sq. Les trois méthodes sont réunies dans la *Summa theologica* de saint Antonin, le seul ouvrage de cette époque qui traite à part, et dans toute son étendue, la théologie morale. Voir t. I, col. 1451 sq.

3° *Controverses sur plusieurs questions de théologie morale spéculative.* — A cette époque, les controverses philosophico-dogmatiques absorbent à peu près toute l'attention. Bien rares et en même temps peu importantes sont celles qui ont pour objet quelques questions de morale.

Le plus souvent ce sont des explications divergentes plutôt que des opinions réellement opposées. Nous en citerons quelques-unes.

1. Duns Scot affirme incidemment que le bien est le bien parce que Dieu le veut, *In IIIum Sent.*, dist. XIX, q. unica, 7, *Opera omnia*, Lyon, 1639, t. VII, p. 417; affirmation d'ordinaire reproduite, incidemment aussi, par ses commentateurs, p. 419; tandis que, selon la doctrine de saint Thomas communément suivie par les théologiens, la moralité provient premièrement et essentiellement de l'objet. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XVIII, a. 2, 8; q. XIX, a. 4 sq.

2. Selon Duns Scot, les préceptes de la seconde table ne sont pas immuables; et ils ne sont pas, comme ceux de la première table, incapables de recevoir une dispense de la part de Dieu. *In IIIum Sent.*, dist. XXVII, § *Ad quæstionem*, t. VII, p. 898 sq.; voir Landry, *Duns Scot*, Paris, 1922, p. 255, 264 sq., 266 sq.

D'après saint Thomas, suivi par presque tous les théologiens, tous les préceptes de la loi naturelle sont immuables et ne peuvent être l'objet d'aucune dispense proprement dite. Il peut seulement y avoir dispense improprement dite ou changement extrinsèque par le fait que dans un cas particulier, la matière cesse d'être celle qui est l'objet de la défense divine, Ia-IIæ, q. XCIV, a. 5.

3. D'après Duns Scot, la distinction entre le péché mortel et le péché véniel consiste en ce que la transgression, que l'on appelle mortelle, est opposée à une règle sans l'accomplissement de laquelle le salut ne peut être obtenu; tandis que la transgression vénielle est opposée seulement à une direction, plutôt de conseil, dont l'accomplissement n'est point nécessaire mais seulement utile au salut. *In IIIum Sent.*, dist. XXI, q. I, t. VI, p. 832.

Selon saint Thomas, habituellement suivi par les théologiens, le péché mortel consiste dans l'exclusion de la fin dernière obligatoire. Et dans le péché véniel, il y a seulement *inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem*, la volonté continuant à adhérer à la fin dernière. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 1.

4. Deux autres divergences plus marquées ont déjà été signalées : *a*) l'inexistence de vertus morales infuses, en dehors des vertus théologales, voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1905, tandis que l'existence des vertus morales infuses est admise par saint Thomas et la plupart des théologiens, Ia-IIæ, q. LXIII, 3. — *b*) Les actes du pénitent sont la matière prochaine du sacrement de pénitence, *materia proxima circa quam*, mais sans appartenir à l'essence physique du sacrement,

voir Duns Scot, col. 1921. Selon l'enseignement de saint Thomas, les actes du pénitent sont vraiment la matière prochaine du sacrement. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 1, 2.

Quant au choix des opinions à l'aide desquelles la conscience peut être pratiquement formée, en cas de doute, aucune controverse théorique n'existe à cette époque. Mais, en fait, assez souvent, les solutions casuistiques auxquelles on s'arrête, supposent l'admission des principes explicitement invoqués plus tard par les partisans du probabilisme modéré, voir particulièrement saint Thomas, *Quodlibet*, VIII, q. VI, a. 13, et saint Antonin de Florence, dans la question de l'usure et dans celle des monts-de-piété, *Summa theologica*, part. II, tit. I, c. VII, XI, Vérone, 1740, t. II, col. 90 sq., 160 sq.

4° L'*enseignement social*, pendant cette période, est assez explicite, au moins en ce qui concerne l'affirmation des principes de théologie morale et de philosophie morale.

1. *Au point de vue du droit chrétien*, la subordination de la société civile ou du pouvoir civil à la direction suprême de l'Église, en tout ce qui concerne la fin surnaturelle, est expressément affirmée, avec le double devoir qui en résulte, pour le pouvoir chrétien, d'omettre tout ce qui pourrait contrarier la direction des sujets vers leur fin surnaturelle, et d'accomplir, selon le juste commandement de l'Église ce qu'elle juge nécessaire ou utile pour la défense de ses intérêts et de ceux du peuple chrétien. Voir Église, t. IV, col. 2212-2217 sq.

2. *L'origine divine du pouvoir civil* est communément enseignée, avec les devoirs et les droits qui en découlent, selon la doctrine de saint Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. 6, 12 sq., 14 sq., puisée dans la révélation chrétienne et confirmée par la raison.

3. *Au point de vue du droit international*, la légitimité de la guerre est communément enseignée, moyennant certaines conditions qui doivent être observées dans sa déclaration et dans toute sa continuation. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XL.

4. *Droits et devoirs des individus.* — *a*) Les droits inaliénables de la famille en face de l'autorité de l'État sont implicitement reconnus comme conséquence de l'institution divine du mariage, avec ses propriétés essentielles, selon cet enseignement communément admis par les théologiens, après S. Thomas : *Ita de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis sit sub cura patris, unde contra justitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. X, a. 12.

En faveur de ces mêmes droits et en faveur des droits primordiaux des individus vis-à-vis de l'État, on peut encore citer les deux articles de saint Thomas formulant explicitement les limites de l'obéissance due à l'autorité, IIa-IIæ, q. CIV, a. 5; et les conditions requises pour que les lois humaines soient justes et obligent en conscience, Ia-IIæ, q. XCVI, a. 4. Signalons aussi l'enseignement de saint Thomas sur la conduite à tenir en face des excès de la tyrannie de l'État ou du souverain, *De regimine principum*, l. I, c. 6.

b) Les devoirs mutuels des diverses classes de la société, particulièrement le devoir de la charité et celui de l'aumône, ont été précédemment exposés d'après l'enseignement de saint Thomas communément admis à cette époque. Voir Charité, t. II, col. 2256 sq.; Aumône, t. I, col. 2565.

c) Relativement au droit de propriété individuelle. C'est un principe communément affirmé que, dans l'état actuel de l'humanité depuis la chute originelle, l'institution humaine de la propriété privée est nécessaire pour la paix et la tranquillité de la société, et pour une activité suffisante du travail humain. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 2; et que cette institution, qui n'est point imposée par le droit naturel, mais qui ne lui est point contraire, a été, pour ces sages raisons, établie par la volonté des hommes : *unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ, loc. cit.*, ad 1um. Enseignement communément admis par les théologiens de cette époque. Voir S. Antonin, *Summa theolog.*, part. III, tit. III, c. II, t. III, col. 180 sq. En même temps l'on admet que, par la pratique de la charité, l'usage de toutes choses doit être commun : *Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsorum ; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 2.

d) Relativement aux devoirs de justice à observer dans les contrats. — *a*. C'est aussi un principe communément admis qu'il y a obligation de justice à suivre le juste prix dans le contrat d'achat et de vente, et conséquemment dans toutes les transactions commerciales; et qu'il y a, de soi, injustice, en dehors de circonstances spéciales ou de titres extrinsèques, à vendre ou à acheter une chose à un prix inférieur à sa valeur réelle. S. Thomas. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXVII, a. 1.

A noter toutefois que, dans le contrat d'achat, la *recompensatio secundum æqualitatem* doit s'entendre d'une estimation morale : *justum pretium non est punctualiter determinatum sed magis in quadam æstimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ, loc. cit.*, ad 1um.

Dans la mesure autorisée par ces principes, le commerce consistant à acheter pour revendre plus cher est, au point de vue moral, considéré comme permis en soi, selon l'enseignement de saint Thomas, pour autant que le profit est ordonné à quelque fin nécessaire, ou à quelque but honnête. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXVII, a. 4. Voir aussi S. Antonin, *Sum. theol.*, part. II, tit. I, c. XVI sq., t. II, col. 247 sq., qui, avec le même enseignement, a beaucoup d'indications pratiques concernant le juste prix et les divers moyens de fraude.

b. On peut affirmer que le principe qui vient d'être cité, concernant l'interdiction, en justice, d'acheter une chose à un prix inférieur à sa valeur réelle, contenait, au moins implicitement, l'interdiction en justice de donner à l'ouvrier, pour le travail qui lui est comme acheté, un salaire inférieur à la valeur de ce travail. C'est ce que saint Thomas indique, bien que très accidentellement. Dans la question du mérite surnaturel qu'il compare au salaire dû en justice à l'ouvrier, il définit incidemment le salaire : *Id merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius; unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus justitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiæ; justitiæ autem æqualitas quædam est. Sum theol.*, Ia-IIæ, q. CXVI, a. 1.

La conclusion est expressément formulée par saint Antonin de Florence. Comme l'ouvrier est digne de son salaire *ex debito justitiæ*, de même il est digne d'un salaire convenable; sinon il y aurait violation de l'égalité requise par la justice; comme dans le contrat d'achat et de vente il y a injustice et péché lorsque la chose est achetée à un prix inférieur au juste prix, à cause de la nécessité du vendeur. *Sum. theol.*, part. II, tit. I, c. XVII, p. 8, t. II, col. 1269.

Ailleurs, en parlant de la fin que l'artisan ou l'ouvrier

doit se proposer dans son travail, Antonin dit que cette fin doit être de pouvoir par là se gouverner soi-même et gouverner les autres, et pourvoir, selon son état, à lui-même et aux siens, part. III, tit. VIII, c. I, p. 1, t. III, col. 293. Voir aussi col. 308.

c. Le principe réprouvant l'usure est nettement formulé en ce sens que l'on ne peut, en vertu même du contrat de prêt, et en dehors de toute autre stipulation, comme le contrat de société ou l'achat de rente, ou en dehors de tout titre extrinsèque, exiger aucun intérêt ou aucun avantage matériel, bien que l'on puisse accepter ce qui, en retour, est donné bénévolement. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXVIII, a. 1 sq.; et S. Antonin, *Sum. theol.*, part. II, tit. I, c. VI sq.; tit. II, p. 74 sq.

On connaît les heureux effets sociaux de cette doctrine, ainsi que ceux de la législation de l'Église à cette époque; et on sait aussi que l'activité commerciale, telle qu'elle s'exerçait à cette époque, n'était point empêchée, ni par cette doctrine ni par cette législation, voir A. Vermeersch, S. J., *Quæstiones de justitia*, 2e édit. Bruges, 1904, p. 496 sq.

d. On peut enfin ajouter que, particulièrement pendant cette période, l'action constante de l'Église faisant le plus souvent servir ses richesses et sa puissance au bien même matériel des sociétés de cette époque, et entourant de sa protection les corporations d'artisans, contenait implicitement un enseignement social d'une très haute efficacité. Comme preuve de cette action bienfaisante de l'Église, nous rappellerons cette parole de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, § *Nec tamen putandum*, parole particulièrement vraie de l'époque dont nous parlons, que l'Église a toujours excellé dans les bienfaits qu'elle a rendus à la société, tellement que ses ennemis eux-mêmes font en cela son éloge. Quant à la protection que l'Église donnait alors aux corporations d'artisans, elle est un fait historique bien connu.

IIIe PÉRIODE, DEPUIS LE COMMENCEMENT DU XVIe SIÈCLE JUSQU'A LA SECONDE MOITIÉ DU XVIIe SIÈCLE, caractérisée en théologie morale comme en dogmatique, par une rénovation très marquée de la théologie scolastique, au moins dans plusieurs pays de l'Europe, et par un développement considérable de la théologie positive. Voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1561 sq.

En théologie morale, comme en dogmatique, col. 1562, cette rénovation scolastique est marquée par l'abandon à peu près complet du commentaire des *Sentences*, et par l'étude directe de la *Somme théologique* de saint Thomas dont la synthèse, la méthode et la doctrine sont, au moins en grande partie, adoptées par beaucoup de théologiens.

1° La *synthèse* de saint Thomas en théologie morale est substantiellement admise par tous les théologiens qui commentent la *Somme*, soit qu'ils suivent, article par article, l'enseignement de saint Thomas, comme le font Cajétan et Bañez, soit qu'ils groupent cet enseignement dans des traités distincts avec d'amples dissertations, comme l'ont fait Grégoire de Valencia, Vasquez et Suarez.

A côté de ces commentateurs de saint Thomas conservant au moins substantiellement sa synthèse, il y a, surtout dans la première moitié du XVIIe siècle, un assez grand nombre de théologiens qui traitent à part toutes les matières morales, en se plaçant principalement au point de vue pratique. Chez ces auteurs, la synthèse de saint Thomas est abandonnée et remplacée par des traités moins bien coordonnés. Les questions et applications casuistiques y abondent, mais beaucoup de questions spéculatives, même importantes au point de vue doctrinal, sont presque entièrement omises.

Nous citerons principalement : Laymann († 1635), *Theologia moralis*, Paris, 1630; Filliucci († 1622), *De christianis officiis et casibus conscientiæ*, Lyon, 1622; Comitolus († 1626), *Responsa moralia*, Lyon, 1609; Castropalao († 1633), *De virtutibus et vitiis contrariis*, Lyon, 1631 ; Bonacina († 1631), *Opera omnia*, Venise, 1716.

L'exemple donné par ces théologiens fut suivi par beaucoup d'autres, tellement qu'à la fin de cette période la théologie morale fut habituellement traitée à part comme une partie distincte de la théologie.

2° *Méthode.* — Chez les commentateurs de saint Thomas, comme chez saint Thomas lui-même, c'est encore la méthode scolastique qui prédomine et que l'on applique avec toute l'ampleur nécessaire, selon l'importance des questions. En même temps, du moins chez beaucoup de commentateurs, les preuves positives empruntées à l'enseignement patristique ou à l'enseignement théologique, et dirigées surtout contre les erreurs protestantes, occupent, pour les questions qui en sont susceptibles, une place considérable, comme chez Grégoire de Valencia, Vasquez et Suarez. Habituellement aussi les applications casuistiques ne sont pas négligées. Chez beaucoup d'auteurs elles ont un développement assez considérable, quoique toujours secondaire.

Chez les théologiens qui, comme Bellarmin dans ses *Controverses*, s'occupent surtout de la réfutation des erreurs protestantes et qui traitent également de ce qui concerne les questions morales, la méthode positive est principalement employée, avec des preuves solides tirées de l'Écriture, de la tradition ou de l'autorité des conciles, et accompagnées de la réponse aux principales objections ou arguties des protestants. C'est ce que Bellarmin fait particulièrement pour plusieurs questions sur le péché ou le libre arbitre, sur les clercs, les moines et les laïques.

Les théologiens qui traitent à part la théologie morale, en dehors de la synthèse de saint Thomas, négligent habituellement la méthode scolastique et s'adonnent, en très grande partie, à la méthode casuistique. En cela ils ne diffèrent guère des nombreux auteurs qui, à cette époque, écrivent des ouvrages de casuistique, voir t. II, col. 1872 sq.

3° *Les controverses* de théologie morale, à peu près inexistantes entre théologiens catholiques, sont habituellement dirigées contre les erreurs protestantes. Elles portent principalement sur la liberté de l'homme, les préceptes de la loi chrétienne, les conseils évangéliques, les vœux, la doctrine relative aux sacrements. Bien que les controverses proprement dites soient, à cette époque, à peu près inexistantes entre théologiens catholiques, il y a cependant, sur plusieurs points, de la part de quelques groupes de commentateurs de saint Thomas, abandon plus ou moins complet de sa doctrine; abandon provenant principalement d'un éclectisme philosophique trop conciliant à l'égard des doctrines d'Occam.

4° *L'enseignement social*, tel qu'il est habituellement donné pendant cette période par les théologiens moralistes, reste substantiellement ce qu'il était à l'époque précédente, sauf quelques précisions, explications ou applications nouvelles.

1. Relativement à *l'origine et à la nature du pouvoir civil* et à sa subordination à l'autorité de l'Église dans la mesure requise, les théologiens qui commentent la *Somme théologique* de saint Thomas suivent habituellement sa doctrine, sauf sur quelques points, assez secondaires, comme le mode de transmission du pouvoir suprême dans la société civile, avec certaines explications qu'ils y rattachent.

La doctrine de saint Thomas est particulièrement soutenue par les théologiens catholiques à l'encontre des erreurs protestantes assujétissant toutes les ma-

tières religieuses à l'autorité souveraine de l'État, ou en face de théories régaliennes excessives, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2218; en face aussi des fausses théories de Mélanchthon († 1560) et de Grotius († 1645) affirmant un droit naturel social indépendant de toute autorité surnaturelle de la révélation et de l'Église, et même de tout droit moral.

Nous citerons particulièrement : Victoria, *Relectio III de potestate civili, Relectiones theologicæ*, p. 127 sq.; Dominique Soto, *De justitia et jure*, l. IV, q. IV, a. 1, p. 309 sq.; le bx Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei, De laicis*, I sq., Venise, 1603, t. II, p. 457 sq.; voir R. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 245 sq.; Suarez, *De legibus*, l. III, c. II sq.; *Defensio fidei catholicæ*, l. III, c. I sq. Une application particulière est faite aux droits des princes ou souverains païens dans les régions nouvellement découvertes. Ces princes sont souverains légitimes et ils ne peuvent être dépossédés uniquement parce qu'ils sont infidèles, mais seulement pour de justes raisons, Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. LXVI, a. 8; Victoria, *Relect. III de potestate civili; Relect. Val, de Indis noviter inventis*, 19, *op. cit.*, p. 132 sq., 214; Dominique Soto, *op. cit.*, p. 444 sq., *In IVum Sent.*, dist. V, a. 10, Venise, 1584, t. I, p. 301 sq.; Bañez, *In IIam-IIæ*, q. X, a. 10, concl. 5, Douai, 1615, p. 266.

2. *Le droit de propriété individuelle* est communément admis, selon la doctrine de saint Thomas, comme naturel à l'homme, et attribué au droit positif seulement pour sa détermination particulière et concrète. A cette doctrine l'on ajoute quelques explications ou précisions.

a) On montre, suivant la doctrine de saint Thomas, que dans le cas d'extrême nécessité autorisant, autant qu'il est besoin, l'occupation ou l'usage de la chose d'autrui, il n'y a pas cessation du droit de propriété, mais seulement obligation de charité, de la part du propriétaire, à consentir à cet usage. Dominique Soto, *op. cit.*, l. V, q. III, a. 4, p. 441 sq.; Bañez, *In IIam-IIæ*, q. LXVI, a. 7, p. 213.

b) Le droit de propriété individuelle est expliqué de telle manière qu'il n'est point perdu par le fait que l'on ne possède point la charité, ou que l'on est hérétique ou païen. Tout cela ne peut détruire un droit basé sur la nature. Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. LXVI, a. 2; Victoria, *Relect. III de potestate civili*, 9, *op. cit.*, p. 132 sq.; Dominique Soto, *op. cit.*, l. IV, q. II, a. 1, p. 292 sq.; Bañez, *In IIam-IIæ*, q. LXIII, præamb. q. III, concl. 3, Douai, 1615, p. 58.

C'est dans ce sens que les théologiens insistent habituellement sur la notion juridique du droit de propriété, Dominique Soto, *op. cit.*, l. IV, q. II, a. 1, p. 293 sq.; Lessius, *De justitia et jure*, l. I, c. III, dub. II, 7e édit., Anvers, 1632, p. 22. Il est d'ailleurs bien évident qu'en défendant ainsi le droit juridique de propriété, on ne veut aucunement nier les obligations morales qui incombent aux propriétaires légitimes, selon le droit naturel et le droit chrétien.

3. Relativement au *juste prix* dans le contrat d'achat et de vente, en même temps que l'on maintient le principe affirmé par saint Thomas, on admet, conformément à l'état social de cette époque, que le prix légal est généralement le plus juste, et que le prix usuel est habituellement juste. Dominique Soto, *op. cit.*, l. VI, q. II, a. 3, p. 567 sq.; Bañez, *In IIam-IIæ*, q. LXXVII, a. 1, p. 268 sq.; Lessius, *op. cit.*, l. II, c. XXI, dub. II, p. 275 sq.; Sylvius, *In IIam-IIæ*, q. LXXVII, a. 1, q. 2, Anvers, 1697, t. III, p. 511.

4. Quant au *commerce*, on admet, comme saint Thomas, que le commerce est permis en soi, pourvu que la justice y soit observée, et qu'on y ait une fin bonne, comme celle d'un gain honnête pour soi et pour sa famille; ou celle de rendre, en même temps, service à la société; ou d'exercer la charité, Dominique Soto, *op. cit.*, l. VI, q. II, a. 2, p. 564 sq.; Bañez, *In IIam-IIæ*, q. LXXVII, a. 4, p. 279 sq.; Molina, *De justitia et jure*, disp. CCCXXXIX. Coloniæ Allobrogum, 1733, t. II. p. 210 sq.; Lessius, *op. cit.*, l. II, c. XXI, dub. I, p. 274; Laymann, *Theologia moralis*, l. III, sect. V, tr. IV, c. XVII, n. 38, Paris, 1629, p. 203 sq.; Sylvius, *In IIam-IIæ*, q. LXXVII, a. 4, p. 523 sq.; Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXVI. sect. III, n. 22, Lyon, 1642, t. II, p. 307 sq.

5. La question du *salaire* dû aux serviteurs est traitée, par beaucoup de théologiens, d'une manière seulement incidente à propos de la légitimité de la compensation occulte, dans le cas où le salaire est réputé insuffisant par les serviteurs eux-mêmes. Une telle compensation peut être permise seulement dans le cas où il est très certain que le salaire est inférieur au juste prix, ou dans le cas où le maître a contraint, par la violence et par la fraude, à servir à ce prix. Dominique Soto, *op. cit.*, l. V, q. III, a. 3, p. 435 sq.; Molina, *op. cit.*, disp. DVI. t. II, p. 654 sq.; Lessius, *op. cit.*, l. II, c. XXIV, dub. IV, p. 326 sq.; Lugo, *op. cit.*, disp. XVI, sect. IV, n. 79 sq.

Selon la pensée de ces théologiens, bien que généralement ils ne le disent point d'une manière formelle, le juste prix dans la question du salaire doit être apprécié selon les principes de justice qui gouvernent le contrat d'achat et de vente. C'est ainsi qu'ils entendent cette assertion que l'on doit, dans la détermination du salaire, suivre le prix usuel, habituellement considéré selon les conditions sociales du temps, comme offrant toutes les garanties de justice. Lessius, *loc. cit.*; Lugo, *op. cit.*, disp. XXIX, sect. III, n. 63, t. II, p. 440.

De même, quand ces théologiens disent que, pour un serviteur, un salaire qui n'est pas suffisant *ad victum et vestitum decentem*, ou qui est insuffisant pour sa propre subsistance et celle de sa famille, n'est pas toujours injuste, ils l'expliquent en ce sens : que le service rendu peut ne pas mériter un salaire plus considérable, ou que beaucoup se contentent d'un tel salaire parce qu'ils peuvent, par d'autres occupations, suppléer à ce qui leur manque. Lugo, *loc. cit.*, n. 62, p. 440.

IVe PÉRIODE, DEPUIS LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XVIIe SIÈCLE JUSQUE VERS LE MILIEU DU XIXe SIÈCLE, période principalement caractérisée, chez beaucoup d'auteurs, par un affaiblissement notable de la spéculation doctrinale et de la théologie positive et par la prédominance de la méthode casuistique.

1° *Synthèse théologique.* — Chez beaucoup d'auteurs, préoccupés surtout de questions de théologie pratique, la synthèse de saint Thomas est abandonnée et remplacée par beaucoup de traités distincts, dont la connexion est peu marquée, et desquels ont disparu presque toutes les questions spéculatives, comme celles de la fin dernière, de la loi éternelle et de la loi naturelle en morale fondamentale et, en morale spéciale, la plupart des questions concernant les vertus surnaturelles considérées en général ou en particulier.

Cependant la synthèse de saint Thomas subsiste encore chez quelques théologiens traitant à la fois du dogme et de la morale comme Gonet, Grandi, les théologiens de Salamanque au XVIIe siècle, Gotti et Billuart au XVIIIe; voir DOGMATIQUE, t. IV, col. 1569 sq.

2° *Méthode.* — Chez beaucoup d'auteurs, l'abandon de la synthèse de saint Thomas est accompagné de l'abandon de la méthode scolastique et même de la théologie positive. Aussi, trop souvent, les questions traitées selon la méthode casuistique forment presque exclusivement la trame d'ouvrages, où cependant l'on paraît vouloir traiter toute la théologie morale.

Parfois, dans des ouvrages de polémique ayant

pour but de défendre les vérités morales attaquées par les protestants, les jansénistes ou les quiétistes, ou de donner une synthèse de l'enseignement positif, on rencontre un bon emploi de la méthode positive, et même de la méthode scolastique.

Les ouvrages de Thomassin, de Benoît XIV, de Zaccaria, du cardinal Gerdil, et quelques écrits sur la morale des Pères de l'Église, se font remarquer par une excellente documentation positive ou historique.

3° *Controverses.* — Assez fréquemment l'on défend, contre les protestants, les jansénistes et les quiétistes, les vérités morales attaquées par eux. Mais, le plus souvent, c'est entre théologiens catholiques que la polémique sévit, parfois avec des outrances regrettables. Ces controverses portent sur les systèmes tutioristes ou laxistes, plusieurs fois condamnés par le Saint-Siège, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1101 sq., 1151 sq., 1691 sq.; le « péché philosophique »; la nature de l'attrition admise comme suffisante avec la réception du sacrement de pénitence, *Enchiridion*, 1146; le caractère plus ou moins idolâtrique de divers rites tolérés en pays de mission, etc., etc.

4° *L'enseignement social*, pendant cette période, à part quelques théologiens qui en morale comme en dogme, restent fidèles à la synthèse de saint Thomas, est peu explicite, surtout dans les ouvrages de théologie morale où domine la tendance casuistique, vraisemblablement à cause du point de vue plutôt individualiste auquel se place d'ordinaire la casuistique.

Relativement aux matières juridico-sociales, l'on ne rencontre guère, chez les nombreux auteurs surtout adonnés à la casuistique, que des questions particulières comme celles-ci : les princes séculiers sont-ils tenus de choisir les plus dignes pour les charges séculières? un souverain peut-il vendre les charges séculières? ou quelques cas de conscience concernant le droit de faire la guerre ou la manière de la faire.

Relativement au droit de propriété individuelle, l'on ne rencontre le plus souvent qu'une indication rapide des modes légitimes d'acquisition de ce droit ou quelque question particulière concernant les cas où il est permis de s'approprier des biens appartenant aux infidèles turcs.

Quant au juste prix dans le contrat d'achat et de vente, l'on se borne habituellement à des questions particulières, comme les divers monopoles ou les circonstances diverses qui peuvent autoriser à acheter à un prix inférieur, ou à vendre à un prix inférieur.

D'ailleurs toutes ces réponses contiennent, assez fidèlement, la doctrine précédemment exposée d'une manière plus ample, par les théologiens dont l'autorité est souvent citée.

La question du salaire des serviteurs est traitée à peu près uniquement au point de vue particulier de la légitimité de la compensation occulte dans le cas d'évidente injustice du salaire; ou de la question particulière de ce qui, dans le cas d'une maladie de quelques mois, est dû au serviteur habituellement payé à l'année.

Toutefois on doit tenir pour certain que la doctrine spéculative précédemment exposée par les théologiens sur toutes ces questions continue à être admise. C'est d'elle que s'inspirent habituellement les brèves indications doctrinales parfois données; ou au moins c'est elle que supposent les réponses d'ordinaire faites aux questions casuistiques.

Ve PÉRIODE. ÉPOQUE CONTEMPORAINE. — Depuis le milieu du XIXe siècle, s'est ouverte une nouvelle période, sur laquelle on ne peut encore donner une appréciation complète, mais qui déjà présente des indices d'un nouveau profond et durable.

Ces indices sont principalement les suivants :

1. Le renouveau de la philosophie scolastique, particulièrement appuyée sur l'enseignement de saint Thomas, et qui aura pour conséquence, on peut l'espérer d'après beaucoup de signes déjà manifestes chez un assez grand nombre d'auteurs, un retour réel à la synthèse, à la méthode et à la doctrine de saint Thomas, sans négliger les perfectionnements désirables, ni les applications nouvelles demandées par des circonstances différentes.

Le mouvement de retour à la doctrine de saint Thomas est particulièrement marqué en ce qui concerne les matières juridico-sociales, où il est puissamment aidé par les encycliques de Léon XIII, dont les arguments rationnels sont le plus souvent empruntés à saint Thomas.

2. Le second indice est le renouveau de la méthode positive dans l'étude des Pères et des anciens théologiens, que l'on peut constater dans beaucoup de travaux récents signalés, selon l'occasion, dans les articles du Dictionnaire.

Cette étude, bien conduite, fournira des éléments solides pour une bonne histoire des doctrines morales, où l'on pourra puiser toutes les réponses aux objections de la critique rationaliste, en même temps que l'on y trouvera aussi une aide pour des développements théologiques nouveaux, à condition que cette étude soit toujours faite d'une manière objective, en appliquant aux vérités morales ce qui a été dit de l'étude des vérités dogmatiques, à propos de l'histoire des dogmes, voir t. IV, col. 1648 sq.

3. Un autre indice est la tendance, assez marquée chez beaucoup d'auteurs, à rendre à la philosophie morale et à la théologie morale la haute autorité directrice qui leur convient dans toutes les matières juridico-sociales et économico-sociales.

L'impulsion avait été donnée, en ce qui concerne les matières juridico-sociales par Pie IX réprouvant, dans le *Syllabus*, divers principes erronés de gouvernement politique, dont plusieurs sont opposés non seulement aux droits de l'Église, mais encore à tout droit moral. Voir particulièrement les propositions 39-55 et 56-64.

Le mouvement fut continué par Léon XIII, qui réprouva de nouveau ces mêmes erreurs et, en même temps, affirma très explicitement dans plusieurs encycliques, notamment *Immortale Dei* et *Sapientiæ christianæ*, les principes chrétiens qui doivent normalement diriger la vie publique des sociétés.

Léon XIII donna aussi une forte impulsion à l'étude des doctrines économico-sociales, en affirmant, d'une manière très explicite, particulièrement dans l'encyclique *Rerum novarum*, les principes chrétiens qui doivent, en ces matières, diriger toute la vie sociale. Cette impulsion fut continuée par Pie X, soit par le *Motu proprio* du 18 décembre 1903, renouvelant les enseignements sociaux de Léon XIII, soit par tous les documents concernant l'action catholique, organisée sous la conduite de l'Église et ayant pour but de faire pénétrer les principes chrétiens dans toutes les sociétés humaines.

Sous cette haute impulsion donnée par Pie IX et par Léon XIII, continuée par Pie X, par Benoît XV dans l'encyclique *Ad beatissimi* du 1er novembre 1914, § *Non hic videtur*, et par Pie XI, dans l'encyclique *Ubi arcano* du 23 décembre 1922, ces matières juridico-sociales et économico-sociales ont commencé à reprendre leur place dans les programmes d'enseignement et dans les manuels de philosophie morale et de théologie morale.

On peut espérer que cet enseignement sera d'une grande utilité pour une sage direction de l'action catholique, en même temps qu'il est, pour la société civile,

la meilleure sauvegarde contre toutes les menaces des faux systèmes que l'on veut appliquer au gouvernement des sociétés actuelles.

Quant aux travaux déjà accomplis pendant cette période on trouvera des indications aux articles spéciaux, ainsi qu'aux articles mentionnant les publications catholiques des divers pays de l'Europe ou des divers ordres religieux.

V. Réponse a quelques objections — Le concept de la théologie morale, tel qu'il ressort tant de l'exposé théorique que de l'esquisse historique qui précèdent, se précisera encore par la réponse à quelques objections qui sont couramment faites. Elles sont tirées des abus contre lesquels la théologie morale ne s'est pas suffisamment défendue; dirigées contre le caractère de science théologique qui lui est attribué, et contre le rôle qui lui est assigné de diriger les consciences au point de vue doctrinal, soit dans le domaine des questions sociales, soit quand il s'agit de tendre à la perfection chrétienne.

1re *objection*. — On reproche à la théologie morale plusieurs abus contre lesquels elle ne s'est pas suffisamment défendue au cours de son histoire : des controverses trop nombreuses et conduites d'une manière excessive, sans grande utilité pour la science théologique, particulièrement dans la question du probabilisme; l'abus de la casuistique souvent traitée d'une manière peu scientifique et presque exclusive; bien souvent aussi l'omission presque complète de plusieurs questions qui sont cependant de son ressort, notamment des questions appartenant à la morale sociale, ou des questions concernant la perfection chrétienne.

Réponse. — 1. Des abus même réels et dûment constatés, mais provenant de fautes individuelles, ne peuvent, par eux-mêmes, comme on l'a souvent fait observer, constituer une preuve valable. Autrement l'on devrait condamner les institutions les plus dignes de respect, même la sainte Église d'où les fautes des hommes ne sont point absentes, même les sacrements qui ne sont point à l'abri des profanations humaines.

2. En fait, quelle part de vérité y a-t-il dans les reproches indiqués? En ce qui concerne la controverse sur le probabilisme, voir cet article, voir aussi les remarques déjà faites au sujet des abus reprochés à la casuistique, t. II, col. 1864 sq., particulièrement pour le reproche de négligence fréquente et presque complète des questions de morale sociale.

Quant au reproche de négligence des questions doctrinales concernant la perfection chrétienne, le fait n'est guère discutable chez la plupart des théologiens casuistiques. Mais cela provient, le plus souvent, de leur but très spécial, qui est uniquement de déterminer l'existence ou l'inexistence d'une stricte obligation de conscience en face des divers préceptes qui s'imposent à la conscience humaine, en laissant à d'autres théologiens le soin d'indiquer et de recommander ce qui est souhaitable au point de vue de la perfection chrétienne. L'excellence ou la très grande utilité de cet enseignement doctrinal qui doit diriger l'ascétique ou la mystique, n'est aucunement niée; mais cela ne rentre point dans le cadre très spécial que l'on s'est tracé. Toutefois il est bien certain que, si la plupart des théologiens, comme cela est arrivé en très grande partie depuis la seconde moitié du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe, s'en tiennent presque rigidement à ce cadre spécial, il doit en résulter un très grand affaiblissement doctrinal relativement aux matières ascético-mystiques auxquelles, de fait, la direction doctrinale nécessaire n'est plus donnée que par quelques spécialistes de théologie mystique, qui se laissent eux-mêmes facilement absorber par les détails pratiques.

3. Après avoir constaté, par un sérieux examen des faits, la part plus ou moins grande de vérité dans les reproches adressés, sur ces divers points, à un certain nombre de théologiens surtout casuistes, la seule conclusion vraiment pratique que l'on en doive tirer, c'est que chacun doit s'appliquer à réparer, aussi parfaitement que possible, les fautes commises, afin que la théologie morale reprenne sa pleine vitalité scientifique et rende ainsi tous les services que l'on est en droit d'en attendre.

2e *objection*. — La théologie morale peut difficilement être considérée comme une science. En dehors des vérités de foi ou d'enseignement catholique, elle ne contient guère que des opinions discutées entre théologiens, ou des applications pratiques qui ne peuvent, par elles-mêmes, constituer une science.

Réponse. — 1. Il n'est point exact de dire qu'il n'y a, en théologie morale, d'autre enseignement certain que celui de la révélation chrétienne, ou celui qui est positivement affirmé par l'Église. On peut facilement constater que, dans chaque traité de la théologie morale, il y a au moins plusieurs déductions théologiques qui, bien qu'elles ne soient l'objet d'aucun enseignement de l'Église, ont cependant une certitude morale suffisante, comme le montre pratiquement l'adhésion constante et commune des théologiens.

2. Quant à la multiplicité des opinions en théologie morale, est-elle en réalité plus grande que dans les autres sciences théologiques? Il serait peut-être assez difficile de le démontrer effectivement, du moins pour ce qui concerne ce que l'on peut appeler la partie doctrinale spéculative.

Quant à l'application immédiatement pratique, on peut se rappeler la remarque de saint Thomas concernant les sciences qu'il appelle opératives, auxquelles la morale, quant à sa partie immédiatement pratique, doit être assimilée : *Tanto aliqua scientia est certior quanto ad sui subjecti considerationem pauciora actu consideranda requiruntur; unde scientiæ operativæ sunt incertissimæ quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias. In XII libros Metaphysicorum*, l. I, lect. II. On sait d'ailleurs qu'en théologie morale, il y a, selon une pratique qui, depuis plusieurs siècles, peut être jugée commune, une raison toute spéciale d'exposer les opinions qui, après examen sérieux et avec le suffrage de théologiens autorisés dans l'Église, sont considérées comme possédant une solide probabilité comparative.

Nous n'avons point à examiner ici si en fait on n'a pas parfois excédé dans la reconnaissance et dans l'appréciation de ces opinions. Quand même il y aurait eu, sous ce rapport, quelque excès chez un certain nombre d'auteurs, ce que l'on examinera à l'art. Probabilisme, il reste toujours vrai qu'en morale il y a, en principe, une raison spéciale de s'occuper des opinions qui peuvent être prudemment considérées comme ayant l'approbation de théologiens suffisamment autorisés dans l'Église.

3. Il n'y a aucune opposition ou incompatibilité entre la science théologique et les nombreuses applications pratiques qui se rencontrent en théologie morale. Comme on l'a indiqué à l'art. Casuistique, t. II, col. 1861 sq., ces applications doivent normalement être appuyées sur les principes théologiques, de manière à mériter, pour un cas concret, le nom de déductions scientifiques.

En fait ont-elles toujours été ainsi appuyées? nous n'avons pas à l'examiner ici. Voir Casuistique, t. II, col. 1865. Mais, dans la mesure où le fait serait rigoureusement prouvé, on n'en pourrait rien conclure contre le bon usage normal de la théologie morale, duquel seul nous prenons ici la défense

3e *objection*. — La théologie morale, considérée comme science surnaturelle, ne peut relativement aux

questions de morale sociale, avoir la haute influence qu'on voudrait lui attribuer. Car elle ne peut, sans sortir de son domaine et sans recourir à des méthodes qui lui sont étrangères, apporter, sur ce terrain, les démonstrations effectives qui seraient cependant nécessaires.

Réponse. — 1. La théologie morale, considérée comme science surnaturelle, peut fournir, à tous les catholiques soumis aux enseignements de l'Église, des principes très sûrs pour les diriger effectivement, au point de vue doctrinal, dans ces questions si difficiles. Car l'Église, à laquelle a été confiée par Notre-Seigneur avec la morale surnaturelle, toute la morale naturelle, dont elle est la gardienne vigilante et l'infaillible interprète, a le droit de parler avec autorité sur les questions sociales, en tout ce qui concerne la morale même naturelle. C'est ce qu'affirment notamment deux encycliques de Léon XIII et une de Pie X.

Dans l'encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII affirme que la question sociale dont il traite relève pleinement de son autorité, parce que, sans le secours de la religion et de l'Église, cette question n'a aucune possibilité sérieuse de solution. Selon l'encyclique *Graves de communi* du même pape, 18 janvier 1901, il est très certain que la question sociale est surtout une question morale et religieuse, et que, pour cette raison, elle doit être résolue surtout selon la loi morale et l'autorité de la religion.

Cette dernière affirmation est répétée par Pie X dans l'encyclique *Singulari quodam* du 24 septembre 1912, concernant les syndicats mixtes : *Causam socialem controversiasque ei causæ subjectas de ratione spatioque operæ, de modo salarii, de voluntaria cessatione opificum, non mere œconomicæ esse naturæ, propterea que ejusmodi quæ componi, posthabita Ecclesiæ auctoritate, possint, cum* (citation de l'encyclique *Graves de communi*) *contra verissimum sit eam* (quæstionem socialem) *moralem in primis et religiosam esse, ob eamque rem ex lege morum potissimum et religionis judicio dirimendam.*

Toute la doctrine morale enseignée par l'Église, même en matière sociale, étant du ressort de la théologie morale, c'est donc à celle-ci qu'il appartient de fournir les enseignements qui doivent diriger les catholiques dans les matières sociales.

2. Appuyé sur cette direction sûre, provenant de l'enseignement de l'Église, le théologien catholique peut faire appel aux arguments de raison, ainsi qu'aux données d'observation et d'expérience fournies par l'économie sociale, ou par les sciences juridico-sociales, pour démontrer, selon la méthode propre à ces sciences les conclusions que l'on sait être vraies. En agissant ainsi, le théologien ne sort point de son domaine. La théologie n'a-t-elle pas le droit de faire appel à toutes les sciences humaines qui lui sont subordonnées, en tout ce qui concerne leur orientation nécessaire vers la fin dernière surnaturelle? S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 5, 8. Le travail accompli par la raison, en réponse à cet appel, n'est point étranger à la théologie, bien qu'il n'ait et ne doive avoir en regard de celle-ci qu'un rôle secondaire et auxiliaire.

3. En réalité, cet appui donné par la théologie morale surnaturelle est pour toutes les sciences sociales, surtout en face des erreurs actuelles, l'appui le plus solide et le plus effectif, comme on peut le conclure de ces paroles de Léon XIII dans l'encyclique *Quod apostolici* du 28 décembre 1878, montrant, dans l'Église, la meilleure protection, pour les sociétés humaines, contre les dangers du socialisme : *Et cum ad socialismi pestem avertendam tantam Ecclesiæ virtutem noverint inesse, quanta nec humanis legibus inest, nec magistratuum cohibitionibus, nec militum armis, ipsam Ecclesiam in eam tandem conditionem libertatemque restituant, qua saluberrimam vim suam in totius humanæ societatis commodum possit exercere.*

4ᵉ *objection.* — La théologie morale, restreinte à son juste domaine qui est celui de l'obligation de conscience imposée par les lois morales, ne peut donner à l'ascétique et à la mystique l'aide efficace que l'on voudrait lui attribuer. Elle est plutôt, soit par elle-même, soit par ce que nous savons de son histoire, un obstacle en ce qui concerne la direction doctrinale vers la pratique de la perfection chrétienne.

Réponse. — 1. Selon la définition communément donnée par les théologiens et appuyée sur l'enseignement de saint Thomas, la théologie morale doit traiter non seulement des obligations imposées à l'homme *sub gravi* ou *sub levi* relativement à sa fin dernière, mais encore de ce qui est conseillé ou recommandé comme plus parfait relativement à cette même fin, en tenant compte toutefois des arrangements conventionnels aujourd'hui communément acceptés. Suivant ces arrangements, les principes doctrinaux dans les matières ascético-mystiques sont seuls du ressort de la théologie morale; l'étude des moyens pratiques étant laissée à l'ascétique et à la mystique.

Comme on l'a dit déjà, le fait que la doctrine théologique qui doit diriger la pratique de la perfection chrétienne a été négligée par beaucoup de théologiens, presque exclusivement absorbés par les préoccupations casuistiques, n'empêche point que ce rôle ne relève cependant de la théologie morale, considérée non comme simple casuistique, mais dans toute l'étendue de son programme.

Il reste donc vrai que la théologie morale peut et doit donner sur ce point une direction effective, pour ce qui dépend vraiment d'elle, c'est-à-dire pour les principes d'où l'on déduit, en ascétique et en mystique, les applications pratiquement utiles.

2. Il est très souhaitable que l'on revienne à cette conception du rôle de la théologie morale, et surtout que l'on dirige dans ce sens l'enseignement scolaire de la théologie. On aura ainsi, sur la perfection chrétienne et sacerdotale, une doctrine plus solide et plus développée, en même temps que mieux coordonnée; et conduisant ainsi d'une manière plus sûre et plus effective à de sérieuses conclusions pratiques.

C'est la pensée qui se dégage très certainement de la demande instante du canon 1366, § 2, du nouveau Code canonique, que l'étude de la théologie, aussi bien que celle de la philosophie, soit faite *ad Angelici doctoris rationem, doctrinam et principia.* N'est-ce point la méthode constante de saint Thomas, en traitant des matières morales, notamment dans la IIª-IIæ, comme nous l'avons noté plusieurs fois au cours de cet article, de donner l'enseignement doctrinal sur tout ce qui concerne la perfection chrétienne sous ses diverses formes et dans les divers états de vie?

VI. Autorité de saint Thomas et de saint Alphonse de Liguori en théologie morale. — 1° *Autorité de saint Thomas.* — L'autorité de saint Thomas n'est pas moins grande en théologie morale qu'en dogmatique. Dans l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879, Léon XIII l'affirme pour la morale non moins que pour le dogme. Suivant Léon XIII, ce que le saint docteur enseigne sur la vraie notion de la liberté, dégénérant aujourd'hui en licence, sur la divine origine de toute autorité dans les choses humaines, sur les lois et sur leur force obligatoire, sur le gouvernement paternel et équitable des souverains civils, sur la soumission due aux puissances établies, sur la charité qui doit unir tous les membres de la société; tout cela, comme ce qu'il enseigne aussi sur d'autres points, a une force souveraine et invincible pour détruire les principes du droit nouveau, qui seraient dangereux pour le bon ordre et pour le salut

de la société : *Quæ scilicet de his rebus et aliis generis ejusdem a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea juris novi principia quæ pacato rerum ordini et publicæ saluti periculosa esse dignoscuntur.*

Si l'encyclique *Pascendi* de Pie X du 8 septembre 1907, par ces paroles : *Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse*, et le document de la S. C. des Études du 27 juillet 1914, insistent principalement sur l'autorité de saint Thomas en métaphysique, la raison en est manifeste. Cette doctrine est le fondement de tout le reste. Les applications qui en sont faites en théologie dogmatique, en théologie morale et en philosophie morale, ne sont qu'une conséquence des principes admis en métaphysique.

D'ailleurs, le droit canonique nouveau, can. 1366, § 2, en demandant que, dans les séminaires, l'enseignement de la philosophie rationnelle et de la théologie soit donné selon la méthode, la doctrine et les principes de saint Thomas, ne fait aucune distinction entre les diverses matières théologiques.

Rappelons encore l'éloge donné à l'enseignement moral de l'angélique Docteur, par Sa Sainteté Pie XI dans l'encyclique *Studiorum ducem* du 29 juin 1923, à l'occasion du VI[e] centenaire de sa canonisation : « De même l'angélique Docteur a établi, relativement aux mœurs, la solide doctrine théologique apte à diriger, selon la fin surnaturelle, tous les actes humains. En théologien parfait, il expose la doctrine et les préceptes, non seulement pour la vie privée mais aussi pour la société domestique et la société civile : ce qui constitue la science morale politique et sociale. D'où les excellents enseignements que contient la deuxième partie de la Somme théologique, sur le gouvernement paternel et domestique, sur le commandement légitime de la société ou de la nation, sur la paix et la guerre, sur la justice et sur la propriété, sur les lois et sur l'obéissance, sur l'obligation de pourvoir aux besoins des individus et à la prospérité publique, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Si, dans la vie individuelle, dans la vie publique et dans les relations mutuelles des nations, ces enseignements étaient inviolablement et religieusement observés, rien autre ne serait requis pour procurer aux hommes la paix de Jésus-Christ dans le règne de Jésus-Christ, si désirable pour l'univers entier. Il est donc à souhaiter que, de plus en plus, on étudie avec soin l'enseignement de l'angélique Docteur, surtout sur le droit des gens et les lois qui règlent les rapports des nations entre elles : enseignement qui contient les fondements de la véritable société des nations, selon l'appellation qui lui est donnée. »

2° *Autorité de saint Alphonse de Liguori*, d'après les documents louant ou recommandant sa doctrine. Voir *Vindiciæ alphonsianæ*, dissertatio procemialis, n. 13 sq., 2[e] édit., Paris, 1874, p. LXXVIII sq.

1. *Décret de la S. C. des Rites du 18 mai 1803*, portant que rien, dans les écrits du saint docteur, n'a été trouvé digne de censure, *nihil in eis censura dignum repertum fuit.* Le sens est celui qu'indiquait déjà Benoît XIV pour tous les documents similaires, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. II, c. XXV, 10; c. XXIX, 9, Prato, 1839, t. II, p. 260, 282, c'est-à-dire qu'au moment où ils furent composés, les écrits du saint docteur ne contenaient rien qui fût en opposition avec la doctrine alors définie ou enseignée par l'Église. Suivant Benoît XIV, il s'agit uniquement d'exemption d'erreur en fait de doctrine. Toute erreur concernant la législation de l'Église ou l'interprétation de la volonté positive de l'autorité ecclésiastique, n'est pas nécessairement exclue. De fait, on peut constater que plusieurs opinions considérées comme probables par saint Alphonse, en des matières dépendant de la libre interprétation ou détermination de l'autorité de l'Église, sont aujourd'hui en opposition avec des réponses récentes du Saint-Siège. Voir les exemples cités par Bouquillon, *op. cit.*, p. 50; et Noldin, *Summa theologiæ moralis*, 19[e] édit., Inspruck, 1927, t. I, p. 254.

2. Selon la *réponse de la S. Pénitencerie* du 5 juillet 1831 à l'archevêque de Besançon, un professeur de théologie peut, en toute sécurité, suivre et enseigner les opinions qu'enseigne saint Alphonse dans sa théologie morale, *quin tamen inde reprehendendi censeantur qui opiniones ab aliis auctoribus sequuntur.* On ne peut donc, continue le texte, inquiéter un confesseur qui suit, dans la pratique, toutes les opinions de saint Alphonse, par cette seule raison que le Saint-Siège n'a rien trouvé dans ses œuvres qui fût digne de censure. Mais il ajoute cette restriction : *habita ratione mentis sanctæ Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis.* Cette restriction nous ramène à l'explication déjà donnée d'après Benoît XIV.

3. Trois réponses du Saint-Office, 18 juillet 1860, de la S. C. du Concile, 29 août 1860, et de la S. Pénitencerie, 10 décembre 1860, renvoient aux auteurs approuvés, parmi lesquels est particulièrement cité Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 54, 321; l. VII, n. 84-92. D'où l'on est autorisé à conclure qu'au jugement des trois Congrégations romaines, ces passages contiennent des opinions considérées par elles au moins comme véritablement probables.

4. Enfin le décret de Pie IX proclamant saint Alphonse docteur de l'Église universelle, loue particulièrement la sûreté de sa doctrine : *eum inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias, tutam straverit viam per quam Christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent. Acta S. Sedis*, Rome, 1870, t. VI, p. 318. Paroles qui expriment, d'une manière générale, une recommandation positive de la doctrine morale de saint Alphonse, comme règle sûre pour les directeurs de conscience. Bien que ces paroles ne contiennent aucune affirmation garantissant, pour chacune des maximes ou appréciations émises par le saint docteur, une réelle exactitude objective, elles donnent cependant une sécurité pratique, que sa doctrine, là où elle n'est point contredite par des décisions ecclésiastiques plus récentes, ou par un enseignement théologique suffisamment autorisé, est apte à bien éclairer et à guider avec sécurité les directeurs de conscience.

Outre les nombreux ouvrages mentionnés dans cet article, on peut consulter le *Kirchenlexicon*, art. *Ethik* et *Moraltheologie*, 2[e] édit., t. IV, col. 933 sq.; t. VIII, col. 1189; *Catholic encyclopædia*, art. *Moraltheology*, New-York, 1912, t. XIV, p. 601 sq.; Adalbert Breznay, *Clavis theologiæ moralis seu introductio in studium Ethicæ christianæ scientificum*, Fribourg-en-B., 1914; Kihn, *Encyclopädie und Methodologie der Theologie*, Fribourg-en-B., 1892; Pruner, *Katholische Moraltheologie*, 3[e] édit., Fribourg-en-B., 1902; Dominique Prümmer, *Manuale theologiæ moralis secundum principia S. Thomæ Aquinatis*, 3[e] édit., Fribourg-en-B., 1923; Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Paris, 1896; A. de la Barre, *La morale d'après saint Thomas et les théologiens scolastiques*, Paris, 1911.

Parmi les introductions à la Théologie morale, voir notamment Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3[e] édit., Bruges, 1903; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 4[e] édit., Rome, 1896; Muller, *Theologia moralis*, 6[e] édit., Vienne 1891; A. Vermeersch, S.J., *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, 2[e] édit., Rome, 1927, t. I, 1, p. 1-43.

Pour les décisions du magistère ecclésiastique en matière morale, voir les articles spéciaux sur les propositions condamnées rattachées à divers pontificats, et les articles portant sur chaque vérité particulière.

E. DUBLANCHY.

MORALITÉ DE L'ACTE HUMAIN. — Tout acte humain est un acte moral. *Est actus aliquis moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus.* S. Thomas, *De malo*, q. VII, a. 6. La raison est donc pour l'homme la règle de la moralité, la raison non pas considérée indépendamment de Dieu, mais en tant qu'elle est une participation de la loi éternelle. Se prononçant sur la conformité ou la non-conformité de l'acte avec cette loi éternelle, définie par saint Thomas *ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*, Iª-IIæ, q. XCIII, a. 1, et par saint Augustin, *ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*, *Contra Faustum*, l. XXII, c. XXVII, *P. L.*, t. XLII, col. 418, la raison humaine constitue ainsi la règle prochaine de la moralité.

On peut donc définir la moralité : la relation de l'acte humain avec la loi éternelle manifestée par la raison. C'est dans ce sens que saint Thomas donne la raison comme règle de la moralité : *Bonum in quantum est secundum rationem, malum, in quantum est præter rationem, diversificare speciem moris.* I-IIæ, q. XVIII, a. 5, ad 1um. Toute autre définition, plaçant la règle de la moralité dans le plaisir ou le bonheur, dans la raison seule, ou encore dans la volonté libre de Dieu, est fausse ou incomplète, s'appuyant sur une conception inexacte du fondement de la moralité. Voir d'autres définitions dans Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1889, t. I, *De actibus humanis*, § 50, n. 136 sq.

Ainsi seront bons ou mauvais les actes qui seront en relation de conformité ou de non-conformité avec la loi éternelle manifestée par la raison. On comprend facilement l'existence de ces deux espèces de moralité, bonne ou mauvaise, d'actes nécessairement bons, comme aimer Dieu, ou d'actes nécessairement mauvais, comme blasphémer. Y a-t-il une troisième espèce de moralité, comprenant des actes indifférents, n'ayant aucun caractère de bonté ou de malice morale? Certains auteurs affirment qu'il n'y a pas dans cette indifférence morale une troisième espèce de moralité, mais une négation de la moralité. Cf. Tanquerey, *Theol. mor. fund.*, 7e édit., Tournai, 1922, *De act. hum.*, n. 137; Bouquillon, *Theol. mor. fund.*, 3e éd., Bruges, 1903, *De act. in finem*, n. 348. Mais la plupart des moralistes voient dans ces actes indifférents une véritable espèce, quoique incomplète, de moralité. Il existe en effet de ces actes qui, si l'on considère leur objet en lui-même, ne sont ni bons, ni mauvais, comme se promener, lire, écrire, etc...; mais, considérés *in individuo*, ces mêmes actes ne sont plus indifférents, ils reçoivent, soit des circonstances, soit de la fin, une moralité spéciale, bonne ou mauvaise. On peut donc dire qu'ils constituent une espèce incomplète de moralité. Cf. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, 5e éd., Fribourg, 1928, n. 109.

Pour qu'un acte humain soit moralement bon, il faut que tous les éléments qui le constituent conviennent à la nature raisonnable; pour qu'il soit mauvais, il suffit que l'un d'entre eux lui soit contraire. Il importe donc d'étudier chacun de ces éléments qui concourent à la production de l'acte moral. Ces éléments qu'on appelle encore principes ou sources de la moralité, sont l'objet, les circonstances et, parmi ces dernières, la fin qui, à cause de son importance particulière, mérite une étude spéciale. Après avoir examiné chacun de ces éléments, nous traiterons de la moralité particulière de l'acte externe et des actes indifférents *in individuo*. Pour les autres questions qui pourraient se rapporter de plus ou moins près à la moralité, comme le volontaire indirect, voir les articles spéciaux. — I. Moralité dérivée de l'objet. II. Moralité dérivée des circonstances (col 2461). III. Moralité dérivée de la fin (col. 2463). IV. Moralité particulière de l'acte externe (col. 2469). V. Des actes indifférents (col. 2470).

I. Moralité dérivée de l'objet. — Tout acte humain tend de lui-même et par sa nature à un but déterminé : c'est l'objet, appelé encore *finis operis* ou *finis intrinsecus*. Cet objet est atteint par la volonté avant les circonstances et avant la *finis operantis*, fin subjective.

Au point de vue moral, ce qui constitue l'objet de l'acte humain, c'est cette fin de l'œuvre, mise en relation avec la règle de la moralité et dépouillée de toutes les circonstances qui pourraient en modifier le caractère moral. Ainsi, dans le vol d'une somme d'argent, l'objet sera non la somme considérée en elle-même, mais l'appropriation de l'argent contre la volonté du possesseur. La quantité, le but poursuivi par le voleur, sont des circonstances. Ainsi considéré en lui-même, l'objet moral sera bon, s'il est conforme à la raison, à la loi éternelle, comme aimer Dieu; il sera mauvais, s'il est contraire à ces règles, comme voler; il sera indifférent, s'il n'est ni approuvé ni rejeté par elles, abstraction faite de toute circonstance qui pourrait donner à cet acte une moralité spéciale, comme se promener à la ville ou à la campagne.

Il faut remarquer cependant que cet objet moral peut être considéré à un double point de vue, matériel et formel, suivant la connaissance que l'agent n'a pas ou a de la relation de son acte avec les règles morales. Ainsi l'acte sera matériellement bon ou mauvais, si l'on ne considère que sa relation avec la règle éloignée de la moralité, avec la loi éternelle ou avec les autres lois justes qui en découlent; il sera formellement bon ou mauvais lorsque ce rapport sera perçu par la raison : celui qui commet un acte de fornication dont il connaît la malice accomplit un acte matériellement et formellement mauvais; si, au contraire, il ignore invinciblement cette malice, son acte n'est que matériellement mauvais, non formellement. D'où la distinction que font les théologiens entre péchés matériels et péchés formels, les premiers opposés à la règle éloignée de la moralité, ignorée de celui qui agit, les seconds opposés à la règle prochaine. Cf. *Ami du clergé*, t. XXI, 1899, p. 1105-1109.

L'objet moral donne à l'acte humain sa moralité première et essentielle. — Que l'acte humain reçoive de l'objet une certaine moralité, c'est évident. Il est en effet des actions qui, par elles-mêmes, de leur nature et par leurs propriétés essentielles, conviennent ou ne conviennent pas à l'ordre établi par Dieu et à la fin dernière de l'homme, ou sont sans relation avec cet ordre et avec cette fin. Il y aura donc, si l'on considère exclusivement l'objet de l'acte humain, trois catégories d'actes : bons, mauvais et indifférents. Parmi les actes bons ou mauvais, les uns sont tels de leur nature : par eux-mêmes, ils sont en relation de conformité ou de non conformité avec la raison (*moralité intrinsèque*); d'autres sont tels en vertu d'une loi positive (*moralité extrinsèque*). Les premiers sont imposés ou interdits, parce qu'ils sont bons ou mauvais; les seconds sont bons ou mauvais, parce que prescrits ou défendus. Enfin parmi les actes mauvais, les uns le sont absolument : ils sont tellement opposés à l'ordre divin que Dieu même ne peut les permettre, tels la haine de Dieu et le parjure; les autres le sont conditionnellement, en vertu d'une condition qui demeure soumise au souverain domaine que Dieu exerce sur les créatures et qu'il peut toujours faire disparaître, au moins momentanément, en sorte que, si la condition est enlevée, l'acte devient licite, p. ex., prendre le bien d'autrui, mettre un homme à mort. Cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, *De act. hum.*, § 53.

Cette moralité dérivée de l'objet est dire *première*,

parce qu'elle est perçue en premier lieu par la raison et qu'elle s'attache à l'acte avant toute autre, avant celle dérivée des circonstances et de la fin. La fin et les circonstances pourront modifier la moralité de l'acte, elles lui en ajouteront parfois une nouvelle; mais celle qui vient de l'objet subsiste et garde son caractère propre. Elle est appelée aussi *essentielle*, parce qu'elle est inhérente à l'acte même, qu'elle ne peut en être séparée : celui qui vole pour faire la charité et celui qui vole pour s'enivrer commettent tous deux une faute contre la justice : l'intention ne peut pas modifier le caractère essentiel, l'objet moral de l'acte.

Dans l'application de ces principes, il importe d'établir une distinction entre les actes bons et les actes mauvais. Pour accomplir un acte moralement bon, la volonté doit rechercher, au moins confusément, la bonté morale de l'objet; pour l'acte mauvais, au contraire, il suffit que sa malice soit connue. Dans le premier cas, en effet, si l'on ne recherche pas la conformité de l'acte avec la raison, on agit pour le plaisir ou pour l'utilité, mobiles qui sont en désaccord avec le véritable fondement de la moralité : c'est ainsi que celui qui assisterait à la messe uniquement par curiosité n'accomplirait pas un acte moralement bon. Il suffit toutefois que cette bonté morale soit voulue confusément, c'est-à-dire qu'on ne recherche pas exclusivement et comme but dernier l'utilité ou le plaisir, que la bonté objective de l'acte ne soit pas positivement rejetée. Dans le second cas, la connaissance de la malice de l'acte, même avec la volonté de ne pas mal faire, suffit pour que cette action soit mauvaise. Le mal, en effet, ne peut être aimé pour lui-même. Si la volonté s'y attache, c'est parce que ce mal lui apparaît sous la forme du bien; ce bien n'est qu'apparent, mais c'est sous cet aspect de faux bien que la volonté le recherche et s'y complaît. L'absence de conformité de l'acte avec la règle morale et sa malice sont cependant connues et, par le fait même, acceptées et voulues, non pas directement, mais par voie de conséquence. C'est pourquoi, si bonne que soit l'intention, elle ne peut séparer de l'acte une malice qui lui est essentielle : voler pour faire l'aumône sera toujours mal, même si l'on ne veut que le soulagement du pauvre.

II. Moralité dérivée des circonstances. — Les circonstances sont quelque chose d'accidentel qui s'ajoute à l'acte humain déjà constitué dans sa substance. Cf. S. Thomas, Ia-IIæ, q. vii, a. 1, et q. xviii, a. 3. Toutes les circonstances n'influent pas sur la moralité de l'acte humain : il en est qui sont pleinement indifférentes : peu importe de voler le lundi ou le mardi, un cheval blanc ou un cheval noir. Il s'agit ici de conditions morales qui s'ajoutent à la substance de l'acte déjà constituée et la modifient; ainsi la circonstance de lieu sacré pourra s'ajouter à l'acte de vol, qui deviendra un vol sacrilège.

1° *Classification des circonstances.*— Tous les auteurs ont conservé la classification des circonstances empruntée par saint Thomas, Ia-IIæ, q. vii, a. 3, à Cicéron. Elles sont au nombre de sept :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis indique la qualité spéciale de la personne qui agit : un clerc, une personne liée par un vœu ou par le mariage. — *Quid* désigne la qualité ou la quantité de l'objet : vol plus ou moins important d'objets profanes ou sacrés. — *Ubi* représente la qualité du lieu où le fait s'accomplit, sacré ou profane, privé ou public. — *Quibus auxiliis* comprend les moyens spéciaux employés pour atteindre le but proposé : employer la violence pour séduire une femme. — *Cur* est l'intention qui fait agir, la fin extrinsèque ou *finis operantis*: faire l'aumône pour détourner quelqu'un de la vertu ou de la foi. A cause de son importance sur l'acte humain, cette circonstance sera traitée à part (§ III). — *Quomodo* signifie la manière dont l'acte est accompli, soit intérieurement, avec ou sans passion, soit extérieurement, tuer quelqu'un avec cruauté.— *Quando* dénote la quantité ou la qualité du temps pendant lequel on agit, long ou rapide, sacré ou profane.

2° *Les circonstances influent sur la moralité de l'acte humain.* — Elles peuvent en effet, rendre un acte non conforme, ou plus ou moins conforme à la raison.

Dans l'ordre physique, une chose tire son importance non pas uniquement de ce qu'elle est en elle-même, mais de tous les accidents qui s'ajoutent à sa substance : deux morceaux d'or ciselés, l'un par un artiste, l'autre par un ouvrier peu habile, n'auront pas la même valeur. Il en est de même *a pari* dans l'ordre moral : un même acte, accompli par plusieurs personnes, variera tellement suivant les circonstances dans lesquelles elles l'opéreront que sa moralité apparaîtra différente en chacune : Prier Dieu avec ferveur est plus conforme à la raison que s'adresser à lui avec tiédeur, tuer un bienfaiteur est plus opposé à la nature raisonnable que mettre à mort un ennemi. Notre-Seigneur a dit, Marc., xii, 41-44, que la légère offrande de la veuve avait plus d'importance aux yeux de Dieu que les larges présents du riche. Et cependant, dans les deux cas, l'objet moral est le même, la charité. Ce qui les différencie, ce sont les circonstances : l'un donnant de son superflu, l'autre ce qui était nécessaire à sa subsistance. Le concile de Trente, sess. xiv, c. v et can. 7 (Denz.-Ban., n. 899 et 917), rend obligatoire l'aveu au tribunal de la pénitence des circonstances qui changent l'espèce du péché. C'est donc que les circonstances exercent une réelle influence sur la moralité de l'acte humain. Comment influent-elles?

3° *Effets divers des circonstances.*— Les circonstances peuvent : 1. ou bien changer seulement le degré de moralité; 2. ou bien donner à l'acte une nouvelle espèce de moralité.

1. — Certaines circonstances n'ont pas de relation de conformité ou de non-conformité avec la raison différente de celle de l'objet : elles restent dans la même ligne morale que lui; mais elles le rendent plus ou moins raisonnable, et par suite plus ou moins bon. Ainsi, voler mille francs au lieu de cent francs n'ajoute à l'acte aucune espèce nouvelle de moralité, mais rend l'acte moins conforme à la raison, et par le fait plus mauvais; inversement une aumône de cent francs est meilleure qu'une offrande de dix.

2. — D'autres circonstances donneront à l'acte une nouvelle espèce de moralité. *Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.* S. Thomas, Ia-IIæ, q. xviii, a. 10. La moralité est la relation de conformité ou de non-conformité de l'acte avec la raison. Or une circonstance particulière peut ajouter à l'objet de l'acte humain une nouvelle relation différente de celle de l'objet même. Il en résultera une espèce nouvelle de moralité. Prendre le bien d'autrui est un vol; si ce bien a une destination sacrée, il s'ajoutera une nouvelle espèce de moralité, le sacrilège; dans le premier cas, une seule vertu est lésée, la justice, dans le second, une nouvelle vertu est atteinte, la religion. De même un acte bon peut recevoir des circonstances une nouvelle espèce de bonté : garder la chasteté a une bonté morale spéciale, l'exercice de la vertu de tempérance; garder la chasteté par suite d'un vœu ajoute une nouvelle bonté morale, provenant de l'exercice de la vertu de religion.

Les circonstances changent encore l'espèce de la

moralité, lorsque d'un acte bon en lui-même elles font un acte mauvais. Telle est du moins l'opinion communément admise. Cependant on verra plus loin (col. 2466) que certains moralistes modernes affirment qu'une fin partielle, gravement mauvaise, ne vicie pas complètement l'acte et laisse intacte sa bonté objective. La raison qu'ils apportent peut être invoquée ici, d'autant plus que la fin est une circonstance et, parmi les circonstances, celle qui influe davantage sur l'acte lui-même. Si, physiquement, il y a un seul acte, moralement il y en a plusieurs, provenant d'actes différents de volonté, susceptibles de moralités distinctes. Le religieux qui s'adonne à la prière à un moment où son supérieur lui a enjoint, *sub gravi*, de travailler, commet-il, au strict point de vue de la moralité, un seul acte intégralement mauvais? Il veut une chose essentiellemnt bonne, mais il l'accomplit en un moment qu'il sait inopportun. Cette circonstance de temps, supposée gravement mauvaise, exercera-t-elle une influence plus funeste qu'une fin partielle ayant le même caractère de gravité? Il apparaît donc plutôt qu'il y ait là, question de mérite à part, deux actes moraux, l'un bon, la prière, l'autre mauvais, la désobéissance, tout comme dans le cas de la fin partielle gravement mauvaise.

A plus forte raison, si la circonstance ne comporte qu'une légère malice, la bonté morale de l'acte ne sera-t-elle pas détruite mais simplement diminuée, p. ex., la tiédeur dans la prière ne rend pas l'acte mauvais, mais moins bon.

Enfin c'est encore en vertu du même principe qu'un acte dont l'objet est indifférent peut devenir bon ou mauvais, suivant que telle circonstance le fera convenir ou non convenir à la raison : ainsi manger avec modération sera un acte bon, manger avec excès, un acte mauvais.

Plusieurs auteurs font rentrer dans cette catégorie, non seulement les circonstances qui changent l'espèce morale de l'acte, mais encore celles qui en changent l'espèce théologique, celles qui font d'un péché véniel un péché mortel, ou d'un péché grave un péché léger : le vol d'une obole est faute légère, ce même vol, mille fois répété et constituant matière grave, devient péché mortel; une pensée obscène est matière grave, le défaut d'advertance ou de consentement en fait une faute légère. Cf. Prümmer, *op. cit*, n. 120; Noldin, *De princ. theol. mor.*, 6e éd., Inspruck, 1906, n. 65. Avec plus de raison, d'autres font rentrer ces circonstances qui changent l'espèce théologique du péché dans la première catégorie, parmi celles qui augmentent ou diminuent la qualité morale de l'acte. Cf. Bouquillon, *op. cit.*, n. 370.

Pour que les circonstances exercent ainsi une influence sur la moralité de l'acte, plusieurs conditions sont requises. Il faut avant tout qu'elles aient réellement un caractère moral; de plus, leur bonté morale doit être voulue comme telle, au moins confusément, tandis qu'il suffit que leur malice soit connue, ainsi qu'il a été dit à propos de l'objet.

III. Moralité dérivée de la fin. — 1° *Notions générales.* — Tout être raisonnable, agissant avec délibération, se propose une fin : c'est la *finis operantis*, qu'il faut bien distinguer de la *finis operis* ou objet de l'acte; La première peut coïncider avec la seconde; elle peut aussi lui être étrangère, d'où le nom de *finis extrinsecus* qui lui est donné, tandis que *finis intrinsecus* s'applique à la *finis operis*. Je puis donner l'aumône pour soulager le pauvre : les deux fins sont identiques; mais je puis accomplir le même acte dans des buts divers, pour expier mes péchés, par amour de Dieu. C'est de la *finis operantis*, ainsi entendue, distincte de la *finis operis*, qu'il s'agit ici. Elle est, en somme, une circonstance de l'acte humain, *cur*, mais comme elle est la cause principale, qu'elle peut avoir une importance considérable pour sa moralité, elle doit être traitée à part.

Avant d'exposer la moralité de la fin, il importe de préciser certaines distinctions. — *Fin prochaine et fin éloignée.* La première est celle qui est recherchée sans le secours d'aucune autre, la seconde, celle qui est atteinte à l'aide de fins intermédiaires. — *Fin dernière et fin intermédiaire.* La fin dernière est voulue pour elle-même, la volonté ne recherchant rien autre que cette fin elle-même, tandis que la fin intermédiaire n'est pas voulue pour elle-même, mais pour en atteindre une autre : elle est un moyen employé pour obtenir une autre fin. La fin dernière peut être telle absolument ou relativement, la *fin dernière absolue* étant le terme de la série des fins, après laquelle on ne peut en rechercher d'autre, p. ex., la gloire de Dieu et la *fin dernière relative*, le terme d'une série déterminée d'actes, p. ex., la science, fin dernière des études; elle sera *positivement* dernière, si l'on exclut toute autre fin, *négativement* dernière si, sans se proposer un autre but plus éloigné, on ne l'exclut pas. — *Fin totale et fin partielle.* La fin totale est celle qui seule nous porte à agir de telle sorte que, si elle faisait défaut, nous n'agirions pas; la fin partielle est celle qui, avec d'autres, concourt à la production de l'acte, ces différentes fins agissant sur la volonté, avec plus ou moins de force.

2° *Influence de la fin.* — 1. *Principe général. La fin donne à l'acte humain une moralité.* — La fin est, en effet, le motif, souvent même le seul motif, qui pousse à agir, et ce motif, provenant de la raison, est toujours en relation de conformité ou de non conformité avec la loi éternelle : il possède ainsi une moralité spéciale. *Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberata procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem.* S. Thomas, Ia-IIæ, q. XVIII, a. 9. Noldin cependant admet la possibilité de fins *in se indifferentes : Admittendi sunt fines in se indifferentes, qui nullam actibus moralitatem tribuunt, qui a naturæ rationali nec conformes nec difformes sunt, ut canere ad lucrum faciendum, ire in agrum animi causa. Op. cit.*, n. 66. Mais ces fins ne peuvent avoir ce caractère d'indifférence morale que si on les considère comme des fins intermédiaires. Pourrait-on dire que dans le cas du chanteur qui exerce son art en se proposant comme fin exclusive de toute autre le gain, cette fin soit indifférente? Nous verrons plus loin qu'il n'en est rien. La *finis operantis*, parce qu'elle est toujours connue et voulue (c'est elle qui nous détermine à agir), est nécessairement conforme ou non à la nature raisonnable. La *finis operantis* aura donc toujours une moralité spéciale qui pourra parfois se confondre avec celle de la *finis operis*, mais qui souvent aussi aura son caractère propre. *Finis etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet agentem ad agendum : unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.* S. Thomas, Ia-IIæ, q. VII, a. 4, ad 2um. C'est pourquoi la moralité provenant de la fin est appelée moralité *principale* : elle est la cause déterminante de l'acte. L'enseignement de Notre-Seigneur montre l'influence que peut exercer l'intention sur nos actes : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum.* Matth., VI, 1. Ce qui prive ainsi les bonnes œuvres de leur récompense, ce qui leur enlève leur bonté objective, c'est l'intention mauvaise pour laquelle elles sont faites.

2. *Application du principe.* — La fin influe diffé-

remment suivant que l'objet moral de l'acte est indifférent, bon ou mauvais.

a) Acte dont l'objet moral est indifférent. — Il peut devenir moralement bon ou moralement mauvais, suivant que le but poursuivi sera bon ou mauvais, ainsi chanter pour louer Dieu, ou pour exciter la passion. Les buts poursuivis sont l'un d'accord, l'autre en désaccord avec la règle de la moralité : l'acte indifférent en lui-même acquiert ainsi une moralité spéciale.

b) Acte dont l'objet moral est bon. — Il peut devenir plus ou moins bon, ou même mauvais suivant la qualité morale de la fin. Il peut devenir meilleur, acquérant, en plus de sa bonté objective, une nouvelle ou de nouvelles bontés accidentelles : l'aumône est acte bon; on peut la faire pour une fin autre que sa bonté objective, ou pour plusieurs fins, p. ex., satisfaction pour les péchés, conversion du pauvre, amour de Dieu, toutes fins conformes à la règle morale, intéressant des vertus distinctes et, par le fait, ajoutant à l'acte des bontés morales distinctes. C'est la doctrine commune, contredite seulement par Vasquez, *Comm. in Iam-IIæ*, disp. LI, c. III.

Par contre l'acte dont l'objet moral est bon peut devenir moins bon ou mauvais, par suite d'une fin mauvaise. Il importe, pour bien préciser l'influence de la fin mauvaise sur la moralité de l'acte, de distinguer la fin qui est cause totale, unique et adéquate de l'acte de celle qui n'en est que la cause partielle. Lorsque la fin mauvaise est cause totale et adéquate de l'acte, celui-ci perd sa bonté objective et devient complètement mauvais, peu importe que la fin soit gravement ou légèrement mauvaise : par exemple, faire l'aumône uniquement pour pervertir un pauvre, ou par vaine gloire. Dans ce cas, l'influence de la fin est telle que, sans elle, l'acte ne serait pas accompli. Il n'y a qu'un seul acte de volonté, visant le but à atteindre. Or ce but est mauvais. La bonté objective de l'acte n'intervient, dans la circonstance, que comme moyen ou instrument pour réaliser la fin voulue. La direction de la volonté est nettement et exclusivement mauvaise; l'acte ne peut qu'être mauvais. *Voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo prout est volitum ab ipso est malum; unde voluntas ejus est mala.* S. Thomas, Ia-IIæ, q. XIX, a. 7, ad 2um.

Lorsqu'une fin légèrement mauvaise est seulement cause partielle de l'acte, on peut affirmer avec Cajétan, *Comm. in Iam-IIæ*, q. XVIII, a. 8; Billuart, *De act. hum.*, diss. IV, a. 4, § 2; Collet, *De act. hum.*, c. IV, a. 2, sect. I, concl. 1; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, § 57, n. 164; Noldin, *op. cit.*, n. 68; Prümmer, *op. cit.*, n. 123, contre les théologiens de Salamanque, *Curs. theol.*, tr. XI, *De bon. et mal.*, disp. VI, dub. I; Jean de Saint Thomas, q. XXI, disp. IX, a. 4; Gonet, *De act. hum.*, tr. III, disp. IV, a. 1, que l'acte humain n'est pas complètement vicié, mais qu'il est en partie bon et en partie mauvais. Dans ce cas, en effet, la volonté se propose une double fin, l'une bonne, l'autre mauvaise, p. ex., dans l'aumône faite par charité et par vaine gloire. La première direction de la volonté n'est pas détruite par la seconde qui n'est que légèrement mauvaise. Si, physiquement, il n'y a qu'un seul acte, moralement, il y en a deux, l'un bon, l'autre légèrement mauvais. *Nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris... Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.* S. Thomas, Ia-IIæ, q. XX, a. 6. Autrement qu'en serait-il de la plupart des actes humains, si un léger désordre dans une de nos intentions suffisait pour détruire leur bonté objective? bien peu seraient bons. Cf. Billuart, *op. cit.*, diss. IV, a. 4, § 2.

Mais en est-il de même quand cette fin partielle est gravement mauvaise? Enlève-t-elle à l'acte sa bonté objective et le rend-elle intégralement mauvais? Ne semble-t-il pas qu'une telle fin, gravement opposée à l'ordre moral, même si elle n'est que cause partielle de l'acte, doive le vicier complètement, comme s'il était impossible qu'une action par laquelle l'homme se détourne entièrement de sa fin dernière, conserve encore une certaine bonté morale, provenant soit de son objet, soit d'autres fins partielles? Beaucoup affirment qu'un tel acte, vicié par une fin partielle gravement mauvaise, est intégralement mauvais. Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, 3e édit., Fribourg, 1886, tr. I, n. 33; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, § 57, n. 162; Noldin, *op. cit.*, n. 68; Marc, *Inst. mor.*, 4e éd., Tournai, 1888, p. I, n. 307...; Tanquerey, *op. cit.*, n. 150, donne cette opinion comme étant *multo probabilior.* Cependant Prümmer, *op. cit.*, n. 123, voit dans cette affirmation le résultat d'une confusion entre mérite et bonté morale. En effet, celui qui accomplit une action objectivement bonne avec une intention gravement coupable commet, par le fait, un péché grave et mérite la damnation; mais l'acte lui-même perd-il sa bonté morale? Les mêmes auteurs admettent que, dans le cas d'une fin partielle légèrement mauvaise, l'acte demeure en partie bon, à cause de son objet, en partie mauvais, par suite de la fin pour laquelle il est fait. Pourquoi raisonner différemment dans le cas d'une fin partielle gravement coupable? Aussi Prümmer considère-t-il comme plus probable *absolute nullum finem partialem, dummodo revera sit partialis et inadæquatus, destruere actionis bonitatem objectivam.* Bouquillon, sans se prononcer nettement, penche vers cette solution, *op. cit.*, n. 365.

c) Acte dont l'objet est mauvais. — Accompli pour une fin mauvaise, il devient plus mauvais; accompli pour une fin bonne, il ne peut jamais devenir bon, il est cependant moins mauvais que s'il était fait dans une intention mauvaise. La fin mauvaise peut ajouter une ou plusieurs malices spéciales, différentes de la malice objective, p. ex., voler pour s'enivrer est contraire à la justice et à la tempérance. Une fin bonne pourra diminuer la malice de l'acte, par exemple, voler pour soulager un pauvre. La volonté ici ne s'attache pas au mal, elle recherche un bien réel; il y a désordre seulement dans le moyen employé pour atteindre le but. Mais si la rectitude de la volonté rend l'acte moins mauvais, elle ne saurait cependant le dépouiller de sa malice objective. Cette dernière est essentielle à l'acte, elle ne peut en être séparée, même si elle n'est recherchée par la volonté que pour atteindre un autre but d'ailleurs excellent. La volonté accepte ce moyen, puisqu'elle veut la fin, elle en accepte la malice qu'elle connaît : l'acte ne peut donc être bon.

Aussi le principe *la fin justifie les moyens* est-il en complète contradiction avec une morale qui place son fondement en Dieu, bien suprême et fin dernière de l'homme; il pourrait par contre se justifier dans une morale utilitaire : si l'on fait de l'utilité individuelle ou sociale la règle dernière de la moralité, dans bien des cas, la malice objective paraîtra suffisamment compensée par l'excellence de la fin. Certains ne reculent pas devant cette conséquence de la morale utilitaire et admettent nettement que la fin justifie les moyens. Voir des exemples dans Tanquerey, *op. cit.*, p. 93, note 2. Mais, quoi qu'on en ait dit, la morale chrétienne a toujours répudié ce principe, avec saint Paul, qui écrit aux Romains : *Et non (sicut*

blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala, ut veniant bona; quorum damnatio justa est, Rom., III, 8, avec saint Augustin : *Interest quidem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat; sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt, Contr. mend.*, VII, 18, *P. L.*, t. XL, col. 528, et avec saint Thomas : *Nullum malum bona intentione factum excusatur. Opusc.*, III, c. VI. Quelques anciens cependant ont pensé que le mensonge officieux pouvait être licite en cas de nécessité. Cassien, *Coll.*, XVII, 17-19, *P. L.*, t. XLIX, col. 1062-1070. C'était d'ailleurs la seule application qu'ils donnaient de ce principe, et encore le faisaient-ils pour expliquer certains cas difficiles de l'Ancien Testament dont ils n'avaient pas la véritable solution. Sur le reproche fait aux jésuites d'avoir appliqué ce principe, cf. P. Bernard, *La fin justifie les moyens*, dans les *Études*, 5 août 1904, p. 357-365, et G. Goyau, dans le *Diction. apolog.*, t. II, col. 9-17. Cette accusation a été utilisée par les protestants. Or il est curieux de voir le plus récent apologiste de Luther le montrer comme un homme « professant que la fin justifie les moyens, dans certains cas privilégiés ». L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*. Éditions Rieder, Paris, 1928, p. 281.

3° *Intention requise pour la moralité d'un acte qui est bon de sa nature.* — Pour qu'un tel acte soit moralement bon, il faut 1. que nous nous proposions une fin moralement bonne, au moins implicitement, et non pas simplement utile ou agréable; 2. que nous agissions implicitement pour Dieu.

1. L'utilité et le plaisir ne sont pas en eux-mêmes des fins suffisantes pour que l'acte soit moralement bon. Accomplir un acte à cause de son utilité, c'est considérer cette utilité ou bien comme une fin à laquelle la volonté s'arrête et dans laquelle elle se complait, ou bien comme un moyen à l'aide duquel on pourra poursuivre un autre but. Dans le premier cas, par exemple, chanter pour gagner de l'argent, on fait du gain le mobile unique de l'acte. Mais vouloir le gain pour lui-même n'est pas conforme à la droite raison qui le considère comme un instrument à l'aide duquel on pourra atteindre une autre fin : il y a désordre à s'arrêter à mi-chemin, à transformer en fin ultime ce qui ne peut être qu'une fin intermédiaire, l'acte ne peut être bon. Dans le second cas l'ordre de la raison est respecté. La volonté ne s'arrête pas de façon définitive à l'objet considéré comme utile, elle le recherche en vue d'un autre but, et c'est ce dernier qui donnera à l'acte sa moralité. Il en est de même du plaisir; il doit être regardé ainsi que l'utile comme une fin intermédiaire et ne saurait constituer la fin exclusive et ultime de nos actes. Il a été attaché par le Créateur à certains de nos actes, p. ex., à ceux de boire, de manger, d'engendrer, etc..., dans le but de pourvoir plus efficacement à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce. Dans l'ordre divin, le plaisir n'est donc qu'un moyen destiné à faciliter l'obtention de buts plus élevés. Le rechercher pour lui-même, sans aucune relation avec la fin pour laquelle il a été créé, c'est aller contre l'ordre établi par Dieu. *Delectatio est propter operationem, et non e converso.* S. Thomas, *Cont. Gent.*, III, 26. Innocent XI a condamné le 2 mars 1679, les deux propositions suivantes : *Licet comedere et bibere usque ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.* — *Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus culpa caret et defectu veniali.* Denz.-Ban., n. 1158-1159.

Est-ce à dire que, pour qu'un tel acte soit moralement bon, il faille toujours se proposer *explicitement* une fin conforme à la raison, celle que l'on désigne sous le nom de *bonum honestum*, par opposition au *bonum utile* et au *bonum delectabile?* Il est évident qu'il n'en est pas ainsi. Combien peu de nos actes, en effet, auraient leur bonté morale si nous devions toujours rechercher explicitement ce *bonum honestum*, si, avant de manger ou de boire, nous devions diriger notre intention vers la conservation ou l'amélioration de notre santé. Il suffit que cette intention *ne soit pas exclue*, et que la façon dont nous accomplissons ces actes soit un indice que nous agissons conformément à la raison. C'est ainsi que la modération peut généralement s'interpréter comme une preuve que l'on ne recherche pas seulement le plaisir, mais sa fin même. On peut donc rechercher le plaisir, à condition de le faire modérément, raisonnablement, et de ne pas exclure la fin même pour laquelle il a été attaché à certains actes. C'est la doctrine commune, ainsi exprimée par saint Alphonse : *Quamvis aliquis accedens ad mensam non cogitet de conservatione vitæ, sed solum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem, saltem virtualiter vult propter conservationem vitæ; sicque non inordinate illam appetit. Theol. mor.*, l. V, *Tr. præamb.*, n. 44. Cependant dans ce texte de saint Alphonse, *implicite* sera plus exact que *virtualiter*. *Virtualiter* se rapporte en effet à une intention formulée explicitement et qui n'a pas été rétractée, tandis qu'*implicite* désigne une intention contenue dans une autre ou dans la façon d'agir, ici, dans la modération qui rend notre acte parfaitement raisonnable.

2. L'homme doit diriger ses actes vers Dieu, sa fin dernière. Est-il donc nécessaire que dans chacune de ses actions, il se propose d'agir explicitement pour Dieu, seule intention qui puisse rendre bonne la volonté? Baïus, les jansénistes et certains docteurs de Louvain l'ont pensé : puisque la nature humaine est profondément corrompue par le péché originel, tout ce que l'homme fait conformément à cette nature viciée est nécessairement péché, et ne peuvent être bonnes que les actions faites explicitement pour Dieu, accomplies sous l'influence de la charité. La conséquence était que toutes les actions des infidèles et des impies, n'étant pas informées par la charité, étaient des péchés. Saint Pie V a rejeté cette conclusion et, avec elle, la théorie d'où elle découle, en condamnant cette proposition de Baïus : *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia.* Denz.-Ban., n. 1025.

Cette doctrine était trop sévère, imposant un joug insupportable. Celle de saint Alphonse, exigeant que nous rapportions virtuellement tous nos actes à Dieu, pèche également par exagération : *Homo tenetur omnes actus suos ad Deum referre, quando agit cum deliberatione et propter aliquem finem. Inquit enim Apostolus* (I Cor., x, 31) : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Si ergo ad Deum refert saltem per intentionem virtualem, actus erit bonus; si non refert, erit malus : nullus igitur indifferens... Hinc pro praxi colligimus : oportet sæpius in die saltem mane, generaliter offerre Deo omnes actus suos ut sic adimpleatur præceptum Apostoli, saltem intentione virtuali omnia faciendi in gloriam Dei. Theol. mor.*, l. V, n. 44. A moins que l'on ne donne au terme *virtualiter* une signification différente de celle qu'il comporte généralement, ce que ne laisse pas supposer le contexte, la conséquence de la doctrine liguorienne semble bien devoir être la même que celle de la théorie janséniste, exigeant une relation actuelle : les actions des païens, des impies, qui n'ont jamais songé à rapporter leurs actions à Dieu, ne seraient jamais moralement bonnes, mais toujours des péchés, par défaut d'intention virtuelle.

Aussi les moralistes n'ont-ils pas suivi saint Al-

phonse, et la plupart se contentent-ils d'exiger, pour la moralité d'un acte qui est bon de sa nature, une relation implicite à Dieu, que certains appellent relation objective ou naturelle : il suffit donc que la volonté se porte à telle action parce qu'elle est bonne, sans y mêler aucune circonstance, aucune fin qui puisse en vicier la nature. On ne voit pas, en effet, sur quoi l'on pourrait se fonder pour exiger que nous rapportions explicitement tous nos actes à Dieu, par une relation soit actuelle, soit virtuelle. Dieu est la fin dernière absolue; toute action morale doit tendre vers Dieu, fin dernière. Mais par le fait même qu'elle est moralement bonne, l'action se rapporte à Dieu; celui qui agit bien, accomplit un acte qui, par sa nature, est en relation avec la fin dernière, il obéit à la règle prochaine de la moralité, à sa raison, et implicitement à la règle dernière, à Dieu. Pour qu'une relation explicite, actuelle ou virtuelle, soit exigée, il faudrait donc qu'il y ait, sur ce point, une disposition positive de Dieu. Or Dieu n'a pas manifesté la volonté de nous imposer une telle obligation. On a invoqué le texte de saint Paul, I Cor., x, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Ceux qui, à la suite de saint Thomas et de saint Alphonse, voient dans ces paroles un précepte, ne l'entendent pas dans le sens d'une relation explicite, mais implicite seulement et objective, relation qui existe par le fait même que l'on suit les préceptes d'une raison droite et bien formée. *Suggero remedium*, écrit saint Augustin, *unde tota die laudes Deum, si vis : quidquid egeris, bene age, et laudasti Deum... Cessasti ab hymno cantando, discedis ut reficiaris? Noli ebriari et laudasti Deum. Discedis ut dormias? Noli surgere ad male faciendum et laudasti Deum. Negotium agis? Noli fraudem facere, et laudasti Deum. Agrum colis? Noli litem movere, et laudasti Deum. In ps. XXXIV*, serm. II, n. 16, *P. L.* t. XXXVI, col. 341. Ainsi comprise, l'obligation de rapporter nos actes à Dieu n'a rien d'onéreux pour le fidèle. Qu'il soit mieux de chercher à agir toujours virtuellement, et même, si nous le pouvons, actuellement, par soumission à Dieu et par amour pour lui, cela est évident; mais là n'est pas la question, puisqu'il s'agit simplement de savoir ce qui peut rendre nos actes bons ou mauvais.

IV. MORALITÉ PARTICULIÈRE DE L'ACTE EXTERNE. — On s'est demandé si, en dehors de l'objet, des circonstances et de la fin, un quatrième élément n'intervenait pas dans la moralité de l'acte humain : l'exécution de l'acte efficacement voulu par la volonté.

Notons bien qu'il s'agit ici uniquement de la simple exécution d'un acte voulu *efficacement* par la volonté, de telle sorte que l'acte doive s'accomplir, si n'intervient pas un obstacle indépendant de la volonté. Il est certain, et ce point n'est pas discuté, que *per accidens* l'accomplissement de l'acte impéré par la volonté ajoute souvent à la bonté ou à la malice de l'acte interne, soit parce qu'en agissant la volonté s'attache à son objet avec plus de force et d'intensité, soit parce qu'elle se maintient plus longuement dans le mal ou dans le bien, soit parce que, si la réalisation demande un certain temps, l'acte de volonté peut être renouvelé à plusieurs reprises et que ce renouvellement du consentement peut parfois constituer des actes humains distincts, soit enfin en raison de l'édification ou du scandale qui peuvent résulter de l'acte lui-même. La bonté et la malice de l'acte humain dépendent de la volonté, puisqu'il n'y a pas acte moral sans liberté; on conçoit donc que, dans ces différents cas, la bonté ou la malice de l'acte humain puissent être augmentées.

Mais si l'on fait abstraction de cette influence accidentelle, on peut dire que par lui-même l'acte externe n'ajoute rien à la moralité de l'acte interne, qu'il ne le rend ni meilleur ni pire. Telle est du moins l'opinion de saint Thomas, I^a-$II^{æ}$, q. XX, a. 4, et de tous les thomistes, de saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. V., n. 4, et de la plupart des théologiens, dont se séparent seulement Scot, *In II^{um}*, dist. XLII, q. IV, n. 2, et ses disciples. Et en effet, la condition essentielle de l'acte moral, c'est la liberté. Ce qui n'a pas en soi une liberté propre et distincte, n'a pas non plus de moralité propre et distincte. Or il en est ainsi de l'acte externe. Il n'a de liberté que celle qu'il tient de l'acte interne, dont il n'est que le complément et dont il dépend. Si donc on le considère séparément, il ne peut avoir de moralité propre et, par le fait, il n'augmente ni la bonté ni la malice de l'acte interne : il ne constitue avec lui qu'un seul et même acte moral, puisqu'il s'agit d'un acte efficace de volonté et que l'agent passera inévitablement à l'exécution. D'après la doctrine adverse, il faudrait admettre que l'on peut être privé, en partie, de la bonté morale d'un acte que l'on a la ferme intention d'accomplir, si quelqu'un nous empêche d'agir; ce qui serait le cas de celui qui mettrait de côté une certaine somme, destinée à une bonne œuvre, et à qui un voleur la déroberait. Il serait déraisonnable de considérer son acte comme moins bon qu'il l'aurait été, sans l'intervention du voleur.

L'Écriture d'ailleurs confirme pleinement cette manière de voir pour les actes bons comme pour les mauvais. Abraham est loué et récompensé pour le seul fait d'avoir consenti à l'immolation de son fils, comme s'il avait réellement accompli ce sacrifice : *Quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.* Gen., XXII, 16-17. De même, Notre-Seigneur considère la volonté de commettre l'adultère comme aussi coupable que le fait lui-même : *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo.* Matth., V, 28.

Les scotistes objectent que, dans le Décalogue, les actes internes et les actes externes sont défendus par des préceptes différents, que la diversité de préceptes entraîne la diversité de malices. Mais, si deux de ces préceptes condamnent spécialement les actes internes, ce n'est pas parce que leur exécution aurait une malice spéciale, mais bien pour faire comprendre la gravité propre de ces fautes internes que le peuple serait trop porté à négliger. On ne peut non plus faire valoir que le fidèle est obligé d'accuser en confession les fautes externes et qu'il ne lui suffit pas de dire : j'ai voulu efficacement voler, car l'exécution de l'acte est bien le signe de la véritable volonté et surtout, comme nous l'avons remarqué au début, il arrive souvent que l'accomplissement de l'acte ajoute *per accidens* à la bonté ou à la malice de l'acte interne. Il reste donc que, par lui-même, l'acte externe n'a pas de moralité spéciale.

V. Y-A-T-IL DES ACTES INDIFFÉRENTS? — Qu'il y ait des actes qui, considérés *in abstracto*, soient indifférents, tout le monde l'admet. Séparées de leurs circonstances et de leur fin, certaines actions n'ont aucun caractère de moralité : elles ne sont ni bonnes ni mauvaises. *Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum et hujusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.* S. Thomas, I^a-$II^{æ}$, q. XVIII, a. 8. Mais la question se pose pour les actes considérés *in individuo*, accomplis par telle personne, environnés de toutes leurs circonstances et faits avec délibération. Il ne saurait évidemment être question ici d'actes indélibérés : il leur manque la liberté, condition essentielle de toute moralité.

Ainsi précisée, la question de l'indifférence des actes délibérés, considérés *in individuo*, reçoit une double

réponse, l'une négative, celle des thomistes et de la presque unanimité des théologiens modernes (S. Thomas, Ia-IIæ, q. XVIII, a. 9; *In IIum Sent.*, dist. XL, q. I, a. 5; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. V, n. 44; Muller, *Theol. mor.*, 7e éd., Vienne, 1894, I, § 97; Billuart, *De act. hum.*, diss. IV, a. 6; Simar, *Moraltheologie*, 3e éd., Fribourg, 1893, § 56; Bouquillon, *op. cit.*, n. 377; Noldin, *op. cit.*, n. 84; Lehmkuhl, *op. cit.*, tr. I, n. 37; Prümmer, *op. cit.*, n. 129; Tanquerey, *op. cit.*, n. 191; Cathrein, *De bon. et mal. act. hum.*, Louvain, 1926, p. 51 sq.); l'autre affirmative, celle des scotistes et de quelques rares moralistes actuels (Scot, *In IIum*, dist. XLI; S. Bonaventure, *In IIum*, dist. XLI, a.1, q. III; Vasquez, *In Iam-IIæ*, disp. LII, c. 4; Reuter, *Theol. mor.*, pars I, t. I, n. 55; Viva, *Curs. theol.*, t. II, disp. VII, q. 3; Walsh, *De act. hum.*, Dublin, 1891, n. 588).

Il n'est pas possible, selon saint Thomas, de concevoir un acte délibéré considéré *in individuo*, qui soit indifférent. En effet, tout acte individuel possède quelque circonstance, ne serait-ce que celle de fin, qui le rend bon ou mauvais. Comme le rôle de la raison est d'ordonner, il s'en suit que tout acte, issu d'une délibération de la raison, ou bien n'est pas dirigé par elle vers une fin convenable, et par là même il répugne à la raison et est mauvais; ou bien il est dirigé vers une fin convenable, il est en conformité avec la raison, il est bon. Or il n'y a pas de milieu possible : la fin poursuivie conviendra ou ne conviendra pas à la nature raisonnable. Il faut donc que tout acte délibéré considéré *in individuo* soit bon ou mauvais. Ia-IIæ, q. XVIII, a. 9; *In IIum*, dist. XL, q. I, a. 5. Billuart apporte un argument semblable, tiré de la fin que l'on trouve nécessairement dans tout acte délibéré. *Finis actus humani in quo agens quiescit, vel est Deus, sive actualiter, sive virtualiter, sive explicite, sive implicite (perinde est ad propositum) intentus; vel est creatura : sub his enim duobus finibus omnes fines continentur : si primum, est bonus; si secundum, est malus, quia hoc est uti fruendis et frui utendis, ut alicubi dicit S. Augustinus. De act. hum.*, diss. IV, a. 6. C'est donc la fin que se propose tout être raisonnable dans un acte délibéré qui donnera à l'acte, indifférent *in abstracto*, une moralité spéciale.

Remarquons cependant que, pour la bonté morale, il n'est pas nécessaire que l'on se propose explicitement une fin conforme à la raison; il suffit, et ce sera bien souvent le cas, qu'elle soit voulue implicitement, résultant des circonstances particulières dans lesquelles on agit. Ainsi celui qui joue, qui se promène, ne se proposera pas toujours explicitement une fin raisonnable, comme serait de reprendre des forces, de reposer l'esprit pour mieux travailler. Son acte cependant sera bon s'il le fait avec modération, circonstance qui rendra son acte pleinement conforme à la nature raisonnable; il sera mauvais, s'il le fait sans cette modération, au détriment d'occupations plus sérieuses et nécessaires, ce qui est contraire à la raison.

Les scotistes voient dans le premier de ces exemples une action indifférente. La principale raison qu'ils donnent c'est que, selon eux, pour qu'une action soit moralement bonne, elle doit être accomplie expressément en vue d'une fin conforme à la nature raisonnable, ce qui n'est pas le cas dans l'exemple proposé. D'autre part, une telle action, accomplie avec modération, ne saurait être mauvaise, car elle n'est pas opposée à la nature raisonnable. Elle est donc indifférente. Toute la discussion repose donc sur la question étudiée et résolue plus haut de l'intention requise pour qu'un acte soit moralement bon. Sur les objections faites par les scotistes à la thèse thomiste, cf. Billuart, *op. cit.*, diss. IV, a. 6.

CONCLUSION. — *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* Cet axiome, déjà énoncé par l'auteur du *Lib. de divinis nominibus*, *P. G.*, t. III, col. 130, résume toute la théorie de la moralité de l'acte humain. Il ne doit cependant pas être pris dans un sens trop absolu. Pour que nos actes soient moralement bons, il faut que tous les éléments qui concourent à leur production, objet, circonstances et fin, soient conformes à la règle de la moralité. L'objet doit être bon; s'il est mauvais, l'acte ne peut qu'être mauvais; s'il est indifférent, la fin ou les circonstances pourront le rendre bon. Les circonstances doivent être bonnes, ou au moins indifférentes : gravement mauvaise, une circonstance rend, plus probablement, l'acte intégralement mauvais; légèrement mauvaise, elle diminue seulement sa bonté morale. La fin doit être bonne et sa bonté morale doit être recherchée, au moins implicitement : toute fin mauvaise, qui serait la cause totale de l'acte, lui enlève sa bonté objective; de même, au moins suivant l'opinion commune, toute fin gravement mauvaise, qui ne serait que cause partielle de l'acte; cause partielle et légèrement mauvaise, elle ne fait que diminuer la bonté morale de l'acte humain. C'est dans ce sens et avec ces restrictions que l'on peut dire qu'un défaut quelconque, dans les éléments constitutifs de la moralité, rend l'acte mauvais.

L. MARCHAL.

MORAWSKI Jean, théologien, controversiste et auteur spirituel de la Compagnie de Jésus (1633-1700). — Né le 20 décembre 1633 dans la Petite-Pologne, entré dans la Compagnie le 4 novembre 1651, il y enseigna la philosophie et les mathématiques, puis 14 ans la théologie scolastique, 3 ans la controverse et 1 an la théologie morale; fut 6 ans maître des novices. — Ses œuvres comprennent, en conséquence, des livres : 1. de philosophie; 2. de théologie; 3. de controverse; 4. de spiritualité.

1. Philosophie : *Totius philosophiæ principia per quæstiones de Ente in communi, ex prælectionibus P. J. Morawski, S. J., explicata. Opus cum philosophis, tum theologis utilissimum*, Lyon, 1688, pet. in-8°, 352 p. La première édition avait paru en 1660. — 2. Théologie : *Quæstiones de Deo Uno et Trino; Quæstiones de Verbo incarnato et de ejusdem admirabili Matre virgine; Quæstiones thologicæ selectæ ad IIam-IIæ et ad IIIam partem D. Thomæ Aquinatis; Quæstiones theologicæ selectæ ad totam Summam D. Thomæ Aquinatis.* — 3. Controverse : *S. R. Ecclesia ab antiquis calumniis hæreticorum de novo suscitatis vindicata.* — 4. Spiritualité : ce sont surtout des livres de piété ou de méditations pour les élèves des collèges ou les novices de la Compagnie de Jésus; ils paraissent avoir eu beaucoup de succès.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 766; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1286-1290.

A. FONCK.

MORE (Le bienheureux Thomas) (1478-1535). I. Biographie. II. La pensée religieuse de More et l'*Utopie* (col. 2476). III. More controversiste catholique (col. 2479).

I. BIOGRAPHIE. — Thomas More naquit à Londres le 7 février 1478 (cf. Bridgett, p. 1-3) d'une famille de bonne bourgeoisie. Son père, Sir John More, était parvenu à la haute situation de juge du Banc du Roi. Il fut attaché de bonne heure à la maison du cardinal Morton, archevêque de Cantorbéry, homme remarquable par sa vertu et sa foi, dont il subit profondément l'influence. Il passa ensuite à Oxford deux années d'une vie studieuse et frugale (1492-94) où il se perfectionna dans l'étude des lettres anciennes. Il s'y lia avec deux humanistes célèbres, Thomas

Linacre et William Grocyn, dont le premier fut son professeur de grec. Son père, qui désirait faire de lui un légiste, le rappela à Londres, et le plaça dans un des collèges où le droit était enseigné (New Inn, dépendance de Lincoln's Inn). Il y fut bientôt remarqué; il fut chargé dès 1501, et pendant trois années de suite, d'un cours à Furnivall's Inn (autre dépendance de Lincoln's Inn). Son goût pour les choses religieuses se manifestait en même temps par une série de conférences sur la *Cité de Dieu* de saint Augustin, qu'il fit, quoique laïc, en l'église de Saint-Laurent (Old Jewry).

Il traversait alors la grande crise spirituelle de sa jeunesse. Vivement attiré par la vie régulière, il songeait à se faire franciscain observant ou chartreux. Il alla même loger pendant quatre ans à la porte de la chartreuse de Londres, afin de partager la vie des moines, et se soumit à une rigoureuse observation de leur règle. Il renonça cependant à prononcer des vœux. Dès 1510 il place très haut l'institution monastique dans sa *Vie de Pic de la Mirandole* (cf. Bridgett, p. 28, 30); et, quant aux pratiques de la vie religieuse, nous savons comment il les jugeait par la règle de dévotion et d'ascétisme, comportant un fréquent usage des sacrements, qu'il observa durant toute sa vie.

Le goût de More pour l'humanisme et son idéal de piété éclairée expliquent son amitié pour Érasme, qui débuta en 1497 et dura jusqu'à sa mort, et pour Jean Colet, doyen de Saint-Paul, dont il fit son confesseur et directeur. En 1504, More fut élu membre du Parlement, et mena l'opposition contre les exactions de Henri VII. En 1508, il épousa Jane Colt, dont il eut quatre enfants, et qui mourut en 1511; il se remaria alors avec une veuve, Alice Middleton, qui ne lui donna pas d'enfants, mais fut une mère dévouée pour ceux du premier lit. Cependant il poursuivait brillamment sa carrière d'homme de loi, où son intégrité et son désintéressement le rendaient très populaire. « Under-Sheriff » de Londres en 1510, « Bencher » à Lincoln's Inn, en 1511, il fut remarqué par Henri VIII (monté sur le trône en 1509), qui peu à peu l'attacha à son service, malgré son peu d'empressement à se rapprocher de la cour. Les années suivantes, il fut chargé de diverses fonctions publiques. Envoyé en ambassade dans les Pays-Bas espagnols en 1515, pour le compte des marchands de Londres, il mit à profit les loisirs d'un séjour à Anvers pour commencer son *Utopie.*

Les premières œuvres littéraires de More remontent à ses années d'Oxford et de Lincoln's Inn, et sont de petits poèmes anglais ou latins parfois satiriques, parfois aussi d'inspiration pieuse; puis en 1503 une complainte en vers sur la mort de la reine Élisabeth, *A ruful lamentacion.* En 1510, il traduisait en anglais une vie latine, écrite en Italie, de Pic de la Mirandole, *The life of John Picus Erle of Myranduta*, où étaient louées la piété, la vertu, les austérités et la soumission à l'Église du grand humaniste, et à laquelle il ajouta un assez long poème d'édification. La vie de Richard III, *The history of king Richard the thirde*, qui suit en ordre de date, remonte à 1513 (Bridgett, p. 79); nous en possédons un texte anglais et un texte latin; ce dernier a été parfois attribué au cardinal Morton (*Dict. of nat. biogr.*, t. XXXVIII, p. 445) thèse infirmée par des recherches plus récentes (Delcourt, p. 15). Cependant l'amitié de More et d'Érasme portait ses fruits : en 1505, ils se partagèrent la traduction en latin de plusieurs des *Dialogues* de Lucien. En 1508, Érasme écrivit dans la maison de son ami son *Encomium Moriæ.* En 1515, More prit la défense d'Érasme, dont le Nouveau Testament avait été attaqué par un théologien de Louvain, Martin Dorpius, dans une lettre publique à ce dernier. Il y proclamait, par rapport aux discussions de l'École, la supériorité de l'étude de l'Écriture et des Pères, tant pour l'apologétique chrétienne que pour la prédication morale. *Thomæ Mori dissertatio Epistolica de aliquot sui temporis theologastrorum ineptiis...*, 1516. Réimprimée dans les *Lettres* d'Érasme, édition de Londres, 1642, appendice consacré aux lettres de More, p. 14, et dans les *Œuvres* d'Érasme, éd. Le Clerc, Leyde 1703, t. III, col. 1892-1916. Dans une autre lettre adressée à un moine, et écrite en 1520 (Bibl. de Lambeth, ms. n° *575*, p. 7-9, publiée dans Jortin, *Erasmus*, Londres, 1808, t. III, p. 365-393, et Nichols, *Bibl. Top. Brit.*, IV, n° XVII, 1780), More prenait à nouveau fait et cause pour son ami. En 1516, avait paru l'*Utopie*, dont il est inutile de souligner ici le retentissement, attesté par de nombreuses éditions et traductions. En 1518 enfin, la période d'activité littéraire désintéressée se clôt avec une collection d'épigrammes latines, écrites en collaboration avec Érasme et William Lilly.

Thomas More s'élevait cependant aux plus hautes fonctions publiques. « Maître des Requêtes » (chargé de l'examen des pétitions au roi) en 1518, puis secrétaire de Henri VIII, il était aussi admis au Conseil Privé. En avril 1518, il prenait à Oxford la défense des études grecques contre le parti anti-humaniste dit des « Troyens ». En 1520, au camp du Drap d'or, il fit la connaissance de Guillaume Budée. Puis il fut fait en 1521 chevalier et vice-trésorier; en 1523, *speaker* de la Chambre des Communes; en 1525, chancelier du duché de Lancastre. Après avoir pris part à trois nouvelles ambassades en France et dans les Flandres (1521-27-29), il était enfin élevé le 25 octobre 1529, à la dignité de chancelier du royaume, sans l'avoir ni désiré ni sollicité.

Les événements religieux qui se déroulaient alors en Europe continentale, avaient orienté son activité littéraire dans une nouvelle direction. En 1523, Henri VIII répondait au *De captivitate Babylonica* de Luther par son *Assertio septem sacramentorum*, parfois attribuée à Jean Fisher, dont More établit seulement l'index. Mais Luther ayant répliqué par un grossier libelle, *Contra Henricum regem Angliæ*, More fut sollicité de prendre la suite de la controverse, et écrivit sous le pseudonyme de Gulielmus Rosseus sa *Responsio ad convitia Martini Lutheri* (1523). Il y reproche surtout à Luther d'opposer son jugement privé à celui de l'Église tout entière. En 1526, il attaqua le luthérien allemand Jean Bugenhagen dans son *Epistola contra Pomeranum*, publiée seulement en 1568 à Louvain. Puis vient la série des grands ouvrages de controverse contre les hérétiques anglais. Le Dialogue sur les hérésies, *A Dialogue... Wherin be treatyd diuers maters*, dont nous résumons plus bas l'essentiel, fut composé en 1528, mais ne fut publié qu'en juin 1529. Entre temps avait paru un violent libelle, dû à un certain Simon Fish, et intitulé « La supplication des mendiants », *The supplication of beggars.* L'auteur y demandait que les biens d'Église, et notamment les fondations pieuses de tout ordre, fussent confisquées et consacrées à des œuvres d'assistance. More répondit par « La supplication des âmes », *The supplicacion of soules*, publiée en 1529, dans laquelle il justifie l'existence de toutes les fondations destinées à obtenir des prières pour les âmes du Purgatoire; ce qui l'amène à démontrer, par la révélation comme par la raison, l'existence du Purgatoire.

Cependant la situation religieuse de l'Angleterre se modifiait rapidement, par suite des projets de divorce de Henri VIII. Le roi désirait vivement s'assurer l'appui de More, mais, ayant sollicité son opinion dès septembre 1527, il n'obtint de lui qu'une réponse défavorable. More se retrancha ensuite dans un silence plein de dignité, refusant de se mêler au débat de

quelque manière que ce fût. Le 11 février 1531, le Parlement accordait au roi le titre de chef suprême de l'Église d'Angleterre, « dans la mesure où la loi du Christ le permettait ». More offrit aussitôt sa démission de chancelier qui ne fut pas encore acceptée. L'année suivante, Henri VIII obtenait du Parlement qu'il ôtât au clergé le droit de tenir des assemblées ou de faire des « constitutions » sans licence royale, et qu'il interdît le paiement à Rome des annates. La rupture avec la papauté paraissant désormais inévitable, More abandonna définitivement ses fonctions de chancelier, le 16 mai 1532.

Il consacra dès lors toute son activité à poursuivre la controverse avec les hérétiques anglais, Tyndale, Joye, Barnes et Frith. Le premier ayant attaqué le *Dialogue* en 1530, il lui répondit par sa « Confutation », *The confutacion of Tyndales answere* (Ire part., 1532, IIe part., 1533), où il décrit les procédés de combat et les publications des protestants anglais, et défend contre son adversaire les jours de fête, les jeûnes, les cérémonies; le libre arbitre; l'usage de la croix et des images des saints; les œuvres de charité; la messe sacrifice expiatoire; les prières pour les âmes des défunts; la confession et la pénitence; le célibat ecclésiastique. En 1533 paraissait sa lettre à John Frith, *A letter... impugnynge the erronyouse wrytyng of John Fryth;* la même année il répondait par son « Apologie », *The apology of Syr Thomas More Knight*, à un homme de loi, Christophe Saint-Germain, qui avait écrit un « Traité sur la séparation entre le spirituel et le temporel », où s'exprimait l'anticléricalisme qui gagnait alors du terrain. More cherche surtout ici à défendre le clergé contre les reproches qui lui sont adressés pour la manière dont il traite les hérétiques, et revient sur les mêmes questions que ci-dessus. Saint-Germain répondit à More dans son dialogue intitulé « Salem et Byzance » (1533), et More à son tour répliqua, moins d'un mois après, par *The Debellacyon of Salem and Bizance*, le sujet de la discussion restant toujours le même. Son dernier ouvrage de controverse est consacré à la question de l'eucharistie, en réponse à « la Cène du Seigneur », *The souper of the Lorde*, traité anonyme daté du 5 avril 1533, que More attribuait à Tyndale, mais qui était en réalité de George Joye. Avant Noël 1533, la première partie de ce traité avait paru : *The answere to... the souper of the Lorde;* elle était consacrée à l'exposition du VIe chapitre de l'évangile de saint Jean. Mais les épreuves qui, bientôt, allaient s'abattre sur More l'empêchèrent de mener son ouvrage à bonne fin.

En effet, dès le début de 1534, il était faussement accusé de complicité avec la « Sainte fille de Kent », qui avait prophétisé contre le nouveau mariage du roi. Poursuivi pour haute trahison devant la Chambre des Lords, il ne pouvait se faire entendre que devant une commission dont les membres étaient de dociles instruments du roi. Ceux-ci ne purent obtenir de lui ni approbation du divorce, ni répudiation de l'autorité pontificale. Cependant la popularité de More était si grande, et son innocence si éclatante, que le roi dut abandonner les poursuites. Le 30 mars 1534, le Parlement faisait des seuls enfants d'Anne Boleyn les héritiers éventuels du trône. Le 13 avril, More fut sommé de jurer fidélité à la succession ainsi établie, en prêtant un serment dont le texte, illégalement rédigé, impliquait l'approbation du divorce et le rejet de l'autorité pontificale. Sur son refus, il fut enfermé le 17 avril, à la Tour de Londres, où il profita de plus d'une année d'emprisonnement pour réaliser, dans la mortification et la prière, son ancien rêve de vie monastique. Il avait dès 1522 commencé un traité ascétique en anglais sur les paroles : *Memorare novissima*, traité qui resta incomplet. Il employa cette fois ses loisirs forcés à composer son « Dialogue pour le réconfort dans les tribulations », *Dyalogue of Comforte agaynste tribulacyon*, où sa description des dangers et des souffrances auxquelles l'invasion turque expose la Hongrie, si elle se refuse à l'apostasie, se rapporte en réalité à l'Angleterre menacée par la tyrannie royale. Il écrivit également en prison des prières, des méditations, un traité sur la passion, partie en anglais et partie en latin, et un fragment intitulé : *Quod mors pro fide non sit fugienda.*

En novembre 1534, le Parlement accordait au roi, sans restrictions cette fois, le titre de chef suprême de l'Église d'Angleterre, et rendait coupables de haute trahison tous ceux qui auraient « malicieusement désiré » le priver de ce titre. More s'était abstenu depuis 1527 de prononcer la moindre parole qui pût ressembler à une provocation; bien que désirant le martyre, il ne voulait point hâter imprudemment sa propre mort; et il était allé jusqu'aux plus extrêmes limites pour concilier sa foi avec son loyalisme. Cependant son emprisonnement même était une protestation silencieuse. Il fut appelé devant le Conseil privé le 30 avril 1535, et sommé d'exprimer son opinion sur la suprématie royale. Il répondit qu'il ne s'occupait plus des choses de ce monde, et se bornait à méditer sur la passion du Christ et sur sa propre mort. Interrogé de nouveau le 3 juin, puis le 14, il refusa toute réponse aux questions précises qui lui étaient posées. Le 1er juillet, il fut jugé par un tribunal spécialement composé à cet effet, et condamné à mort pour haute trahison. Se sentant alors dégagé de tout scrupule, il prit la parole pour condamner avec force la suprématie d'un souverain temporel sur l'Église. Le 6 juillet, More fut mené à l'échafaud, gardant jusqu'au dernier moment son calme et sa bonne humeur habituelle; après avoir récité le psaume *Miserere*, il plaça lui-même sa tête sur le billot. La tête tranchée fut exposée au bout d'une pique sur le pont de Londres; on ignore ce que devinrent ses restes.

Nous ne pouvons ici qu'indiquer d'un mot les qualités morales et intellectuelles de More, le solide bon sens et le pittoresque « humour » qui se révèlent dans ses écrits, sa simplicité et sa modestie, sa bonhomie parfois malicieuse qui recouvrait un fonds de vertus héroïques, la finesse et le charme qui le faisaient aimer de tous. Son exécution provoqua une vive indignation à travers toute la chrétienté. Une lettre envoyée de Londres à Paris et relatant le procès et le supplice de More fit rapidement le tour de l'Europe; elle fut d'abord traduite en français, puis en allemand (deux versions au moins), en espagnol et ensuite en latin, sous le titre de *Expositio fidelis de morte D. Thomæ Mori*, Paris, 1535. Dans cette dernière version, le récit est accompagné de commentaires assez surprenants, où la balance est tenue à peu près égale entre Henri VIII et son ex-chancelier. On a voulu voir dans cette ambiguïté la marque propre du caractère d'Érasme, à qui l'on a pour cette raison souvent attribué l'*Expositio*, mais, semble-t-il, à tort (cf. Van Ortroy, *Vie du bienheureux martyr Jean Fisher*, Bruxelles, 1893, p. 35). Dans un poème dont l'attribution n'est pas douteuse, *Incomparabilis... D. Erasmi... carmen heroicum*, Haguenau, 1536, Érasme condamne au contraire, en des termes indignés, la conduite de Henri VIII envers More, sa politique religieuse et son rejet de l'autorité papale. En 1886, Thomas More a été déclaré bienheureux par un décret de la Congrégation des Rites. Son procès de canonisation est actuellement en cours d'instruction (1927).

II. La pensée religieuse de More et l'« Utopie ». — L'activité littéraire de More se répartit entre deux périodes dont nous avons marqué plus haut la limite et qui se distinguent par une orientation différente.

On a souvent voulu aller plus loin, et surtout les historiens protestants ont cru voir entre ces deux périodes une opposition de tendances. Burnet, écrivant en 1679, *History of the Reformation*, éd. Pocock, 1865, t. III, p. 95-99, fait de More, comme de Colet, un véritable réformateur avant la lettre; au XIXe siècle, Seebohm, *Oxford reformers*, p. 287-91, le représente plutôt comme un esprit éclairé et libéral, apôtre de la tolérance, capable de faire place à la science à côté de la religion. Pour l'un comme pour l'autre, c'est vers la fin de sa vie seulement que More serait devenu étroitement orthodoxe et intolérant, aussi bien dans ses écrits que dans ses rapports avec les hérétiques. On cite à l'appui de cette thèse quelques petites œuvres où More raille le clergé, l'*Éloge de la folie* d'Érasme qu'il approuvait sans réserves, enfin et surtout son *Utopie*. Dans l'*Éloge de la folie*, Érasme tourne en dérision les théologiens scolastiques, les sermons faussement pathétiques des frères prêcheurs, les « mérites » acquis par le jeûne et les austérités. Quelques pages assez sévères sont consacrées aux papes qui oublient les préceptes de l'Écriture, et l'auteur oppose avec force aux abus d'une religion purement mécanique la simplicité évangélique, la foi vive et la vraie charité.

D'autre part, l'*Utopie* contient un long passage consacré à la religion, qu'il importe de résumer complètement, afin que l'on sache aussi bien ce que l'on y trouve que ce que l'on n'y trouve pas. — Dans la contrée imaginaire que nous décrit Thomas More, les habitants sont partagés entre diverses croyances, et ne sont d'accord que sur l'existence de la divinité. Chacun est libre de croire comme il l'entend, et ne doit chercher à propager ses convictions que par la persuasion. Quelques dogmes cependant sont imposés à tous : la providence, l'immortalité de l'âme, et les récompenses ou les peines éternelles, qui sont nécessaires au maintien de l'ordre public. Celui qui refuse d'accepter ces dogmes n'est pas puni « car il n'est au pouvoir d'aucun homme de croire comme il lui plaît » et de la contrainte naît l'hypocrisie, qui est un vice détestable; mais il n'est pas considéré comme citoyen et il lui est interdit de discuter publiquement les questions religieuses. Les utopiens croient aux miracles, qui peuvent être parfois obtenus par la prière en commun. Il existe parmi eux une classe d'hommes qui, pour vivre plus près de Dieu, renoncent à l'étude et aux autres plaisirs légitimes, et s'imposent des mortifications; mais ces hommes, loin de rester oisifs, accomplissent pour la communauté les travaux les plus rudes et les plus méprisés. Les prêtres sont peu nombreux et très vertueux. Ils sont élus par le peuple, et ont surtout pour mission de veiller sur les mœurs, d'admonester ou au besoin d'excommunier les gens de mauvaise vie (dont le châtiment est laissé au pouvoir civil) et de faire l'éducation de la jeunesse. Le mariage leur est permis. Il existe aussi des femmes-prêtres, mais elles doivent être âgées, ou choisies parmi les veuves. La personne du prêtre est sacrée : Dieu seul a le droit de le punir. Dans les églises, où tout favorise l'émotion religieuse (l'obscurité, l'encens, les cierges, la musique), aucune parole n'est prononcée, qui ne puisse s'accorder avec toutes les opinions. On n'y voit aucune image de Dieu, que chacun doit pouvoir se représenter à sa guise (il existe en effet des adorateurs du soleil et de la lune). Deux jours par mois sont consacrés au culte. Avant le service d'actions de grâces, les fidèles se demandent mutuellement pardon de leurs offenses. Les ornements sacerdotaux ont une signification symbolique, qui est enseignée au peuple par les prêtres. Les assistants se joignent aux chants et aux prières. Chacun remercie Dieu, conditionnellement, de l'avoir mené à la connaissance du vrai : s'il se fait illusion sur ce fait, que Dieu le guide vers une nouvelle foi; s'il possède réellement la vérité, que Dieu l'étende à tous, à moins toutefois qu'il ne se plaise dans la diversité. Un grand nombre d'utopiens se sont convertis au christianisme dès qu'ils l'ont connu; il ne leur manque que les sacrements, faute de prêtres ordonnés par un évêque; aussi ont-ils pris la résolution d'ordonner eux-mêmes un prêtre choisi parmi eux.

A cela se bornent les preuves dont on prétend pouvoir étayer la thèse que nous avons mentionnée ci-dessus. Il est vrai que More et Érasme ont fait porter sur les vices du clergé et les ridicules des théologiens une satire que, selon la tradition médiévale, ils étendent d'ailleurs à tous les ordres de la société; il n'y a rien de commun cependant entre cette satire, beaucoup plus modérée de ton que ne le donneraient à croire certains commentateurs, et la critique des institutions et des dogmes qui est l'essence du protestantisme. L'*Utopie* serait plus troublante, si l'on voulait y voir une profession de foi, un modèle que More proposerait dans tous ses détails à notre imitation. Mais il faut bien se garder de la prendre en bloc. More n'éprouvait pas à ce moment le besoin qu'il ressentit plus tard, de délimiter exactement sa pensée, et peut-être aurait-il eu peine à se la définir exactement à lui-même. Il laisse aller à l'aventure et son esprit et sa plume; son attitude d'esprit passe successivement par toute une série de nuances, intermédiaires entre la conviction profonde d'une part, la rêverie ou même la simple plaisanterie de l'autre. La critique acerbe des cours et des grands, des ambitions et des guerres, de la cupidité des propriétaires fonciers, critique à peine recouverte par le voile de la fiction, est évidemment sincère. Mais d'autres passages semblent bien surprenants, auprès de ce que nous savons de ses goûts et de ses tendances. Il proscrit de son *Utopie* les légistes; il loue les utopiens de préférer au courage militaire des intrigues assez viles, et de faire massacrer à leur place de pauvres mercenaires barbares dont il vaut mieux, disent-ils, débarrasser le monde; enfin il imagine une classe d'esclaves, qui se trouvent là fort commodément pour permettre à la société utopienne de poursuivre son aristocratique existence. L'*Utopie* n'est pas une Salente; elle annoncerait plutôt, par ses intentions satiriques, le pays des Houyhnhnms de Swift, compte tenu de la profonde différence de tempérament entre les deux écrivains. Si l'on voulait trouver dans l'ouvrage de More l'expression arrêtée de ses convictions profondes, certains détails feraient de lui, non pas même un protestant, mais à peine un déiste, un relativiste pragmatique, dépourvu de toute croyance à une vérité absolue. Or tout ce que l'on sait de sa vie et de sa piété à ce moment, nous montre en lui un chrétien fervent et sincère. En réalité, ce que More nous décrit, c'est la religion naturelle, avec ses vertus naturelles, par opposition à la religion révélée : conception familière aux théologiens du Moyen Age. Enfin nous observerons qu'il a écrit son ouvrage en latin; il n'en laissa paraître de son vivant aucune traduction anglaise. Il le destinait seulement à un public cultivé, capable de faire le départ entre les véritables intentions de l'auteur et ce qui n'était qu'un jeu de l'esprit.

Toutes ces réserves faites, si l'on passe à un examen attentif du texte, on n'y trouvera pas grand'-chose qui puisse faire de More un protestant au sens des XVIe et XVIIe siècles, moins encore un libéral au sens du XVIIIe et du XIXe. Bien des traits de la religion utopienne auraient été stigmatisés par les réformateurs comme pure idolâtrie, et se rattachent de près à l'idéal religieux du Moyen Age : tels l'existence des ordres monastiques, l'inviolabilité du clergé, la

richesse du cérémonial. La tolérance même, telle que nous l'entendons aujourd'hui, n'existe pas dans l'*Utopie*; on y accepte bien la liberté de pensée, mais non la liberté de la parole ou de la discussion; et les « hérétiques » y sont traités en parias. En réalité, la société utopienne, avec son communisme, sa vie toute soumise à une règle, respectueuse du pouvoir civil, et au-dessus de lui d'une autorité spirituelle suprême, fait penser surtout à ces grandes sociétés monastiques du Moyen Age, que l'Angleterre allait voir disparaître : elle n'a rien de commun avec l'individualisme religieux, politique, social et économique du protestantisme. Que d'ailleurs More ait saisi l'occasion de donner une leçon à ses coreligionnaires, en comparant défavorablement leur piété et leurs mœurs avec celles des utopiens, il ne faut pas s'en étonner, car il était de ceux qui désiraient, avec Érasme et Colet, une réforme intérieure de l'Église, réforme morale, réforme des cœurs, où l'humanisme appliqué à l'étude des textes sacrés aurait joué un grand rôle, et facilité le retour à la pureté évangélique.

III. More controversiste catholique. — Reste qu'il fallut les progrès du luthéranisme pour décider More à exprimer, de manière non équivoque, ses convictions profondes.

Les écrits polémiques énumérés plus haut ont un caractère purement défensif. More y réfute une à une les affirmations des protestants, par des arguments de bon sens, souvent illustrés d'une anecdote, plutôt que par des raisonnements abstraits. D'ailleurs la controverse porte en général sur la pratique de la religion et non sur les problèmes théologiques. More ne conteste pas l'existence des abus, mais estime qu'on peut les faire cesser par une stricte application des règles existantes : il n'esquisse aucun plan de réforme. La position qu'il prend est essentiellement conservatrice. Nous résumerons ici, d'après le *Dialogue*, le principal de son argumentation.

Les hérétiques anglais s'attaquent tout d'abord au *culte des saints*, aux images, puis aux pèlerinages, aux dévotions localisées, que le clergé encourage, selon eux, par esprit de lucre. More conteste ce dernier point, et se refuse à croire qu'un chrétien, en cela plus sot qu'un chien, puisse confondre une image et la personne qu'elle représente. Dieu est partout, dira-t-on. En ce cas, l'argument vaut contre tout lieu consacré au culte. Certes le vrai temple est dans l'âme; mais, si les églises étaient abolies, combien resterait-il de temples dans les âmes? Dieu aime être adoré et voir ses saints honorés en certains lieux particuliers : des miracles le prouvent.

Nous voici à la question du surnaturel. Les *miracles*, disent les hérétiques, sont contraires à la raison et à la nature. Mais une chose n'est pas nécessairement fausse, parce qu'elle nous *paraît* contraire à la raison et à la nature. Et, d'ailleurs, les miracles ne sont pas contre la nature; ils sont au-dessus de la nature; et la raison nous enseigne la toute-puissance de Dieu. Si nous tirons argument contre les miracles de l'insuffisance des témoignages, que ne sommes-nous aussi sceptiques sur le compte de tel événement beaucoup moins bien attesté, notre propre baptême par exemple? Les supercheries ne prouvent rien contre les vrais miracles. Et nous trouvons ceux-ci dans l'Écriture, dans les pèlerinages anciens aussi, sans qu'on puisse dire qu'ils se sont arrêtés à telle ou telle date. N'en connaissons-nous pas autour de nous? L'Église aussi nous en garantit la vérité; et l'Église ne peut errer.

Oppose-t-on à l'*autorité de l'Église* celle de l'Écriture? Mais le Christ n'a pas laissé qu'un livre derrière lui, livre incomplet d'ailleurs et corrompu par les copistes. C'est lui-même qui reste avec nous en son Église, gardienne de la substance de son enseignement. Le Saint-Esprit nous a enseigné bien des « vérités non écrites », telles que la virginité perpétuelle de Marie. Trouvons-nous dans l'Évangile que tout homme ou femme puisse baptiser? que le jour du repos doive être le dimanche et non le samedi? que l'on doive mélanger l'eau avec le vin dans l'eucharistie? Ne croire que dans les limites de l'Écriture, c'est là l'origine de toutes les hérésies de Luther. Admettons même que les Livres saints contiennent tout ce qui est de foi : il s'agit encore de les comprendre, et c'est à son Église que le Christ en a donné le pouvoir. L'Église, elle aussi, est la parole de Dieu. Elle est, comme telle, infaillible. Elle seule peut choisir et déterminer ce qui constitue l'Écriture.

On accuse l'Église, et spécialement en Angleterre, de refuser *la Bible aux fidèles*, parce que, dit-on, elle s'y sent condamnée. More conteste tout d'abord le fait en ce qui concerne les traductions autorisées. Mais il réprouve sans réserve le Nouveau Testament en anglais de Tyndale, où les erreurs fourmillent, et où les mots à sens théologique précis sont rendus inexactement (où, par exemple, congrégation, amour, faveur, repentir, sont substitués à Église, charité, grâce, pénitence). More accorde qu'il serait opportun de faire faire une nouvelle traduction par les évêques du royaume.

Le fâcheux *état moral* d'une partie du clergé lui paraît tenir au trop grand nombre d'ordinations. On tourne sans peine la règle, imposée à tout candidat aux ordres, d'avoir un bénéfice à sa disposition, et beaucoup de prêtres en sont ainsi réduits à occuper comme chapelains particuliers une position servile et méprisée. Le vrai remède serait d'appliquer la règle avec rigueur, au lieu que Luther et Tyndale veulent supprimer toute règle.

Au sujet du *célibat ecclésiastique*, More réfute les objections tirées de I Tim., III, 2. Il fut nécessaire d'abord de prendre comme prêtres des hommes mariés, mais aussi chastes que possible; donc, *unius uxoris viros*. Mais ceci était une restriction, non une prescription. Les Grecs eux-mêmes interdisent tout mariage *après* l'ordination.

Enfin More s'exprime sur le *châtiment des hérétiques* d'une manière qui ne laisse aucun doute quant à ses sentiments profonds : Les hérétiques doivent être brûlés : ce n'est certes pas à l'Église de l'exiger, mais elle n'a pas le droit d'empêcher le corps social de se défendre lui-même. D'ailleurs les hérétiques sont bien loin de pratiquer eux-mêmes la tolérance et la douceur. Nous devons d'abord avoir pitié des ignorants qu'ils pourraient égarer, et pour les protéger, arrêter le mal dans la racine.

Nous n'avons rien dit encore d'une question capitale, qui mérite d'être examinée à part, bien qu'elle figure à peine dans les œuvres de More : où celui-ci fait-il résider l'autorité et l'infaillibilité qu'il attribue à l'Église? comment envisage-t-il *la suprématie pontificale?* On a dit parfois (cf. Bridgett, p. 300) qu'il ne considérait pas celle-ci comme un élément essentiel de l'Église catholique. On s'appuie pour cela sur le fait que dans sa réponse à Tyndale, *English works*, p. 605, il ne fait pas mention du pape dans sa définition de l'Église. Mais il déclare lui-même qu'il a simplement voulu « éviter de mêler et d'embrouiller deux questions différentes ». Son sentiment véritable s'exprime dans sa lettre à Cromwell du 6 mars 1534 (reproduite par Bridgett, p. 343-45, d'après le ms. original). Avant la controverse avec Luther, nous dit-il, il n'avait pas étudié sérieusement la question; il croyait alors la primauté pontificale d'institution uniquement ecclésiastique (peut-être subissait-il en cela l'influence de Tunstall); mais il en vint à la considérer

comme étant d'institution divine, après avoir lu l'ouvrage de Henri VIII contre Luther, et s'être assuré de l'unanimité des Pères et des conciles. More avait sans doute été convaincu par son ami Fisher «Admettons même, ajoute-t-il, que la papauté soit une institution purement humaine, elle aurait cependant été établie par la chrétienté tout entière comme nécessaire au maintien de l'unité de l'Église, et confirmée par une tradition au moins millénaire; et ainsi il ne serait loisible à aucun chrétien de s'en séparer.» Quant aux conciles généraux, More se défend d'avoir placé le pape au-dessus d'eux; il admet leur « autorité indubitable » pour la « déclaration des vérités », car ils sont inspirés par le Saint-Esprit. More, ainsi que beaucoup de ses contemporains, voulait aller aussi loin qu'il était possible pour concilier avec l'orthodoxie les opinions et les actions du roi, qui venait d'en appeler du pape à un concile général. Mais il ne semble pas qu'il ait voulu étendre la supériorité des conciles au delà des cas extrêmes, où, à cette époque, même un défenseur convaincu de l'autorité papale pouvait accorder qu'elle s'exerçait; sa mort, sans cela, perdrait toute signification.

Nous ne pouvons fournir ici une bibliographie complète; mais on trouvera ci-dessous toutes les indications nécessaires pour amorcer de nouvelles recherches.

I. Œuvres de More. — Elles sont heureusement, à très peu de choses près, réunies et accessibles dans deux collections : celle des œuvres anglaises, *The works of Sir Thomas More*, Londres 1557, et celle des œuvres latines (meilleures éditions : *Thomæ Mori... omnia... latina opera...*, Louvain 1565, 1566, et surtout Francfort, 1689). Tous les ouvrages que nous avons mentionnés figurent, sauf indication spéciale, dans l'un ou l'autre de ces deux recueils.

Consulter également les *Lettres* d'Érasme (dans *Epistolarum D. Erasmi... libri XXXI*, Londres 1642, ou dans *Desiderii Erasmi... Opera omnia*, Leyde, 1703, t. III, ou mieux dans l'*Opus epistolarum Des. Erasmi* du prof. Allen, en cours de publication); et les *Letters and papers, Henry VIII*, pour les années correspondantes à la vie de More.

On lira commodément l'*Utopia* dans la traduction anglaise de 1551, publiée par Edward Arber dans les *English reprints*, nº XIV, Londres, 1869. L'édition qui fait actuellement autorité est la suivante : *The Utopia of Sir Thomas More, with Roper's life of More and some of his letters*, edited by George Sampson with an introduction and bibliography by A. Guthkelch, Londres, 1910. On pourra se faire une bonne idée d'ensemble de l'œuvre de More d'après deux excellentes collections de pages choisies, celle du Rev. T. E. Bridgett, *Wisdom and wit of blessed Thomas More*, 1892, et mieux encore celle de P. S. et H. M. Allen, *Sir Thomas More, Selections from his english works*, Londres, 1924 (Extraits des œuvres et des biographies, lettres, notes, glossaire). On trouvera un résumé très détaillé et des extraits du *Dialogue* dans James Gairdner, *Lollardy and the Reformation in England*, Londres, 1908, t. I, p. 543-578, mais on se reportera surtout à l'édition complète publiée par W. E. Campbell, *The dialogue concerning Tyndale*, Londres, 1927, avec une introduction historique par A. W. Reed. Une édition de l'*Apologie* est actuellement en préparation pour l'*Early english text Society*.

II. Biographies anciennes. — Quatre ouvrages dus à des auteurs catholiques :

1. *The life, arraignment and death of... Syr Thomas More* par son gendre Roper, vie écrite en 1555, publiée seulement à Paris en 1626, réimprimée par Hearne en 1716 et d'après un meilleur ms. par le Rev. John Lewis en 1729, puis en 1731 et 1765 (Dublin); meilleure édition par le Rev. S. W. Singer, 1817. Le texte qui fait actuellement autorité est celui de George Sampson (voir plus haut son édition de l'*Utopia*). Une édition critique établie d'après tous les mss. connus par le Dr.Hitchcock (voir § ci-dessous) est actuellement en projet. Document original de premier ordre.

2. Une *Vie* due à Nicholas Harpsfield, non publiée pendant deux siècles et demi, et dont nous possédons huit mss. différents. Cette vie, composée sous le règne de Marie Tudor, devait être, comme les *English works*, un ouvrage de propagande catholique. C'est une synthèse fort bien faite de sources connues par ailleurs (Roper, œuvres de More. Lettres d'Érasme, etc.) auxquelles s'ajoutent quelques éléments originaux. Mais l'intérêt principal en est ailleurs. Harpsfield représente une conception historique de son héros qui disparaîtra peu après lui pour ne reparaître, assez timidement, que de nos jours. Il est encore assez près de More, pour comprendre et approuver son idéal d'humanisme chrétien, qui ne lui paraît nullement incompatible avec son orthodoxie, et pour voir d'un bon œil son amitié avec Érasme, que jugeront sévèrement au contraire les historiens catholiques des générations suivantes. L'ouvrage de Harpsfield a été publié presque en entier, d'après le ms. de Lambeth, dans *Manhu*, la revue mensuelle de la chapelle de l'Adoration réparatrice à Chelsea (1910 sq). Le P. dom Roger Huddleston prépare actuellement, d'après le même ms., une nouvelle édition destinée à l'*Orchard book series*. Enfin une édition critique, établie d'après les huit mss. existants, et due au Dr Hitchcock (avec préface du prof. R. W. Chambers) devait paraître au début de 1928, dans les publications de l'*Early english text Society*.

3. Le *Tres Thomæ* de Thomas Stapleton, Douai, 1588, contient les vies de saint Thomas apôtre, de saint Thomas Becket et de Thomas More. L'auteur connaissait plusieurs parents ou amis intimes de More. Document de grande valeur. Nombreuses réimpressions ; traduction française.

4. *The life of Sir Thomas More* composée par son arrière-petit-fils Cresacre More (et non Thomas More, comme le porte l'édition de 1726), 1re édition 1627, réimpressions 1726, 1828. Amusante, contient peu d'éléments originaux.

III. Biographies modernes. — Il faut citer *The life of Sir Thomas More* par Sir James Mackintosh, Londres, 1844, et l'essai de Lord Campbell, dans les *Lives of the chancellors* (1846-47 et 1856-57) où More est considéré surtout comme homme de loi. Nous avons dit plus haut quelles réserves appelait l'étude de Seebohm dans les *Oxford reformers*. L'historien anglican Gairdner, dans sa *Lollardy* (voir ci-dessus) a des aperçus originaux et une riche documentation. Le long article du *Dictionary of national Biography*, par Sydney Lee (t. XXXVIII, p. 429-449) est très exact et complet quant aux faits, et fournit partout des références détaillées; mais son jugement sévère sur la conduite de More envers les hérétiques est peu conforme à la vérité historique. Signalons encore une « vie» anglicane, celle du Rev. W. H. Hutton (*Sir Thomas More*, Londres, 1895).

La meilleure biographie est celle du P. T. E. Bridgett, *Life and writings of Sir Thomas More*, Londres 1892 (2e édit.), excellent instrument de travail, qui sera le point de départ nécessaire de toute étude nouvelle. On devra aussi se reporter à l'étude du professeur R. W. Chambers, *The Saga and the myth of Sir Thomas More* (publications de *The British Academy*, Oxford, 1927). L'auteur y met en lumière de façon saisissante la continuité morale et religieuse de la vie et de l'œuvre de Thomas More, et fait principalement ressortir tout ce qui, dans l'*Utopie*, s'apparente aux aspirations religieuses du Moyen Age.

Signalons en France l'essai de Nisard, dans ses *Études sur la Renaissance*, Paris, 1855, qui contient quelques lourdes erreurs de jugement. Le petit livre de Henri Bremond, *Le bienheureux Thomas More*, Paris, 1904, est une analyse psychologique très pénétrante, où sont utilisés les travaux des devanciers. L'*Essai sur la langue de Sir Thomas More* par Joseph Delcourt, Paris 1914, fait autorité seulement en tant qu'étude de philologie ; en appendice plusieurs lettres inédites de More. Voir aussi E. Dermenghem, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, 1927.

La meilleure bibliographie et la plus complète jusqu'en 1910, est imprimée en appendice de l'édition de l'*Utopie* par Sampson et Guthkelch, mentionnée plus haut. Signalons encore celle de H. Bremond (sommaire mais utile), celle de T. E. Bridgett, assez complète pour les œuvres de More (appendice de *Life and writings*) et les biographies (préface); les bibliographies détaillées de Joseph Gillow, *Biographical and bibliographical dictionary of english Catholics*, et du *Dictionary of national Biography*. Pour l'*Utopie*, indications concises et utiles dans Arber. Pour les œuvres anglaises, J. Delcourt fournit une bibliographie minutieusement complète, la meilleure jusqu'à ce jour.

P. Janelle.

MOREAU Charles, religieux augustin († 1671), fut un des grands défenseurs de saint Augustin et de l'augustinisme au XVIIe siècle. Il a publié *Tertullian.*

omniloquium, 3 vol. in-fol., Paris, 1658; en appendice du t. Ier, se trouvent les *Vindiciæ pacificæ*, dans lesquelles il fait un grand éloge de saint Augustin et répond aux objections qui lui sont faites. C'est d'ailleurs par les théories de saint Augustin qu'il corrige les erreurs de Tertullien. Le cardinal Noris (voir ce mot) cite souvent le P. Moreau dans sa Défense de saint Augustin.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, col. 2208; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 159.

J. Carreyre.

1. **MOREL Claude** († 1679), né à Vitry-le-François, licencié en 1624, docteur de Sorbonne, prédicateur du roi en 1640, chanoine de Paris et théologal en 1662, et enfin doyen de la faculté de théologie. Il mourut le 30 avril 1679. La plupart des écrits de Morel ont pour objet les controverses jansénistes, et il collabora probablement à la rédaction des cinq propositions qui furent dénoncées à Rome. G. Hermant, dans ses *Mémoires*, le prend souvent à partie, t. I, p. 458, 476-477, t. III, p. 561-566, t. VI, p. 588-596, 617-618... Parmi ses écrits, il faut citer : *Les véritables sentiments de saint Augustin et de l'Église touchant la grâce*, in-12; cet ouvrage fut critiqué par Arnauld dans l'écrit intitulé : *Apologie pour les saints Pères de l'Église, défenseurs de la grâce de Jésus-Christ*, l. III, c. XIII sq. (*Œuvres*, t. XVIII). — *Défense de la confession de la foi, citée dans le livre qui a pour titre : Les véritables sentiments de saint Augustin et de l'Église touchant la grâce, contre les erreurs d'un abbé et d'un docteur anonyme*, in-4°, Paris, 1650. — *Les jansénistes convaincus d'erreur et de mensonge, en ce qu'ils ont soutenu, depuis la bulle d'Innocent X, que les cinq propositions condamnées ne sont point dans Jansénius*, in-8°, Paris, 1657. Cet écrit fut de nouveau réfuté par Arnauld dans un travail qui forme la seconde partie des *Éclaircissements du fait et du sens de Jansénius*, composé par Girard, sous le nom de Denys Raymond (*Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, préface historique et critique, p. XVIII-XIX), et par Nicole, dans sa sixième *Disquisition* publiée sous le nom de Paul Irénée, le 26 novembre 1657 (*ibid.*, p. XX). — *La conduite de saint Augustin contre les pélagiens*, in-12, Paris, 1658. Arnauld répondit de nouveau à cet écrit (*Œuvres*, t. XLII, p. 419-512). — Enfin *L'oracle de la vérité ou l'Église de Dieu contre toutes les hérésies*, in-12, Paris, 1666. Les jansénistes, quoi qu'ils en aient dit, et malgré leur prétendu mépris pour Morel, lui répliquèrent parfois, par des pamphlets et des libelles si violents, que le parlement intervint, par exemple le 5 mai 1659 : arrêt du Conseil d'État par lequel Sa Majesté ordonne qu'il sera informé contre les auteurs, imprimeurs et libraires d'une lettre latine *Ad Claudium Morel* et plusieurs feuilles en vers latins et français (voir Bibliothèque nationale, ms. fr. *19 702*). D'autre part, la *Lettre d'un ecclésiastique à M. Morel sur le sujet de ses trois derniers sermons*, s. l., s. d., est vraiment un peu vive. — Morel publia aussi quelques écrits dans lesquels la polémique n'a presqu'aucune place : *Rayons de la divinité dans ses créatures*, ou *Raisons de la créance d'un Dieu créateur du ciel et de la terre, tirées de la seule contemplation de tout ce qu'il y a de beau, de rare et de curieux en la nature*, in-8°, Paris, 1654; *Démonstration de la vérité de la religion chrétienne*, in-8°, Paris, 1661.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 523-524; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 214; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 68; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, époque moderne, 1906, t. IV, p. 387-394.

J. Carreyre.

2. **MOREL Guillaume** (1505-1564), né à Tilleul, dans le comté de Mortain, en Normandie, fut un des grands imprimeurs du XVIe siècle; il adopta, comme marque typographique, un θ entouré de deux serpents entrelacés avec un amour assis sur la barre du θ et il est resté célèbre par la correction de ses ouvrages. D'abord favorable à la Réforme, il abandonna bientôt les doctrines nouvelles, par intérêt, dit-on, dans la crainte de perdre son titre d'imprimeur du roi. Il mourut à Paris le 19 février 1564.

Morel a imprimé un grand nombre d'ouvrages religieux, et il a édité : *Notes sur saint Ignace*, in-8°, 1558. — *Notes sur saint Denys l'Aréopagite*, in-fol., 1562. — *Sententiæ Patrum de venerandis imaginibus*, in-8°, 1562, en grec, latin et français, et une traduction française du *Traité des images* de saint Jean Damascène, in-8°, 1652.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 272-273; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 515-517; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 774; Baillet, *Jugements des savants*, in-4°, 1722, t. I, p. 368; Maittaire, *Historia typographorum aliquot parisiensium vitas et libros complectens*, 2 vol., in-8°, Londres, 1717, t. I, p. 33-46, et t. II, p. 42-50; de Fontenai, *Dictionnaire des artistes*, 2 vol. in-12, 1776, t. II, p. 176; Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1867, t. III, p. 103-104; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 281; H. Sauvage, *Notice* sur G. Morel, dans *Annuaire de la Manche*, 1851.

J. Carreyre.

3. **MOREL Robert** (1653-1731) naquit à La Chaise-Dieu en Auvergne, en 1653; il entra chez les bénédictins de Saint-Maur chez qui il fit ses vœux le 11 mai 1671. Il était bibliothécaire de Saint-Germain-des-Prés en 1680, puis il fut supérieur de plusieurs maisons. En 1699, à cause de sa surdité, il se retira à Saint-Denys où il s'occupa d'ouvrages ascétiques, dans lesquels paraissent de nombreuses traces de jansénisme. Il mourut le 19 août 1731.

Presque tous les écrits de dom Robert Morel se rapportent à la mystique et à l'ascétique. On peut citer : *Entretiens spirituels en forme de prières sur les évangiles des dimanches et les mystères de toute l'année, avec l'ordinaire de la messe*, 2 vol. in-12, Paris, 1714, 1715, 1728. — *Entretiens spirituels en forme de prières sur la passion de Jésus-Christ, distribués pour tous les jours de carême*, in-12, Paris, 1714. — *Effusion de cœur ou entretiens spirituels et affectifs d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des psaumes et des cantiques de l'Église*, 4 vol. in-12, Paris, 1716 (*Journal des savants* du 20 avril 1716, p. 247-249). — *Méditations sur la règle de saint Benoît pour tous les jours de l'année*, in-8°, Paris, 1717, dédié à l'abbesse de Chelles, fille du Régent. — *Entretiens spirituels pour servir de préparation à la mort*, in-12, Paris, 1721, 1727, 1730, dédié aussi à l'abbesse de Chelles. — *Entretiens spirituels pour la fête de l'octave du Saint-Sacrement*, in-12, Paris, 1722. — *Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nouvelle traduction avec une prière affective, ou effusion de cœur à la fin de chaque chapitre*, in-12, Paris, 1723; elle a été plusieurs fois rééditée, et le P. Colonia, dans sa *Bibliothèque des ouvrages jansénistes*, t. II, p. 259-261, cite plusieurs propositions empreintes de jansénisme. — *Retraite de dix jours sur les principaux devoirs de la vie religieuse, avec une paraphrase sur la prose du Saint-Esprit :* Veni Sancte Spiritus, in-12, Paris, 1723, 1727, 1750. — *Méditations chrétiennes sur les évangiles de toute l'année, et des principales fêtes des saints avec leurs octaves*, 2 vol. in-12, Paris, 1726. — *Du bonheur d'un simple religieux qui aime son état et ses devoirs*, in-12, Paris, 1727. — *De l'espérance chrétienne et de la confiance en la miséricorde de Dieu*, in-12, Paris, 1728, 1743. — *Effusion de cœur sur le Cantique des Cantiques*, in-12, Paris, 1730. Le P. Morel avait commencé un semblable travail sur le Livre de Job, mais il ne composa que les onze premiers chapitres. La plupart de ces écrits

sont tirés des réflexions de l'Écriture sainte et de traités de piété, composés par les Pères; mais on y trouve souvent l'écho des controverses jansénistes, et certaines propositions ne font guère que rééditer les doctrines du P. Quesnel.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 275; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 524; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 300; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. IX, p. 12; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 775; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 214-215; Tassin, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles et Paris, 1770, p. 500-505; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. II, p. 302-306; Lecerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 394-395; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIII*e *siècle*, Ire partie, in-12, s.l., 1760, p. 434; *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 novembre 1741, p. 188; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. IX, p. 409-410; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. III, p. 204-205.

J. CARREYRE.

MORÉRI Louis (1643-1680), né à Bargemont, au diocèse de Fréjus, le 25 mars 1643, fit ses études théologiques à Lyon où il fut ordonné prêtre et s'adonna à la controverse. En 1673, il devint secrétaire de l'évêque d'Apt, Gaillard de Longjumeau, à qui il dédia la première édition de son *Dictionnaire;* puis il s'attacha à M. de Pomponne, secrétaire d'État, en 1678; il le suivit dans sa disgrâce et mourut à Paris, âgé seulement de 37 ans, le 10 juillet 1680.

Moréri a traduit de l'espagnol le *Traité de la perfection chrétienne* de Rodriguez, 3 vol. in-8°, Lyon, 1667, et les *Relations nouvelles du Levant*, ou *Traité de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens et des Gaures*, du P. Gabriel de Chinon, in-12, Lyon, 1671, avec une longue préface.

Mais l'œuvre capitale de Moréri, l'œuvre à laquelle son nom est resté attaché, bien qu'elle ait été profondément modifiée au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle, est *Le grand dictionnaire historique* ou *Mélanges curieux de l'histoire sacrée et profane*, un vol. in-fol., Lyon, 1674. Cette première édition renfermait de nombreuses lacunes et quelques erreurs. C'est pour la compléter et la rectifier que Bayle, reconnaissant d'ailleurs les grands mérites de Moréri, entreprit la publication de son *Dictionnaire*. Moréri prépara lui-même une seconde édition, dont il ne fit imprimer que le premier volume en 1680; le second volume parut après sa mort en 1681, à Paris; elle est dédiée au roi. Après la mort de Moréri, les éditions de son ouvrage se sont multipliées; elles sont au nombre de 20. Voici, en peu de mots, les caractéristiques de chacune d'elles. La 3e édition a 2 vol. in-fol., Paris, 1683; les 4e et 5e ont paru à Lyon, 2 vol. in-fol., 1687 et 1688; la 6e en 4 vol. in-fol., Amsterdam, a été publiée par Jean Le Clerc, ministre protestant en 1691; la 7e en 4 vol. in-fol., Amsterdam, 1694, et la 8e en 4 vol. in-fol., Amsterdam, 1698, ne font guère que reproduire la 6e édition; la 9e, en 4 vol. in-fol., Paris, 1699, a été éditée par Vaultier; la 10e, 4 vol. in-fol., Amsterdam, 1702, a été donnée par Le Clerc; la 11e, 4 vol. in-fol., Paris, 1704, a été publiée par Vaultier, avec de très nombreuses additions et des remarques critiques; la 12e, 4 vol. in-fol , Paris, 1707, par Vaultier, avec de nouvelles additions; la 13e, 5 vol. in-fol., Paris, 1712, contient les remarques de Dupin, avec de nombreux suppléments, en 1714 et 1716. La 14e, 6 vol. in-fol., Amsterdam, 1717, reproduit la précédente avec un supplément de Bernard. La 15e édition, en 6 vol. in-fol., Paris, 1718, a provoqué les *Remarques sur différents articles du Dictionnaire de Moréri* que Laurent Josse Leclerc publia en 3 vol. in-8°, Paris, 1719, 1720 et 1721; ces *Remarques* portent sur les lettres A-L inclusivement; le reste n'a pas été imprimé; elles ont servi à toutes les éditions de Moréri, postérieures à 1724 (voir L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance de Laurent Josse Leclerc*, in-8°, Paris, 1878, p. 52-69, 117-120 et 275). La 16e édition, en 6 vol. in-fol., Paris, 1725, comprend les additions de Leclerc. La 17e en 6 vol. in-fol., 1731, fut publiée à Bâle; la 18e, 6 vol. in-fol., Paris, 1732, comprend de nombreuses additions de l'abbé Goujet, qui a ajouté 2 vol. in-fol. de suppléments dans les rééditions de 1735 et de 1749. La 19e édition a 8 vol. in-fol., et fut publiée à Amsterdam en 1740. Enfin la 20e édition, en 10 vol. in-fol., Paris, 1759, donnée par Drouet, contient, refondues, toutes les remarques antérieures et particulièrement celles de Leclerc et de Goujet; elle est incontestablement la meilleure. L'abbé Masbaret a laissé des remarques sur le *Dictionnaire* de Moréri, 6 vol. in-4°, en manuscrit; Barbier en a publié des passages dans son *Examen critique des dictionnaires historiques*. Le *Dictionnaire* de Moréri a été traduit en allemand, en anglais, en espagnol, 10 vol. in-fol., 1753 et en italien, 4 vol. in-fol., Rome, 1729.

Moréri avait recueilli les matériaux d'un *Dictionnaire historique et critique des provençaux illustres*, et il avait commencé une *Histoire des conciles*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 296; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 551-553; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 114; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 778-779; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVII, p. 308-316; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 313 ; Ladvocat, *Dictionnaire portatif*, t. II, p. 296-297; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. IV, p. 548-549; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. IV, p. 443; Péricaud, *Moréri à Lyon*, in-8°, Lyon, 1837; *Histoire des hommes illustres de la Provence*, in-4°, Marseille, 1786, t. III, p. 546-547; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 1912-1913.

J. CARREYRE.

MORESCHIN Augustin, des ermites de Saint-Augustin († 1560). — Né à Montealcino (Toscane) d'où son nom de Montealcinus (et même Montelcine6sis), ce moine était célèbre dans l'Italie du XVIe siècle par son éloquence, et par ses connaissances aussi bien en théologie et en philosophie qu'en mathématiques et en droit. Il fut envoyé comme procureur de l'ordre au concile de Trente, où Massarelli, dans son journal, signale sa présence parmi les théologiens mineurs lors des travaux de 1547; il était à Naples en 1549 où il eut pour élève Onuphre Panvinio. Les historiens de l'ordre lui attribuent, sans grande précision, de multiples opuscules de controverse antiprotestante : *De purgatorio, De cultu et invocatione sanctorum et eorum reliquiis venerandis, De orationibus, eleemosynis et sacrificiis pro defunctis, De patientia, De itineribus ad æternitatem, De septem sacramentis, De præstantia romani pontificis et Sedis ejus, De Ecclesia catholica et ejus auctoritate, De ecclesiasticis traditionibus, De scripturis canonicis, Expositio symboli apostolorum*.

L. Torelli, *Secoli agostiniani VIII*, Bologne, 1686, p. 421; Ossinger, *Bibliotheca augustiniona*, p. 612; Jöcher, *Gelehrten Lexikon*, t. II, 1751, p. 607.

É. AMANN.

1. **MORIN Jean**, prêtre de l'Oratoire (1591-1659), est né à Blois en 1591 de parents calvinistes. Après avoir commencé ses études à La Rochelle, il se rendit en Hollande où il étudia à Leyde la philosophie, les mathématiques et le droit d'abord, puis la théologie et les langues orientales. Les violentes querelles des gomaristes et des arminiens dont il fut le témoin dans ce pays, lui inspirèrent bien des doutes sur la vérité d'une Église si divisée en elle-même; de retour en France, il fut converti au catholicisme par le cardinal du Perron, ancien protestant lui-même. Après

être resté quelque temps auprès de Zamet, évêque de Langres, il entra à l'Oratoire en 1618, où il fut d'abord envoyé à Angers comme supérieur du collège. Il fut un des douze prêtres de l'Oratoire qui, en 1625, suivirent la reine Henriette en Angleterre. Quand il en revint, ce fut pour demeurer à la maison de la rue Saint-Honoré où il passa à peu près tout le reste de sa vie, uniquement occupé à la composition de ses nombreux et savants ouvrages; il y mourut le 28 février 1659 à l'âge de 68 ans.

Il publia en 1626 son premier ouvrage *De patriarcharum et primatum origine*, in-4°, dédié à Urbain VIII, dans lequel il y a beaucoup de choses intéressantes, mais qui est diffus et manque un peu de critique. En 1630, il donna *Histoire de la délivrance de l'Église par Constantin et de la grandeur et souveraincté temporelle donnée à l'Église romaine par les rois de France*, in-fol., dans lequel il essaie d'atténuer les principes ultramontains du précédent, ce qui déplut à Rome; le cardinal François Barberini fit même relever par J.-B. Suarez les passages incriminés, l'auteur promit de les supprimer dans une deuxième édition qui ne put être faite. On ne peut que citer ici ses très importants ouvrages sur l'Ecriture sainte : Nouvelle édition de la Bible des Septante, 1628; *Exercitationes ecclesiasticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum de illorum religione et moribus*, in-4°, Paris, 1631; *Exercitationes biblicæ de hebræi græcique textus sinceritate, germana LXX interpretum translatione dignoscenda, illiusque conciliatione*, in-4°, Paris, 1633; *Diatribe eleuctica de sinceritate hebræi græcique textus dignoscenda, et animadversione in censuram Exercitationum ad Pentateuchum Samaritanum*, in-8°, Paris, 1639. L'auteur s'était acquis tant d'estime auprès du clergé de France, que les prélats assemblés prenaient d'ordinaire ses avis sur les affaires les plus importantes; sa réputation se répandait jusqu'à Rome où le pape l'appela pour travailler à l'union de l'Église grecque avec l'Église romaine. Il y fit preuve de connaissances très étendues sur l'ordination dans les Églises orientales; les membres de la commission étaient disposés à la regarder comme nulle parce qu'ils n'y trouvaient pas les cérémonies regardées par eux comme nécessaires, spécialement la porrection des instruments; mais le P. Morin leur prouva que l'imposition des mains est la seule forme nécessaire, que tout le reste est d'usage moderne; son sentiment fut accepté de tous et particulièrement du cardinal Barberini et du savant Léon Allatius.

A peine neuf mois après, Richelieu l'obligea à revenir en France soit, disent les uns sans aucune preuve, parce qu'il voulait s'aider de son érudition pour se faire nommer patriarche; soit plutôt, qu'il fût mécontent de la manière peu flatteuse dont le P. Morin parlait de lui à Rome : ce qui est très probable, car le ministre ne lui donna aucun emploi et dit, au contraire, que l'oratorien n'était bon qu'à vivre avec des livres. Celui-ci reprit donc ses études; ses recherches sur les ordinations orientales lui fournirent la matière d'un de ses meilleurs livres qui parut en 1655 : *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Græcos, Syros et Babylonios in tres partes distinctus*, in-fol.; 2° édition, Amsterdam, 1695. Quatre ans auparavant, il avait donné son ouvrage le plus important de théologie positive, auquel il avait travaillé trente ans et qui seul suffirait pour lui donner une très belle place parmi les érudits du XVIIe siècle : *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ tredecim primis sæculis in Ecclesia occidentali et huc usque in Orientali observata*, in-fol., Paris, 1651; 2° édit., Anvers, 1682; 3° éd., Bruxelles, 1685. Il y traite : 1° Des différents noms que Grecs et Latins donnèrent à la pénitence, et montre que l'on a toujours exigé des pénitents les preuves d'une véritable conversion; 2° Différentes manières de pratiquer la confession; 3° Différence entre les péchés commis avant ou après le baptême; 4° Discipline extérieure de la pénitence observée jusqu'à Novatien; 5° Distinction faite dans les quatre premiers siècles entre péchés capitaux, mortels, véniels. Pour répondre à la difficulté qui résulte de la différence de discipline selon les siècles, il dit dans la préface : « L'Église a pu varier et elle a varié en effet sur la discipline... sans qu'on puisse l'accuser en aucun temps de s'être trompée, ni d'avoir mal fait; que c'est une grande folie de disputer non seulement contre tout ce que l'Église croit, mais aussi contre ce qu'elle pratique généralement; car la foi de l'Église n'est pas seulement la règle de notre foi, mais aussi ses actions sont la règle des nôtres et sa coutume doit être la règle de la nôtre. » Ces paroles méritaient d'être citées à cause de leur importance. Il avait joint à son livre une dissertation sur l'expiation des catéchumènes, que les censeurs interdirent de publier; on trouve à la place quelques extraits d'un manuscrit très ancien écrit en onciales, de la fin du VIIe ou du commencement du VIIIe siècle, qui semble avoir été copié pour l'abbaye de Saint-Denis, et faisait sans doute partie de l'ancien Sacramentaire du pape Gélase. On dit que l'ouvrage déplut également aux partisans de Port-Royal qu'il attaquait dans la préface, et aux membres de la Compagnie de Jésus dont il blâmait les doctrines en matière de pénitence.

Il laissait en mourant plusieurs ouvrages inédits qui furent publiés en 1703 par un prêtre de sa congrégation : *Joannis Morini opera posthuma* : I. *De catechumenorum expiatione;* II. *De sacramento confirmationis;* III. *De contritione et attritione*, in-4°, Paris, 1703. En 1682, Richard Simon avait fait imprimer sous ce titre *Antiquitates Ecclesiæ orientalis cum notis et vita Johannis Morini*, in-12, Londres, 1682, sa correspondance avec des savants sur plusieurs questions d'antiquité ecclésiastique. On a encore de lui *Sept lettres latines* à Léon Allatius sur les basiliques des Grecs, publiées par le P. Desmolets de l'Oratoire dans les *Mémoires de littérature et d'histoire*, t. I, part. 2 ; un mémoire de plus de 200 pages devenu fort rare, imprimé en 1653, sous le titre de *Déclaration...*, non pour critiquer la congrégation de l'Oratoire comme le dit Richard Simon, mais certaines prétentions du P. Bourgoing; deux lettres au cardinal Barberini contre le P. Michel Rabardeau, jésuite.

Plusieurs traités sont restés inédits : *De sacramento matrimonii*, un des plus remarquables, dit-on, dont Richard Simon attribue la perte aux scrupules de quelques membres de l'Oratoire qui l'auraient fait disparaître; *De basilicis christianorum; De Paschate; De vetustissimis christianorum paschalibus ritibus*.

Il était en commerce de lettres avec les plus grands hommes de son siècle en France, en Italie, en Angleterre, en Allemagne, en Flandre, en Hollande, en Suisse et en Orient, non seulement catholiques, mais protestants et juifs. La seule énumération de ses ouvrages montre que sa science était universelle; son humilité et sa simplicité étaient aussi grandes que sa science; il priait autant qu'il étudiait, et ses ennemis eux-mêmes étaient les premiers à reconnaître la modération qu'il conservait dans les controverses les plus ardentes.

A. d'Alès, *L'Édit de Calliste, étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, p. 5 sq.; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, p. 435-469; Bernier, *Histoire de Blois;* E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs eccl. du XVIIe siècle*, II° part., p. 250; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 112-116 ; Nicéron, *Mémoires pour l'histoire des hommes illustres*, t. IX; Adolphe Perraud

L'Oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle, Paris, 1865, p. 272; Richard Simon, *Sciographia vitæ Johannis Morini Blesensis*, en tête des *Antiquitates Eccl. orientalis*, satire non seulement du P. Morin, mais de la congrégation de l'Oratoire que l'auteur avait quittée; il parle encore du P. Morin dans l'*Histoire critique du Vieux Testament*, p. 464. A. Molien.

2. MORIN Jean-Baptiste, (1583-1656), né à Villefranche-en-Beaujolais, le 23 février 1583, fit ses études à Aix et à Avignon, s'occupa d'astrologie et de médecine; il fut accueilli favorablement par les cardinaux Richelieu et Mazarin. Il mourut à Paris le 6 novembre 1656. La plupart des écrits de Morin se rapportent à l'astronomie et à l'astrologie : il soutint, contre Copernic et contre Gassendi, l'immobilité de la terre. Cependant il a écrit un ouvrage intitulé *Quid sit Deus?* dans lequel il prétend réfuter les diverses formes de l'athéisme, en employant une méthode géométrique, et il le réédita sous le titre : *De vera cognitione Dei ex solo naturæ lumine per theoremata adversus ethnicos et atheos, mathematico more denuntiata*, in-12, Paris, 1655. Il a aussi publié une *Refutatio compendiosa erronei ac detestandi libri de Præadamitis*, in-12, Paris, 1657.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 786-788; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. iv, p. 552; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. iv, p. 445; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. iii, p. 88-105; Préface de l'*Astrologia gallica*, La Haye, 1661, publiée après la mort de Morin. J. Carreyre.

1. MORT. — I. Définition. II. Cause. III. Effets. IV. Moment.

I. Définition. — 1° *Sens analogiques.* — La mort s'opposant à la vie, le terme « mort » revêt des significations différentes en raison des « vies » différentes auxquelles on l'oppose. Ainsi : 1. la grâce sanctifiante étant la vie surnaturelle de l'âme, la privation de cette grâce est appelée mort. Eph., ii, 5. — 2. La perte de la vie glorieuse du paradis, c'est-à-dire la damnation éternelle est appelée la seconde mort. Apoc., xx, 6, 14; cf. Sap., i, 12. — 3. Par opposition à la vie de péché, la vie sainte est appelée mort en ou avec Jésus-Christ. Rom., vi, 2 sq.

2° *Sens propre.* — La mort, prise en son sens propre, est *la séparation de l'âme immortelle d'avec le corps.* Cf. Eccl., xii, 7; I Reg., xv, 32. Aussi la sainte Écriture la désigne-t-elle sous des noms qui affirment cette séparation : *dissolutio*, Phil., i, 23; II Tim., iv, 6; *depositio tabernaculi*, II Pet., i, 14; *terrestris domus dissolutio, exspoliatio; peregrinatio a corpore.* II Cor., v, 1, 4, 8. La liturgie a conservé plus d'une de ces expressions dans l'office et la messe des défunts.

II. Cause. — Par rapport à sa cause, la mort peut être envisagée soit *philosophiquement*, comme conséquence naturelle de l'union de l'âme immortelle au corps corruptible; soit *historiquement* comme suite pénale du péché originel. Dans les deux cas, elle s'affirme comme *une loi universelle* de l'humanité.

1° *La mort, conséquence naturelle de l'union de l'âme au corps.* — La nature humaine est composée d'une âme immortelle, substantiellement unie à un corps mortel. Donc, par là-même que le corps est mortel, l'union substantielle de l'âme et du corps doit un jour se rompre, et chacun des deux éléments suivra alors sa destinée propre. A ce point de vue, l'homme est *naturellement* mortel : « Est dit naturel ce qui a sa cause dans les principes de la nature. Or, les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, de soi immortelle; et, en conséquence, la mort n'est pas naturelle à l'homme, si l'on ne considère que sa forme substantielle. Mais la matière de l'homme est le corps, lequel, composé d'éléments contraires, est, par là même, de toute nécessité, sujet à corruption. C'est à cet égard que la mort est naturelle à l'homme. » S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. clxiv, a. 2. C'est donc à juste titre que l'Église a condamné la prop. 78 de Baïus : « L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais une condition naturelle. » Voir Baïus, t. ii, col. 72.

2° *La mort, suite pénale du péché originel.* — Historiquement considérée, la nature humaine doit être envisagée telle qu'elle fut constituée par le Créateur. Or, *Dieu n'a pas fait la mort*, Sap., i, 13; *il a créé l'homme pour un état d'incorruptibilité*, id., ii, 23. S'emparant de cette donnée de la révélation, et faisant écho à la doctrine de saint Paul, l'Église anathématise « quiconque affirme qu'Adam a été créé mortel, en sorte que, pécheur ou non, il serait mort et qu'ainsi sa mort n'a pas été le salaire du péché, mais une nécessité de nature. » Concile de Carthage (dit autrefois de Milève); IIe conc. d'Orange, can. 2; conc. de Trente, sess. v, can. 1-2; Denzinger-Bannw., n. 101, 175, 788-789. Ainsi, il est de foi divine et catholique que Dieu a créé l'homme immortel. Voir Adam, t. i, col. 374; Justice originelle, t. viii, col. 2 025. Mais cette immortalité était conditionnelle : Adam *pouvait ne pas mourir*, s'il restait fidèle à Dieu. Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litt.*, l. VI, c. xxv, *P. L.*, t. xxxiv, col. 354.

En fait, l'homme ayant péché, l'immortalité conditionnelle lui fut enlevée avec les autres dons préternaturels. Dieu prononça expressément la sentence de mort sur l'homme prévaricateur. Gen., iii, 19; cf. ii, 17; iii, 3. Donc, sous cet aspect, la mort, toute naturelle qu'elle soit à la nature humaine philosophiquement considérée, devient une véritable peine, un châtiment, une « solde » du péché, par lequel elle est entrée dans le monde. Rom., v, 12; cf. vi, 23. Ainsi l'homme doit mourir, Heb., ix, 27; la mort arrache l'homme à ce qu'il possède ici-bas, Eccli., xli, 1, comble le désir de celui qui veut être réuni au Christ. Phil., i, 23. Si longue que soit la vie de l'homme, l'heure de la mort sonnera; elle a sonné pour les patriarches dont la longévité était extraordinaire, Gen., v, 4 sq.; elle sonne pour tous les hommes, au plus tard après les tribulations de la vieillesse, Ps., lxxxix, 10; Eccli., xviii, 8; elle se présente à l'heure qu'on ignore, Matth., xxiv, 48 sq.; Apoc., iii, 3; cf. xvi, 15; I Thess., v, 2; II Pet., iii, 10; et il est insensé de compter sur la vie, si brève, et qui fut pareille à l'ombre, Job, xiv, 1, 2, pour se livrer sans crainte aux plaisirs d'ici-bas. Luc., xii, 19-20.

3° *Universalité de la mort.* — *In omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*, Rom., v. 12. L'universalité du péché entraîne l'universalité de la mort. Bien que la loi de la mort soit universelle, il existe des raisons de se demander si cette loi ne comporte pas quelques exceptions.

1. La question se pose pour Hénoch et Élie, que l'Écriture représente comme ayant été transportés vivants de cette vie en l'autre. Gen., v, 24; IV Reg., ii, 11; Eccli., xliv, 16; xlviii, 13; Heb., xi, 5. Plusieurs Pères pensent qu'Hénoch et Élie ne mourront pas; d'autres estiment qu'ils mourront à la fin du monde, que l'Antéchrist les fera périr et qu'ils ressusciteront ensuite. Ainsi opinent Tertullien, *De anima*, c 50, *P. L.*, t. ii, col. 735, saint Augustin, *Serm.*, xxix, n. 11, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1376, interprétant Apoc., xi, 3 sq., au sujet des deux témoins que la bête doit mettre à mort. Sur le retour d'Élie et d'Hénoch avant la fin du monde, sur l'interprétation des deux témoins de l'Apoc., xi, 3, voir Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. LV, sect. iii; Palmieri, *De novissimis*, § 39, 40; Stentrup, *Soteriologia*, th. clx, p. 1021 sq. Bellarmin pense que nier la venue d'Hénoch et d'Élie, avant la

fin du monde, serait une hérésie ou une erreur proche de l'hérésie. *De romano pontifice*, l. III, c. vi. Cf. Suarez, In *III*am *part. Sum. S. Thomæ*, disp. LV, sect, iii; Lépicier, *De novissimis*, p. 36. C'est aller un peu loin, étant données les hésitations des commentateurs anciens et modernes.

2. Le texte grec de I Cor., xv, 51, Ἰδοὺ, μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα : *non omnes dormiemus, sed omnes immutabimur*. Sur les remarques qu'appelle ce texte et la version de la Vulgate, voir Cornely, *Comment. in I Cor.*, p. 506 sq. Ce texte semble indiquer que les justes, au second avènement de Jésus-Christ, passeront de la vie terrestre à la gloire céleste sans être soumis à la mort. C'est là le « mystère » dont parle saint Paul. Ainsi l'ont compris la plupart des Pères grecs, notamment saint Jean Chrysostome, *In I Cor.*, hom. xlii, n. 2, *P. G.*, t. lxi, col. 364, et, chez les latins, saint Jérôme, *Epist.*, lix, *ad Marcellam*, n. 3, *P. L.*, t. xxii, col. 587. C'est l'interprétation des exégètes modernes et de plusieurs théologiens, par exemple Pesch, *Prælectiones*, t. ix, n. 565; Palmieri, *De novissimis*, § 7, n. 8. Il est assez commun de rencontrer chez les théologiens une autre interprétation laquelle laisserait subsister, sans exception, l'universalité de la loi : Les justes ne mourront pas, c'est-à-dire ne resteront pas longtemps sous le coup de la mort. Ainsi, commentant saint Thomas, *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. lxxviii, a. 1 : Billot, *De novissimis*, p. 147; Hurter, *Theol. dogm. comp.*, t. iii, n. 638; Lépicier, *De novissimis*, p. 19 sq.; Delattre, *Le second avènement de Jésus-Christ*, Louvain, 1891. C'est d'ailleurs l'interprétation du Catéchisme du concile de Trente, part. I, c. xii, se référant à saint Jérôme (lequel relate, sans la faire sienne cette opinion, *Epist.*, cix, n. 6, *P. L.*, t. xxii, col. 971), à saint Ambroise (en réalité à l'*Ambrosiaster*, qui est très imprécis, *In epist. I ad Cor.*, xv, 51-53, *P. L.*, t. xvii, col. 270-271), à saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. xx, n. 2, *P. L.*, t. xli, col. 688. Même en acceptant cette interprétation, l'universalité de la loi de la mort subsisterait : *etsi non moriantur est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. lxxxi, a. 3, ad 1um.

3. Dans la IIe Cor., v, 2 sq., l'apôtre écrit : « Nous gémissons, désirant être revêtus de notre habitation du ciel [notre corps glorieux]...; nous qui sommes dans cette tente [notre corps terrestre], nous gémissons de sa pesanteur, parce que nous ne voulons pas être dépouillés, mais revêtus par-dessus, afin que ce qui est mortel soit absorbé par la vie. » C'est là évidemment le souhait de quelqu'un qui désire arriver à la vie glorieuse, sans passer par la mort, souhait qu'il faut rapprocher de l'idée exprimée dans le texte ci-dessus, et qui s'affirme plus encore dans le suivant. Ainsi ont interprété la pensée de saint Paul presque tous les exégètes catholiques. Cf. S. Augustin, *Epist.*, cxl, n. 16, *P. L.*, t. xxxiii, col. 544. Comment un tel désir aurait-il pu être formulé s'il avait été totalement irréalisable? Sur les difficultés de l'interprétation de ce texte, voir Cornely, *In IIam epist. ad Cor.*, p. 137 sq. Saint Paul témoigne du désir qu'aurait le juste d'arriver au ciel sans passer par la mort : désir bien compréhensible au point de vue de la nature déchue, qui éprouve pour la mort un sentiment d'horreur, mais qu'en d'autres endroits saint Paul corrige, montrant le juste, aidé par la grâce, dans le désir de la mort, pour être réuni au Christ. II Cor., v, 8; Rom., vii, 24 sq.; et surtout Phil., i, 23.

4. Le passage le plus célèbre est I Thess., c. iv, 15-17 : « Nous vous le déclarons, d'après la parole du Seigneur, que nous qui vivons et qui sommes réservés pour l'avènement du Seigneur, nous ne préviendrons pas ceux qui se sont endormis. Car... ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront les premiers. Ensuite, nous qui vivons, qui sommes laissés, nous serons emportés avec eux dans les nues, au-devant du Christ, dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. » Ici encore, comme dans I Cor., xv, 51, le sens obvie paraît être que les justes que la fin du monde trouvera encore en vie, passeront de ce monde en l'autre sans être soumis à la mort. Cf. S. Augustin, *Epist.*, cxciii, n. 9, *P. L.*, t. xxxiii, col. 872-873; S. Jérôme, *Epist.*, lix, n. 3, *P. L.*, t. xxii, col. 587. Les mêmes observations et interprétations que pour I Cor., xv, 51, doivent être ici formulées. On interprétera également de même la formule *judicaturus vivos et mortuos*, II Tim., iv, 1, formule qu'on retrouve dans les symboles et les textes liturgiques.

En résumé, la loi de la mort est universelle; tous y sont sujets; en tous se retrouve la nécessité de s'y soumettre. Toutefois, il est possible que Dieu accorde à certains d'en être de fait exemptés. Mais. dans l'Église latine, on s'est plutôt rallié à l'idée que tous les hommes, même les justes, mourront avant de ressusciter. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, *loc. cit.*; *Retract.*, l. II, c. xxxiii, *P. L.*, t. xxxii, col. 644; Gennade, *De eccl. dogm.*, c. vii, *P. L.*, t. lviii, col. 983. Parmi les théologiens, voir S. Thomas, *Suppl.*, q. lxxviii, a. 1; lxxiv, a. 8; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. IV, sect. ii. Saint Thomas expose les raisons de convenance de l'opinion qu'il défend comme plus sûre et plus commune : conformité à l'ordre de la justice divine, à cause de l'universalité du péché; conformité aux assertions de l'Écriture : la résurrection, à laquelle tous participeront, ne suppose-t-elle pas la mort? conformité enfin à l'ordre de la nature, la mort étant naturelle au composé humain. *Suppl.*, q. lxxviii, a. 1. Les théologiens font aussi valoir que, si le Christ et la vierge Marie sont morts sans avoir connu le péché, à plus forte raison devront mourir *tous* les hommes qui précisément ont contracté la dette de la mort à cause du péché dont aucun n'est exempt.

III. Effets. — 1° *Sur le corps*. — Le corps, séparé de l'âme, doit être livré à la corruption et devenir la proie des vers du tombeau, en attendant la résurrection finale. Cf. Jac., ii, 26, et surtout I Cor., xv, 37 sq.

2° *Sur l'âme*. — L'âme immortelle est placée par la mort dans l'*état de terme*, qui exclut désormais toute possibilité de changement de mérite ou de démérite. Sur ce point, on peut considérer le dogme et l'explication théologique.

1. *Le dogme*. — « Que la voie (préparatoire à la vie future) ne se continue pas au delà du terme de la vie présente, que de l'issue de notre pérégrination terrestre dépende notre état d'immobilité dans la félicité ou la damnation; qu'enfin on doive considérer comme une hérésie l'origénisme si malencontreusement ressuscité de nos jours par quelques écrivains...; c'est là une vérité que l'Église a toujours professée explicitement et expressément; et, si l'on ne peut en apporter de définition solennelle, cependant les Pères l'ont explicitement prêchée ou bien ouvertement supposée comme un dogme de la foi catholique. » Billot, *De novissimis*, Rome, 1921, q. i, § 2, p. 33.

Cette vérité s'appuie principalement sur :

a) Matth., xxv. Le jugement dernier est décrit comme devant avoir pour unique objet les actes de la vie présente, et pour terme la double sentence d'éternelle récompense ou d'éternel châtiment. Il y aura donc réellement un état immobile, soit de peine, soit de félicité, dépendant intégralement de la fin de notre vie présente.

b) La parabole de Lazare et du mauvais riche, Luc., xvi. Lazare et le mauvais riche reçurent la récompense

due aux actions de leur vie terrestre et sont dans un état qui ne comporte plus de changement; cf. v., 26. Le mauvais riche supplie Abraham d'envoyer quelqu'un à ses frères pour les exhorter à une pénitence *que lui ne peut plus faire*.

c) Les graves avertissements du Christ : briser tout attachement et toute habitude scandaleuse, Matth., xviii, 8-9; Marc., ix, 42-47; se renoncer à soi-même et prendre sa croix, Luc., xiv, 27; veiller et prier dans la continuelle attente du dernier jour, Matth., xxiv, 42-44, afin de ne pas être surpris dans la débauche, l'ébriété et les soucis de ce siècle et de ne pas encourir pour son âme un éternel dommage, Luc., xxi, 34. Tout cela, en effet, suppose clairement que l'instant de la mort est décisif, et qu'il devient ensuite impossible à l'homme de mériter ou de démériter, de faire pénitence de ses fautes ou, à l'inverse, de perdre la grâce de Dieu.

d) II Cor., v, 10 : « Nous devons tous comparaître devant le tribunal de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû à ses bonnes œuvres ou à ses mauvaises actions, pendant qu'il était revêtu de son corps. » Notre état futur dérive de ce jugement. Mais ce jugement aura pour objet unique les actions de la vie présente, les actions que nous aurons accomplies quand notre âme était unie au corps, *ut referat unusquisque propria corporis*. Cette pensée fondamentale éclaire d'autres assertions de saint Paul : « Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut », *id.* vi, 2. Et encore : « Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien », Gal., vi, 10. Et encore : « Exhortez-vous chaque jour les uns les autres pendant le temps qui s'appelle *aujourd'hui*, de peur que quelqu'un de vous ne s'endurcisse par la séduction du péché. » Heb., iii, 13. Le terme « aujourd'hui », emprunté au ps. xciv, désigne ici la durée de la vie terrestre de l'homme. En sorte que le sens est clair : « Exhortez-vous... tant que Dieu vous accorde le « jour » de la présente vie, et avant que ne tombe sur vous la nuit de la mort, dans laquelle il devient impossible de travailler pour le ciel, etc. »

e) Joa., v, 25-29. On distingue ici deux temps où la voix du Fils de Dieu se fera entendre. Le premier temps est le temps de la vie présente : « L'heure vient, et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu. » 25. Il s'agit ici des morts spirituels par le péché. La voix du Fils de Dieu se fait entendre à eux, afin qu'ils ressuscitent spirituellement, « et ceux qui l'auront entendue, vivront », *id.*: la voix dirige son appel vers beaucoup de morts, mais tous ne l'entendent pas, c'est-à-dire n'y répondent pas. L'autre temps est celui de la consommation des siècles. De ce temps il est écrit : « L'heure vient (mais ce n'est pas celle qui est déjà venue) où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu » ℣. 28. Il s'agit ici de ceux qui sont morts à la vie du corps. Mais la voix du Fils ne se fera plus entendre pour exciter leur libre arbitre vers le bien, et il n'y a plus place pour la distinction précédemment établie entre ceux qui répondent et ceux qui ne répondent pas à l'appel du Fils de Dieu. Il s'agira uniquement d'appeler au jugement les hommes ressuscités. « Et ceux qui auront fait le bien (pendant le temps de leur vie mortelle) sortiront des tombeaux pour la résurrection de la vie, maix ceux qui auront mal fait, pour la résurrection du jugement (qui confirmera leur damnation). » ℣, 29. Cf. Billot, *loc. cit.*, p. 33-42.

L'Ancien Testament fournit plusieurs textes où se trouve exprimée la même vérité. Chr. Pesch, *Prælectiones*, t. ix, n. 572, cite Eccl., ix, 10 ; Eccli., iv, 33; xiv, 13; xvii, 26; xviii, 22, coll. xi, 22 sq.

C'est d'ordinaire en commentant Joa., ix, 4, *venit nox quando nemo potest operari*, que les Pères proclament la foi catholique. L'auteur de la II[a] *Clementis*, viii, 2; Origène, *In ps. XXXVI*, homil. iii, *P. G.*, t. xii, col. 1346; *In Levit.*, homil. iii, n. 4; *id.*, col. 429; S. Cyprien, *De lapsis*, c. xxix, Hartel, t. iii, p. 258; S. Hilaire, *In ps. XLI*, n. 23, *P. L.*, t. ix, col. 323; S. Jean Chrysostome, *In Joannem*, homil. lvi, *P. G.*, t. lix, col. 309; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem*, l. VI, *P. G.*, t. lxxiii, col. 959; S. Augustin, *Enchiridion*, c. cx, *P. L.*, t. xl, col. 283; *In Joannem*, tract. xliv, n. 5-6, *P. L.*, t. xxxv, col. 1715-1716; S. Grégoire le Grand, *In Evang.*, homil. xiii, *P. L.*, t. lxxvi, col. 1127.

L'Église n'a pas formulé sur ce point de définition solennelle. Léon X a condamné la proposition suivante de Luther (prop. 38) : *Animæ in purgatorio non sunt securæ de earum salute, saltem omnes : nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi vel augendæ caritatis*, Denzinger-Bannwart, n. 778; et le concile du Vatican se proposait de promulguer cette définition dogmatique : *Post mortem quæ est viæ nostræ terminus, illico omnes manifestari nos oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum* (II Cor., v, 10); *neque ullus post hanc mortalem vitam relinquitur locus pœnitentiæ ad justificationem*. Mansi-Petit, *Concil.*, t. liii, col. 175.

2. *Explication théologique*. — Les théologiens enseignent unaninement cette doctrine. Cf. Suarez, *De gratia*, l. XII, c. xv; *De angelis*, l. VI, c. iv, n. 9 sq.; Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. LXXVII, sect. i sq. Tous professent même que la raison *dernière* du terme imposé par la mort à l'état de voie, est la volonté souveraine de Dieu, qui, absolument parlant, aurait pu faire qu'après la mort l'homme pût encore mériter, ou qu'avant la mort fût déjà fixé un terme au mérite ou démérite possible. Mais, à ne consulter que l'ordre de la sagesse divine, l'instant de la mort paraît très convenablement choisi pour fixer le terme de la voie, tant au point de vue du sujet, qui, à ce moment là, se trouvant privé du corps, cesse d'être principe *total* d'activité, qu'au point de vue de la sanction morale nécessaire dès l'entrée en l'autre vie.

Lorsqu'il s'agit de donner la raison *prochaine* de l'état de terme, dans lequel le changement moral, le mérite et le démérite sont devenus impossibles, les théologiens ne sont plus d'accord. Les thomistes font procéder la fixité des volontés humaines dans le bien ou dans le mal après la mort des lois psychologiques qui régleront, indépendamment même de l'état de béatitude surnaturelle ou de damnation, la connaissance et l'amour des âmes séparées. A l'instant de la mort sera fait par l'âme le choix de sa fin dernière, ou plutôt l'âme sera fixée dans le choix qu'elle se sera librement déterminé avant la mort : à l'instant de la mort, « notre âme change de mode de connaissance. Le corps n'étant plus là pour lui fournir les images et les émotions sensibles qui pendant cette vie éveillent, précisent, rectifient ou pervertissent nos idées et nos inclinations volontaires, elle reçoit directement, du même influx divin qui la soutient dans l'être, l'ensemble des idées qu'appelle l'état actuel de son intelligence, état individuellement déterminé par le résultat dernier de toute l'expérience de sa vie terrestre et consacré par son acte suprême d'acceptation ou de refus de l'autorité du Père céleste ». Hugueny, O. P., *Critique et catholique*, t. iii, p. 337. Cf. S. Thomas, *Cont. Gentes*, l. IV, c. xcv; *De veritate*, q. xxiv, a. 1; le commentaire de Sylvestre de Ferrare sur la *Somme contre les Gentils*, *loc. cit.*; Bellarmin, *De gratia*, l. V, c. xiv. Billot a développé cette preuve dans *De personali et originali peccato*, Rome, 1924, th. vii, § 2, et dans *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*,

IX, *Catégorie des adultes, pour lesquels il n'est plus de milieu entre le ciel et l'enfer*, dans *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 385-408.

Beaucoup de théologiens, en dehors de l'école de saint Thomas, n'estiment pas philosophiquement évidente ou même simplement probable la raison psychologique apportée par les thomistes. Les uns confessent leur ignorance à ce sujet. Cf. B. Romeyer, art. *Ame*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. I, col. 204. D'autres, tout au moins pour les damnés et pour les élus, recourent à des raisons *extrinsèques :* fixation de l'âme dans le vrai et le bien surnaturels par la vision intuitive; obstination des damnés dans le mal par la soustraction de toute grâce, et par le désespoir dans lequel la connaissance de leurs fautes les plonge. Suarez, *De angelis*, l. III, c. x; l. VIII, c. x, n. 18; c. XI, n. 5 sq. Voir Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 574-575; 669-670. Ces raisons extrinsèques et d'ordre surnaturel sont d'ailleurs acceptées par les thomistes à la suite de saint Thomas; voir par exemple, pour les damnés, *De veritate*, q. XXIV, a. 10; *De malo*, q. XVI, a. 5.

IV. Moment. — Le moment de la mort appelle une discussion théologique à cause de la distinction établie par certains auteurs, entre le moment de la mort *apparente* ou *relative* et le moment de la mort *réelle*.

Cette distinction présente une importance capitale pour l'administration des derniers sacrements. *En droit*, tous les théologiens sont d'accord. S'il y a un doute qu'on se trouve en face d'un être humain encore vivant, on peut lui administrer sous condition les sacrements. Mais, *en fait*, se pose la question : la mort simplement apparente peut-elle se produire? Se produit-elle en réalité? Se produit-elle dans tous les cas?

1° *Observations de la science médicale.* — 1. La mort d'après les médecins, peut être simplement *apparente :* « La suppression absolue de l'une des trois fonctions essentielles à la vie commune (fonctions du cerveau, du cœur, des poumons, simultanément nécessaires pour assurer la vie de l'organisme entier) entraîne promptement l'arrêt des autres et la mort de l'ensemble. Cette suppression radicale est parfois remplacée par un simple affaiblissement de l'une de ces fonctions, qui en rend à nos yeux la persistance inappréciable. En pareil cas, les autres activités vitales peuvent continuer à se dérouler et à témoigner par là du maintien de la vie; mais dans certains autres, elles se dépriment à leur tour sous l'effet neutralisant de la défection précédente et répandent un silence trompeur sur l'économie tout entière. C'est la *mort apparente.* » Em Berlin, art. *Mort* (Physiologie) dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* de Dechambre, t. IX, p. 557. Dans le cas de la mort simplement apparente, le cœur n'a pas cessé complètement de battre; mais ses battements sont devenus pour ainsi dire imperceptibles. Cette mort apparente se produit dans certains cas : syncope, asphyxie, léthargie, etc. La rigidité cadavérique peut même parfois être simulée.

2. D'autres fois, la mort apparente devient même *relative.* C'est lorsque le cœur a cessé complètement de battre : mais les centres nerveux sont encore doués de vie : le cas peut se produire quand la mort est violente ou subite : « On peut supposer qu'il est possible de ranimer un sujet tant que les centres nerveux ne sont pas morts. Dans ce cas, le rétablissement de la circulation provoquera le retour des fonctions organiques. Les seuls cas favorables ou susceptibles d'être traités de la sorte seront évidemment *les cas de morts violentes*, morts déterminées par une syncope cardiaque en particulier, morts sans altération matérielle incompatible avec la vie. Cette hypothèse n'est pas une simple vue de l'esprit. Brown-Séquard l'a déjà envisagée et il a réalisé expérimentalement de vraies résurrections (*Journal de la physiologie de l'homme et des animaux*, 1858, p. 666 : *Recherches sur la possibilité de ramener momentanément à la vie des individus mourant de maladie*). Il opérait sur des animaux mourant de maladies et porteurs de lésions fatalement mortelles. Souvent, dans ces expériences, la respiration était arrêtée depuis un nombre variable de minutes (17' dans un cas), les dernières convulsions de l'agonie avaient eu lieu, la pupille était dilatée ou se dilatait. Malgré ces circonstances extrêmement défavorables, il a pu ranimer ces animaux agonisants. Les uns sont revenus complètement à eux pour plusieurs heures; les autres ont recouvré la respiration et la faculté réflexe; chez d'autres, il n'y eut qu'une augmentation de la vitalité du cœur. L'auteur introduisait dans la carotide de ces animaux une canule en T, et par là leur transfusait du sang frais d'un animal sain, simultanément vers l'encéphale, et vers le cœur ». D'Halluin, *La vie du cœur isolé*, Lille, 1903. On est arrivé par le *massage du cœur* à réaliser ces « résurrections » chez des êtres humains, et les résultats ont été tels que M. d'Halluin n'hésite pas à écrire : « Nous pouvons conclure, que la mort ne survient pas au moment où le cœur s'arrête. Il existe une période plus ou moins prolongée durant laquelle le retour à la vie peut être provoqué par le massage du cœur, méthode exceptionnellement réalisable et complexe. » *Op. cit.*, p. 66. Une méthode plus récente a donné, elle aussi, des résultats tangibles. Par le système de l'*injection intracardiaque d'adrénaline*, le D[r] Petit-Dutaillis a obtenu des réanimations temporaires, même après 20 ou 30 minutes d'attente après la syncope, des réanimations définitives, quand l'injection a été pratiquée moins de 6 minutes après l'arrêt du cœur. *Notes cliniques sur « les injections intracardiaques d'adrénaline »*, dans *Archives des maladies du cœur, des vaisseaux et du sang*, publiées sous la direction du D[r] H. Vasquez, Paris, 1925, p. XVII sq. Cf. *Paris médical*, 5 juillet 1924.

3. Faut-il étendre à tous les cas de mort sans exception l'explication de la mort relative? La question est beaucoup plus complexe à résoudre. Tous les médecins admettent que la mort de l'organisme entier ne supprime pas immédiatement toutes les vies particulières des organismes inférieurs. On est arrivé, en effet, à faire revivre des organes, même séparés de l'organisme entier, et qui, pendant un temps notable, avaient conservé toutes les apparences de la mort. D'Halluin, *Le problème de la mort.* Extrait de la *Revue de philosophie*, t. XXIII, p. 23. Les expériences, renouvelées fréquemment et souvent avec succès, fournissent, dit-on, une base suffisante d'argumentation. S'il est possible d'entretenir ou même de rappeler la vie en des organes soit encore unis à l'organisme entier déjà mort, soit même séparés de cet organisme, c'est que la vie ne s'est pas complètement retirée; c'est que le principe vital agit encore; c'est que la mort relative ne marche elle-même que progressivement vers la mort absolue : « La mort de l'ensemble n'est pas une véritable mort, et la nature de cette redoutable transformation se présente à nous sous un jour tout nouveau : l'extinction réelle de l'existence s'opère dans les éléments anatomiques, dans les assises cellulaires qui ont été aussi les seuls témoins de sa genèse. A son tour, la mort de ces organismes simples apparaît comme le résultat de l'abandon où ils tombent après la rupture de leur association, comme l'effet mécaniquement nécessaire des provocations externes que le défaut d'accord les empêche désormais d'utiliser pour la manifestation des phénomènes vitaux.... » E. Bertin, *art. cité*, p. 567. On peut donc parler des « étapes de la mort ».

D'après le D[r] d'Halluin, la mort, que nous avons

appelée apparente, se produit rarement; mais la mort relative *est le sort de tous :* « Nous pouvons, écrit cet auteur, définir la mort apparente un état *accidentel* où les manifestations vitales sont *réduites*, au point de donner durant un temps *prolongé* l'illusion plus ou moins complète de la mort réelle. Le retour à la vie peut se produire *spontanément* ou *être provoqué par la mise en œuvre de moyens simples*, tels la ventilation pulmonaire, les injections médicamenteuses, la provocation des réflexes divers. La *persistance de l'activité cardiaque* (difficile à diagnostiquer dans certains cas par les procédés courants) est la caractéristique de cet état décrit sous le nom de mort apparente.

« Nous avons dit *un état accidentel*, car tous les êtres vivants ne passent pas fatalement par cette étape de la mort apparente. On peut, il est vrai, l'observer lors de la période agonique, quand le dernier soupir précède l'arrêt du cœur, mais sa durée est alors de quelques minutes, et il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Habituellement, la mort apparente, véritable état syncopal, se produit à la suite d'un choc nerveux traumatique ou psychique, ou dans des circonstances accidentelles : asphyxie, intoxication, hémorrhagie, ou enfin au cours de maladies variées.

« Dans la mort *relative*, on observe une suspension des manifestations vitales, complète, totale et prolongée. Le cœur peut être mis à nu : son immobilité est absolue. Dans ces conditions, tout retour *spontané* à la vie est impossible. La constatation *certaine* de l'arrêt du cœur permet de délivrer le permis d'inhumer et cette mesure peut être prise sans inhumanité; cependant *le sujet qui pratiquement peut être traité comme mort ne l'est pas en réalité*, puisque *l'expérimentation et la clinique démontrent la possibilité*, dans certaines circonstances favorables, *de rappeler à la vie un sujet dont le cœur a subi un arrêt prolongé qui semblait devoir être définitif.*

« La mort *absolue*, c'est la mort proprement dite, c'est l'impossibilité de la vie caractérisée par la destruction autolytique et bactériolytique des cellules, entraînant des lésions incompatibles avec la vie quand elles sont généralisées. Il semble que ces lésions se produisent normalement au moment de l'arrêt du cœur, mais elles n'envahissent pas brusquement toutes les cellules; c'est la raison d'être de cette période plus ou moins longue, mais toujours appréciable, que nous avons appelée la mort relative. Il ne peut donc y avoir de délimitation fixe entre la mort relative et la mort absolue. Il existe de nombreux signes de la mort relative; il n'y a qu'un signe de la mort absolue : c'est la putréfaction, manifestation évidente de la destruction de l'édifice organique. » D'Halluin, *Le problème de la mort*, p. 50-51, 68-69; cf. Lettre à l'*Ami du clergé*, 1906, p. 188.

2° *Application de ces observations aux différents genres de mort.* — Em. Bertin traitant de la mort de l'organisme entier, marque que la mort peut être *naturelle*, *violente* ou *causée par la maladie*.

1. La mort *naturelle* est extrêmement rare chez les hommes. C'est la mort qui provient, aux dernières limites de la vieillesse, de l'usure de tous les organes élémentaires dont se compose le tout humain. L'ensemble meurt parce que meurent en lui toutes les parties dont il est formé. En cas de mort naturelle, pas de mort relative, pas de mort apparente possible.

2. La mort *violente* est la conséquence d'une pertubation des fonctions communes, pertubation produite brusquement par un agent extérieur et assez intense pour anéantir d'un seul coup, soit l'être entier, soit une des conditions physiologiques essentielles de la vie dans l'organisme complet : mort provoquée par la foudre (action directe sur le système nerveux); mort par pendaison ou décollation; mort par un coup d'arme à feu (désorganisation de la pulpe cérébrale); par perforation du cœur (coup de couteau), ou par ouverture des gros vaisseaux (perte totale des provisions sanguines et suppression de la circulation); mort causée par la chute d'un lieu élevé (commotion universelle, obstacle respiratoire); enfin, mort par asphyxies diverses. Dans ces cas de morts violentes, les seuls à l'occasion desquels aient été tentées des expériences concluantes, on *doit* admettre le fait d'une mort relative, même après la cessation des battements du cœur. Et cette persistance latente de la vie existe, semble-t-il, dans la plupart sinon dans la totalité des cas de mort violente.

3. La mort *par maladie* est la suite d'une succession de ravages dans l'organisme, aboutissant à la suppression d'une des fonctions essentielles de la vie. Plus et plus longtemps la maladie opère de ravages dans l'organisme entier, et moins il y a de chance de mort relative, les vies locales étant supprimées presque aussitôt que la vie générale. Plus le déclenchement de la perturbation est brusque et plus la perturbation est profonde, et plus aussi la mort comportera de progression avant d'être absolue. En sorte que les morts *subites* (qui sont cependant des morts provenant de maladie, car elles supposent toutes un défaut grave dans l'organisme) doivent être, sous le rapport qui nous occupe, considérées à peu près comme les morts accidentelles.

3° *Critiques et conclusions de la théologie.*—1. La théologie n'accepte pas uniformément et sans discussion ces conclusions. Elle rappelle que l'âme est l'unique principe vital du composé humain, principe non immédiat des opérations vitales, mais agissant par l'intermédiaire des facultés. Voir Forme du corps humain, t. vi, col. 363; cf. S. Thomas, *De anima*, a. 12, ad 10um. De plus, d'après saint Thomas, si, dans l'homme, l'âme est à la fois principe de vie intellectuelle, de vie animale, de vie végétative, ces trois fonctions vitales comportent en l'âme même non une distinction réelle, mais une distinction virtuelle entre leurs principes premiers. Rien ne s'oppose donc, dans la conception thomiste du principe vital, qu'à l'âme, principe de vie, simple et complet, mais virtuellement complexe, succèdent au moment de la mort, des principes partiels et imparfaits de vie *inférieure*, principes transitoires et destinés à disparaître progressivement jusqu'à la dissociation complète du composé en ses éléments premiers. Cf. S. Thomas, *In lib. I^{um} De generatione et corruptione*, lect. 8. Ce rappel de la doctrine thomiste (les anciens théologiens n'admettaient-ils pas d'ailleurs, dans la formation de l'embryon humain, la succession réelle des trois âmes, végétative, sensitive, intellective?) énerve singulièrement l'argument qu'en faveur de la mort relative, on pense tirer du fait de la persistance d'une certaine vie dans les organes séparés. On fera difficilement admettre à un philosophe catholique que cette vie persistante est encore due à la présence de l'âme spirituelle, puisque les organes sont séparés du tout substantiel dont l'âme est la forme. Il faudrait — chose impossible — démontrer que ces manifestations vitales appartiennent à une vie *formellement humaine.* Nous admettrions donc plus volontiers que les organes séparés ont acquis, après la séparation de l'âme et du corps, un principe partiel de vie, imparfait et destiné à disparaître progressivement.

2. La persistance d'une certaine vie dans quelques parties, tissus ou organes du corps apparemment mort, mais parties non séparées, n'apporte pas non plus un argument apodictique en faveur de la présence latente de l'âme spirituelle en ce corps sans vie générale. A la rigueur, en effet, on pourrait ici expliquer de la même façon que précédemment les phénomènes

de vie partielle observés. Toutefois, on ne saurait se montrer aussi catégorique. Peut-être, en effet, n'est-il pas imprudent d'affirmer que l'âme, principe vital de l'organisme complet, est encore, par sa présence latente, du moins pendant une courte durée immédiatement consécutive au dernier soupir, le principe premier des manifestations de vie inférieure et partielle qu'on peut encore observer en certains tissus ou organes. En tout cas, cette explication est plausible en soi : elle est possible, elle est peut-être probable.

3. Quant aux cas où une reviviscence soit temporaire, soit surtout définitive pourrait se produire à l'aide de massages du cœur ou d'injections intracardiaques d'adrénaline, la théologie catholique doit reconnaître qu'on ne saurait les expliquer, sinon par la persistance de l'âme spirituelle dans le corps soumis à une mort simplement relative. Or, ces reviviscences semblent toujours possibles après une mort subite ou accidentelle. Il s'agit ici, rappelons-le, non de reviviscences tardives, qui se traduisent par de simples mouvements automatiques, cf. Roure, *Études*, 25 novembre 1904, p. 589, mais de reviviscences précoces où la véritable vie humaine se manifeste. D'Halluin, *Le problème de la mort*, p. 67.

4. *En conséquence*, il paraît raisonnable de tirer cette conclusion : si, dans les cas de mort causée par une maladie, il y a, pendant une durée à la vérité fort restreinte, une probabilité extrêmement réduite, mais enfin, une probabilité quand même, de mort relative, dans le cas de mort subite et accidentelle, la mort relative et progressive existe presque à coup sûr.

Aussi les théologiens récents ont-ils formulé, relativement à l'administration des sacrements en cas de mort apparente ou relative, des règles prudentes qu'il n'est pas permis de négliger. Dans son livre : *La mort réelle et la mort apparente et leurs rapports avec l'administration des sacrements*, trad. de J.-B. Geniesse, Paris, 1906, le P. Ferreres, S. J., a proposé la règle pratique suivante : « Le prêtre pourra toujours ou presque toujours et même *devra* administrer les sacrements à celui qui ne les a pas reçus, bien qu'il le trouve mort en apparence, pourvu qu'il ne soit pas entré dans la période de putréfaction. En effet, s'il s'agit de mort subite, tous conviennent aujourd'hui que la période de la vie latente peut durer des heures et même des jours entiers; s'il s'agit de longue maladie, étant donné qu'elle laisse du temps et que l'on voit arriver de loin la mort, le malade ordinairement aura déjà reçu les sacrements, quand il était certainement vivant; et, si dans quelque cas cela n'a pas eu lieu, le prêtre, arrivé peu de minutes après que le moribond aura rendu le dernier soupir, pourra en conséquence lui conférer les sacrements... Quand même le prêtre arriverait *une* ou *deux* heures après, il pourrait aussi, généralement parlant, les conférer. » *Op. cit.*, n. 138, 139.

Genicot-Salsmans accorde une demi-heure après le dernier soupir, en cas de mort de maladie, plus longtemps, en cas de mort subite ou accidentelle. *Institutiones theologiæ moralis*, Bruxelles, 1922, t. II, n. 422. Bucceroni arrive aux mêmes conclusions. *Institutiones theologiæ moralis*, part. II, vol. III, n. 754 *ter*; 6e éd. Rome, 1915. Vermeersch opine dans le même sens que Ferreres, *Theologia moralis*, Paris-Bruges-Rome, 1923, t. III, n. 661.

Tous ces auteurs recommandent de n'administrer sous conditions les sacrements à ceux qui peut-être ne sont morts qu'en apparence, qu'à la condition expresse d'instruire les fidèles et de leur exposer combien leur conduite serait blâmable s'ils attendaient, après le dernier soupir de leurs mourants pour appeler le prêtre. Cf. Ferreres-Geniesse, p. 139, 446.

A titre d'indication, signalons que le rituel de Cambrai, approuvé par la S. C. des Rites, ajoute au texte du rituel romain, titre V, c. I, n. 21, cette recommandation : *Hic animadvertere oportet mortem veram cum specie mortis non necessario congruere, ac proinde extremam unctionem quibusdam esse ministrandam qui spiritum jam emisisse videntur.* Cf. *Ami du clergé*, 28 février 1927.

A. Michel.

2. MORT (PEINE DE).

— Après un rapide aperçu historique du débat, qu'a soulevé la peine de mort, nous montrerons la légitimité de son application (col. 2502), et nous examinerons brièvement les principales objections émises contre elle (col. 2506).

I. Historique. — 1° Il n'y a guère de législation, qui n'ait admis la peine de mort. La Bible nous la montre en usage au temps des patriarches. Elle nous rapporte de même les décrets de Moïse au sujet de son application. A travers ses récits nous la voyons en vigueur chez les peuples asiatiques aussi bien que chez les Égyptiens. Les lois de Dracon sont restées célèbres chez les Grecs, et tout le monde connaît les sévérités de la législation romaine.

Sans doute l'énormité de la peine capitale attire les réflexions de certains *Pères* de l'Église, tels que saint Augustin, et leur fait invoquer le recours à l'autorité divine, qui seule peut en légitimer le principe. Cependant nul d'entre eux ne conteste que ce droit n'ait été concédé en certains cas, soit par une loi générale soit par un ordre particulier, à l'autorité sociale, dont le pouvoir vient de Dieu.

Au XIIe siècle les Vaudois attaquent ce droit. Ils enseignent que la puissance séculière commet un péché grave en prononçant une condamnation à mort. Innocent III leur répond et réprouve leur doctrine en leur faisant signer, en 1208, une formule d'abjuration et de profession de foi, où il est dit entre autres, « nous affirmons, touchant la puissance séculière, qu'elle peut sans péché mortel exercer le jugement du sang, pourvu qu'elle procède, en portant la sentence, non par haine mais par jugement, non sans précaution mais avec sagesse. » (Denz.-Bannw., n. 425.)

Sur ces réserves, par crainte sans doute de voir maints seigneurs s'arroger des droits abusifs, insistent les théologiens du Moyen Age. « Seul a le pouvoir de vie et de mort celui qui a la charge de la communauté », dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 3. Mais il n'y a pas homicide, et par conséquent il n'y a pas de faute contre le commandement divin *Non occides*, lorsque la justice humaine prononce suivant les formes une peine capitale. « En ce cas l'autorité humaine, dans les choses qui sont soumises à sa juridiction, est le vicaire de Dieu. » *Ibid.*, Ia-IIæ, q. C, a. 8, ad 3um.

2° Il faut attendre le XVIIIe siècle pour voir naître ce qu'on appellera plus tard la campagne abolitionniste contre la peine de mort.

Elle fut ouverte par un jurisconsulte italien César Beccaria (1738-1794). Séduit par le philosophisme français, il entreprit d'en appliquer les idées à la législation dans son *Traité des délits et des peines* publié en italien (1763-1764). Il veut qu'on restreigne l'application de la peine de mort au crime de sédition, ou encore aux cas où la mort du coupable est le seul moyen d'éviter d'autres crimes. C'est qu'il entend réduire le droit de punir à l'*utilité générale* et conclut que, d'ordinaire, la peine de mort est inutile à la société comme à l'individu. Nous exposerons plusieurs de ses arguments dans la série des objections. Nous les retrouvons d'ailleurs dans les *Œuvres* de Jérémie Bentham (1748-1832), le célèbre jurisconsulte et économiste anglais, qui donna l'arithmétique des plaisirs. Ne voyant lui aussi comme fin de toute morale que l'utilité ainsi que l'amélioration du bien-être des indi-

vidus, il déclara à son tour l'inutilité de la peine de mort. D'autre part plusieurs avec Spedalieri (1741-1795) ajoutent que, selon la doctrine du *Contrat Social*, l'autorité n'a que les droits que lui transmettent les citoyens. Or ceux-ci n'ont de droit ni sur leur propre vie ni sur celle des autres.

En France, Charles Lucas (1803-1889), criminaliste et inspecteur des prisons, soutient la même thèse dans son livre : *Du système pénal en général et de la peine de mort en particulier* (1827). Il estime en effet que la société, pas plus que l'individu, n'a de droit sur la vie du prochain, et que la peine de mort n'est plus un acte de légitime défense, lorsque le malfaiteur est, pieds et poings liés, à la disposition des juges. Elle n'est plus qu'un acte de vengeance. Citons pour l'Allemagne le nom de Mittermaier (1787-1867), professeur à Heidelberg, dont l'ouvrage intitulé : *De la peine de mort d'après les travaux de la science, les progrès de la législation et les résultats de l'expérience*, a été traduit dans presque tous les pays d'Europe.

Nous ne pouvons signaler ici que quelques noms et quelques ouvrages, car la liste des études parues au XIXe siècle en faveur de l'abolition de la peine de mort est presque indéfinie. On la trouvera dans un article publié par Hello dans la *Revue critique de législation et de jurisprudence*, 1867, t. XXXI, p. 322 sq. Elle ne comprend pas moins de dix pages sous la rubrique : *Relevé présentant par ordre chronologique, pour les divers pays de l'Europe, la désignation des personnes ou des associations, qui ont pris la part la plus notable au mouvement abolitionniste de la peine de mort, dans les travaux de la science, les débats des assemblées législatives et dans les actes des gouvernements.*

Les résultats de cette campagne ont été de faire supprimer la peine de mort dans un certain nombre de petits pays (dont plusieurs depuis ont été contraints de la rétablir). Mais à côté de cette suppression totale et absolue, que vise son enquête, Hello fait remarquer qu'en France a eu lieu une suppression partielle et relative. Sous l'influence de Guizot a été abolie la peine de mort en matière politique. C'est lui en effet qui provoqua cette réforme par ses écrits en 1822. Elle ne fut cependant décrétée que sous l'Empire dans la séance du Corps législatif du 9 juillet 1867.

En terminant son *Relevé*, Hello détaille la profession des 104 personnes, dont il a signalé les noms. Parmi elles il y a des rois, des ministres, des sénateurs, des députés, des conseillers d'État, des magistrats; et il ajoute : « Il est regrettable que la réforme abolitionniste de la peine de mort n'ait pas encore trouvé dans la clergé catholique un seul représentant. »

Il y en eut un cependant par la suite. Dans sa réédition du *Dictionnaire de théologie* de Bergier, l'abbé Le Noir, en 1867, s'élève contre la peine de mort. A la manière d'Auguste Comte, il distingue trois âges en l'humanité. Au premier âge la peine de mort, dit-il, n'existe pas : Dieu met un signe sur le front de Caïn pour empêcher qu'on le tue; il en va de même pour Lamech. Mais par la suite cette peine s'introduit « en violation du droit naturel »! Dieu la tolère pour les temps de ténèbres et de tourmente, que Le Noir nomme le deuxième âge « l'âge de la dictature » nécessaire. Cependant « le Christ qui appellera le lever du troisième âge, redira en paraboles la parole du premier ». Alors la peine de mort disparaîtra « devant l'avènement du droit pur, lorsque régnera pleinement le christianisme, qui est l'expression parfaite du droit naturel ». — En attendant elle est un abus, qu'il faut encore subir bien que « la peine de mort ne soit, en utopie philosophique, ni légitime en droit, ni légitime en but». *Dict.*, t. IX, p. 328. Dans l'espace de vingt colonnes, Le Noir s'évertue à démontrer sa thèse « en utopie ». Il produit des arguments fondés sur les erreurs du philosophisme et du *Contrat social*; il en appelle à Duns Scot; il oppose à saint Thomas une censure portée en 1700 par la *Conventio cleri gallicani;* il épilogue sur quelques textes de la sainte Écriture, dont il propose une exégèse vraiment trop tendancieuse et trop subtile; enfin il élève certaines objections que nous examinerons plus bas. Malgré cela, la position qu'il veut prendre, sans doute sous l'influence des idées courantes à son époque, n'est pas tenable sérieusement même « en utopie philosophique », et *a fortiori* devant la réalité à laquelle se réfère la doctrine catholique.

II. LÉGITIMITÉ. — L'autorité sociale a-t-elle le droit de condamner un criminel à la peine capitale? En d'autres termes le commandement divin : *Non occides* souffre-t-il des exceptions? Tel est le problème.

Sans nier que le progrès de la civilisation amène un heureux adoucissement dans l'application des peines, même et surtout du dernier supplice — sans nier non plus qu'on ne prendra jamais trop d'informations et de précautions avant de prononcer une sentence de mort, nous devons admettre que l'autorité sociale possède le droit de porter cette sentence.

Quand on a parcouru à travers le maquis de la procédure (la comparaison est de couleur locale), les écrits des abolitionnistes, on s'aperçoit que leurs illusions viennent de deux sources principales : d'une part, sous l'influence de l'utilitarisme, ils regardent la vie corporelle comme le bien suprême et, partant, la fin de la personne humaine; et d'autre part, à la façon de l'auteur du *Contrat social*, ils oublient trop souvent que la société est de droit naturel, et possède par conséquent des droits naturels sociaux qui peuvent parfois entrer en conflit avec des droits naturels individuels. Afin de dissiper les confusions, il est nécessaire de recourir aux principes. A leur clarté la légitimité de la peine de mort peut être jugée au regard du droit naturel et au regard du droit positif divin.

1° *Au regard du droit naturel.* — La véritable et ultime source du droit c'est le devoir. On a dit justement : l'homme n'a qu'un droit celui de faire son devoir. Mais le devoir d'un être moral est inscrit dans sa constitution. L'examen de celle-ci en effet nous révèle la fin à laquelle par nature il est destiné, et en vue de laquelle évoluera le progrès de toutes ses énergies.

1. *Le droit naturel individuel.* — Or l'homme est un animal raisonnable. Il est composé d'une âme et d'un corps, dont toutes les puissances et aptitudes natives sont orientées vers une fin unique : le perfectionnement aussi grand que possible de la personnalité humaine. Ses énergies corporelles et spirituelles sont multiples et diverses. Mais, si elles sont toutes également humaines, elles ne sont pas toutes d'égale excellence pour conduire l'homme à sa fin suprême. — Par ailleurs l'expérience montre que chacune d'elles, à travers les inclinations qui la manifestent, poursuit son but particulier, son bien, sa fin à elle; et cela parfois avec une telle ardeur, qu'elle semble entreprendre de confisquer a son profit les ressources de l'être tout entier.

De là des exigences impérieuses et opposées capables de créer des conflits et de porter le désordre dans notre monde intérieur. Une discipline est donc requise pour maintenir l'ordre, mettre chaque puissance à son rang et la faire travailler efficacement au progrès de l'ensemble. Cela suppose déterminée une hiérarchie naturelle des énergies, de leurs biens, de leurs fins et partant des devoirs et des droits, qui intéressent leur développement respectif. Cette hiérarchie des biens et des fins d'étape, dont la conquête harmonieuse réalise la fin et le devoir suprêmes, doit nécessairement être observée. C'est pourquoi il arrive qu'en cas de conflit,

il faudra sacrifier une énergie de qualité inférieure au déploiement d'une énergie de qualité supérieure : le devoir exigera par exemple que le bien de la sensibilité soit sacrifié au bien de la raison ou de la volonté.

Sans nous arrêter à la multiplicité si complexe de toutes nos puissances, nous n'avons ici à envisager que leur distinction en deux groupes : les énergies corporelles et les énergies spirituelles. Les unes et les autres ont leur bien, leur fin propre, dont la poursuite est source de devoirs et de droits. Mais les premières sont ordonnées à l'épanouissement de la vie animale; et leur fin est inférieure à la fin des secondes, qui est spécifiquement humaine. Le but de notre vie en effet n'est pas de devenir de gras « pourceaux du troupeau d'Epicure », selon la boutade d'Horace, mais suivant l'expression d'Aristote « de devenir plus hommes ». Or l'homme précisément se distingue de l'animal par ses énergies et ses fins spirituelles.

La primauté appartient donc à la vie de l'âme, au progrès de laquelle concourt le bon état de la vie du corps. Celle-ci revêt dès lors l'aspect d'un *moyen* par rapport à celle-là. Il en résulte qu'en cas de conflit entre les biens, les fins, les devoirs et les droits, qui ressortissent à la vie corporelle, et ceux qui ressortissent à la vie spirituelle, les premiers céderont le pas aux seconds... et en cas de nécessité leur seront sacrifiés. N'est-il pas des circonstances, où il apparaît clairement que l'homme doit immoler sa vie corporelle à l'honneur, à la vérité, à la vertu? Nous en concluons, contre certains abolitionnistes, que la vie corporelle n'est pas le bien suprême, la fin en soi, celle qui est inviolable, et par conséquent que le devoir et le droit de la conserver ne priment pas partout et toujours tous les devoirs et tous les droits.

2. *Le droit naturel social.* — Nul ne contestera non plus que parfois la vie corporelle doive être sacrifiée au bien de la patrie et de l'humanité, en un mot au *bien général* de la société.

C'est que, par nature, l'homme est un « animal social ». Il ne peut naître, vivre et se développer sans la famille, cellule mère de toute société. Dès lors les droits de la société ressortissent au droit naturel. Comment les déterminer? — Par l'étude de la fin, que, vu la constitution humaine, la société, ou l'autorité qui la représente, a mission de poursuivre. Or cette fin est le *bien général.* L'atteindre pour elle est le devoir primordial, d'où naissent tous ses autres devoirs.

Ce devoir est double : il est positif et négatif. D'une part, l'autorité sociale a le devoir de créer une atmosphère de paix et d'ordre, qui facilite à l'ensemble des citoyens la conquête de leur fin personnelle; d'autre part elle a le devoir d'empêcher tout ce qui, troublant la paix et l'ordre, nuit par là-même à l'ensemble des citoyens.

Et, comme le droit est le corollaire obligé du devoir, la société a le droit de requérir de chacun de ses membres ce qui est *nécessaire* à l'accomplissement de son double devoir. C'est ainsi qu'elle exigera d'eux l'impôt, la coopération personnelle et, dans les circonstances critiques, le sacrifice de leurs biens et même de leur vie pour le salut de la patrie, c'est-à-dire pour le bien général. De même, si l'ordre a été violé, elle a le devoir, et partant le droit, de le rétablir et de le sauvegarder en vue du bien général, dût-elle pour cela recourir aux sanctions.

La justice demande que ces sanctions soient proportionnées aux délits. Mais il est apparu à la conscience publique que certains crimes tels que les assassinats, les parricides, les trahisons, etc..., sont à ce point abominables et nuisibles à la société qu'aucune peine ne leur semble proportionnée : rien que la mort ne peut punir de pareils forfaits. La peine capitale apparaît alors la seule réparation que l'on puisse imposer au criminel.

Cette réparation devient *nécessaire,* si elle est l'*unique moyen* de réprimer les effets du scandale donné, en inspirant aux malfaiteurs en herbe la crainte salutaire, qui est le commencement de la sagesse. A ce prix seront guéries les blessures que les crimes ont faites à l'ordre social, au point de le tuer, s'ils se multipliaient. — Puis donc que la première mission de l'autorité est de protéger les bons citoyens, son devoir de *légitime défense* ne doit pas s'étendre seulement au passé ou au présent, mais encore à l'avenir. Or, *en pratique,* seule la peine capitale est un moyen efficace de protection sociale. Les autres peines, en effet, telles que la prison cellulaire et la détention perpétuelle, n'inspirent pas aux pervers la même terreur que la mort, « ce roi des épouvantements ». D'autant plus que les condamnés caressent toujours l'espoir d'adoucissements, voire d'amnisties ou même d'évasions. La preuve en est dans ce fait que plusieurs pays, tels que les Cantons suisses par exemple, qui par suite de la campagne abolitionniste avaient supprimé la peine de mort, ont dû la rétablir sous la pression des réclamations populaires devant la montée croissante des crimes.

Donc, en attendant que les hommes soient parfaits, l'autorité sociale, en vue de l'accomplissement de son devoir, possède le droit de condamner à mort les criminels. Et ce droit, découlant d'une mission fondée sur l'organisation même de l'homme, est un *droit naturel,* ou pouvoir concédé à la société par son Auteur souverain. *Omnis potestas a Deo.*

2° *Au regard du droit positif divin.* — La concession de ce droit est consignée dans les textes sacrés.

Ceux-ci sont clairs et les arguties ou subtilités des abolitionnistes, tels que l'abbé Le Noir, ne réussissent pas à les obscurcir. Ils l'avouent d'ailleurs, puisqu'ils se retranchent derrière la distinction entre l'âge de la dictature de mort contre la mort, et l'âge du Christ, où s'épanouira l'ordre social chrétien; mais ils sont contraints de reconnaître que « nous continuons d'être, à certains égards sous le règne de Moïse, celui du Christ n'ayant pas encore acquis sa plénitude ».

Citons quelques textes de l'Écriture. A Noé et à ses fils Dieu dit : « De celui, qui aura répandu le sang humain, que le sang soit répandu. » Gen., IX, 6. Dans l'Exode nous lisons, XXI, 12 « Que celui qui aura frappé un homme avec l'intention de le tuer soit puni de mort... », et XXII, 18 « Tu ne souffriras pas que vive la magicienne. » Mêmes prescriptions dans le Lévitique XXIV, 17, etc.. On interprète également, comme une affirmation du pouvoir que possède l'autorité sociale, la parole de saint Paul aux Romains, XIII, 4 : « Si tu as fait le mal, crains; car ce n'est pas sans raison que (le prince) porte le glaive, puisqu'il est le ministre de Dieu exerçant la vengeance contre celui qui fait le mal. »

Ce droit ne fut jamais contesté dans l'Église, bien qu'elle ait interdit à ses clercs d'intervenir dans les causes capitales. Nous en avons la preuve dans la *Profession de foi* imposée aux Vaudois par Innocent III. Voir col. 2500. Saint Thomas consigne cet enseignement dans sa *Somme théologique,* Iª-IIæ, q. C, a. 8, ad 3um, où il rappelle que l'autorité humaine a reçu de Dieu le pouvoir de prononcer des condamnations capitales; et IIª-IIæ, q. LXIV, a. 2 et 3, où il déclare que la chose est parfois nécessaire. Il y reprend des idées, qu'il avait nettement exprimées déjà dans la *Somme contre les Gentils,* l. III, c. CXLVI. Après avoir exposé les sources du droit de punir, il y répond par avance à l'exégèse de certains textes exploités par les abolitionnistes. Nous y lisons en effet : 1. « que le bien commun vaut mieux que le bien particulier d'un seul. Par conséquent ce bien particulier

doit être sacrifié à la conservation du bien commun. Si donc la vie de certains malfaiteurs s'oppose au bien commun, qui est l'ordre de la société humaine, ceux-ci pourront être supprimés par la mort. — 2. En outre, comme le médecin dans ses opérations travaille en vue de la santé, qui consiste en un ordre harmonieux établi entre les humeurs, ainsi le chef de l'État en son œuvre travaille en vue de la paix, qui consiste en un ordre harmonieux établi entre les citoyens. Or le médecin coupe à bon droit et utilement le membre gâté si l'infection menace le corps tout entier; de même le chef de l'État en justice et sans péché met à mort les malfaiteurs, de peur que la paix sociale ne soit troublée. » — Et saint Thomas appuie ses considérations philosophiques sur *le droit positif divin*, dont il trouve l'expression dans l'Écriture : « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain corrompt toute la pâte? » I Cor., v, 6; « Enlevez donc le mal du milieu de vous. » *Ibid.*, 13. D'ailleurs « le pouvoir terrestre ne porte pas le glaive sans raison », Rom., XIII, 4, etc...

Il passe ensuite à la discussion des erreurs de ceux qui invoquent le *Non occides* de l'Exode, xx, 13, pour combattre le droit de prononcer des sentences capitales. « C'est que, dit-il, dans la loi, où il est écrit : « Tu ne tueras pas », on lit aussi « Tu ne souffriras pas que vivent les *malefici*. » Ex., XXII, 18. D'où il appert sans doute qu'une injuste mise à mort est interdite, ce qui d'ailleurs ressort des paroles du Seigneur. Après avoir dit en effet : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne tueras pas », Jésus ajoute : « Mais moi je vous dis : « Quiconque s'emportera contre son frère sera passible de jugement. » Matth., v, 21, 22. Par là il nous donne à entendre qu'une mise à mort par colère est interdite, mais non pas une exécution qui a pour principe *le zèle de la justice.* »

Les modernes abolitionnistes invoquent le texte de saint Matthieu, XIII, 30, *Sinite utraque crescere usque ad messem*, dans la parabole de l'ivraie, qu'il ne faut pas arracher de crainte de déraciner en même temps le froment. Ils en concluent que la justice humaine ne doit pas procéder à des exécutions capitales. L'observation n'est pas nouvelle, puisque saint Thomas y répond : « En ce texte, il est interdit de mettre à mort les méchants lorsque cela ne se peut faire sans danger pour les bons, ce qui arrive quand il est impossible de découvrir avec certitude les coupables, ou quand leur exécution pourrait entraîner la perte de nombreux innocents. Mais il n'en va pas de même quand ce danger n'existe pas. » Ces considérations de la *Somme contre les Gentils* nous les retrouvons dans la *Somme théologique*, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 2, où, à propos du même texte, saint Thomas ajoute qu'il n'y a pas lieu de surseoir à l'exécution des criminels « lorsque cette exécution est pour les bons citoyens une protection et une sauvegarde ». Alors, en effet, « il est des circonstances, où elle est *nécessaire* pour le salut de l'ordre social. »

Saint Thomas termine en parlant de la correction du coupable, qui en face du dernier supplice doit avoir toute facilité de se convertir. C'est sur ce point qu'insisteront après lui les théologiens. Tel saint Alphonse de Liguori, qui dans sa *Théologie morale*, l. III, n. 376, après avoir réclamé de l'autorité publique un jugement et une sentence en forme — sauf les cas d'urgence où le crime est évident — déclare qu'il faut laisser au condamné le temps de se réconcilier avec Dieu en lui offrant de se confesser et de communier même en viatique, avant de procéder à son exécution.

En résumé, tant au regard du droit naturel qu'au regard du droit positif divin, l'application de la peine de mort par l'autorité sociale apparaît comme légitime.

III. Les objections. — Pour confirmer cette conclusion et dissiper les nuages qu'ont amoncelés les partisans de la suppression de la peine de mort, il est utile d'examiner quelques-unes de leurs objections; ne fût-ce que pour en prévenir le renouveau. Nous les diviserons en deux groupes : celles qui contestent le *droit théorique* de la société et celles qui nient l'*efficacité pratique* de la sanction capitale.

1° *Contre le droit théorique.* — *1re objection :* L'homme étant une personne est une *fin en soi;* il ne peut donc jamais être ramené à la qualité de *moyen*. Or la peine capitale fait cela, puisqu'elle enlève la vie à un homme, afin d'inspirer de la terreur à d'autres hommes. — *Réponse.* — La peine capitale ne transforme pas une personne *ens sui juris* en un moyen. Que fait-elle en effet? Elle immole une vie corporelle à la justice et au salut de la société. Or, nous l'avons dit plus haut, la fin de la personne humaine est spirituelle et morale, et eu égard à elle la vie du corps joue le rôle de moyen. C'est pourquoi il est permis et parfois même obligatoire de l'immoler à une fin plus haute : l'honneur, la vérité, la vertu. Autrement, il faudrait dire que le dévouement porté jusqu'au martyre est une œuvre immorale. Il faudrait dire également qu'en cas de péril public, la patrie n'a pas le droit de demander à ses enfants de s'exposer à la mort pour sa défense. Mais, si l'autorité sociale peut requérir des citoyens le sacrifice de leur vie, elle peut à plus forte raison imposer ce sacrifice aux coupables comme moyen de réparation, d'expiation et de protection sociale, lorsque la chose est nécessaire à l'accomplissement de sa mission.

2e objection : Le droit à la vie est un *droit naturel*, donc l'individu ne peut le perdre par aucun forfait.— *Réponse.* — L'homme étant par nature un « animal social », la société elle aussi est de droit naturel et son droit à la vie sociale participe à la même dignité. Les deux droits en conflits sont dans le même plan. Mais celui de la société, ayant pour source le devoir de sauvegarder le bien général, l'emporte en excellence et en étendue sur l'autre qui n'intéresse que le bien particulier d'un individu, déchu d'ailleurs de ses droits autant que faire se peut, par suite de son crime. Cf. *Cont. Gent.*, l. III, c. CXLVI. Si donc, pour accomplir son devoir social, l'autorité publique a besoin *nécessairement* d'appliquer la peine de mort, à son droit doit céder le droit du coupable qui s'est par son forfait ravalé au rang des brutes, esclaves de leurs mauvais instincts. Cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 3.

3e objection : Tuer un homme est un *acte mauvais*. Si la société le peut sous prétexte qu'un individu a commis un crime, il faudra conclure que l'on peut faire le mal, *parce qu'un autre l'a fait.* — *Réponse.* — Tuer un homme pour le plaisir de le tuer, donc sans juste raison, c'est évidemment poser un acte intrinsèquement mauvais. Mais le tuer à contre-cœur, faute de pouvoir efficacement se protéger contre ses attaques, c'est autre chose. Nul ne conteste le droit de légitime défense de l'individu assailli par un brigand, ni celui des citoyens aux prises avec les ennemis de la patrie pendant la guerre. Nul ne pourra de même contester ce droit à la société, tant que l'on n'aura pas trouvé une autre garantie contre le renouvellement des crimes qui terrorisent ses membres.

4e objection : Les *droits* de l'autorité civile ne sont que *la résultante* des droits des citoyens, qui les leur délèguent. Or nul n'a droit de vie et de mort à l'égard de soi-même. Donc les citoyens n'ont pu déléguer ce droit à l'autorité civile. — *Réponse.* — Cet argument s'appuie sur l'hypothèse du *Contrat social* et s'effondre avec elle. Car il est faux que l'autorité du chef ait sa source dans la délégation des sujets. *Omnis potestas a Deo.* La société est de droit naturel puis-

qu'elle est une conséquence inéluctable de la constitution, que Dieu a donnée à l'homme. L'homme n'est pas fait pour vivre isolé. Or la vie en commun exige un ordre public, que seule une autorité peut établir et maintenir. Sans doute Dieu peut laisser aux individus la faculté de désigner la personne ou les personnes, qui exerceront cette autorité. Mais, ayant rendu cette autorité nécessaire en lui imposant une mission à remplir, c'est Lui-même qui lui a concédé les droits dont elle a besoin pour accomplir son devoir. Ce devoir, nous l'avons dit, est tout d'abord la protection de l'ordre public, et cela exige en certaines circonstances le pouvoir d'édicter des sentences capitales. Ce pouvoir, l'autorité le tient donc de Dieu, et il ne se mesure pas à la somme des droits des individus.

2° *Objections contre l'efficacité pratique de la peine de mort.* — *1re objection :* L'exécution des criminels est une *cruauté inutile*, car ces monstres redoutent bien plus la prison perpétuelle et cellulaire, que la mort. La crainte de cette prison serait plus salutaire pour prévenir le renouveau des attentats. — *Réponse.* — Illusion, que l'expérience dissipe. Ne voyons-nous pas les condamnés signer avec empressement leur « recours en grâce » et demander au chef de l'État comme une faveur insigne la commutation de leur peine. C'est que la vie demeure à leurs yeux le plus grand des biens d'ici-bas, selon les vers du fabuliste « Qu'on me rende cul-de-jatte, goutteux, pourvu qu'en somme, je vive. C'est assez. » Il leur reste alors en effet la suprême espérance d'une évasion, ou d'une amnistie, ou d'une réduction de peine, etc... Et cette espérance, si la peine de mort était légalement supprimée, détruirait en partie l'appréhension, qui détourne du crime certains malfaiteurs ou les arrête devant l'assassinat de leurs victimes.

2e objection : Les *travaux forcés à perpétuité*, auxquels on condamnerait un criminel, seraient plus que sa mort *utiles à la société*. — *Réponse.* — Avant l'utilité matérielle il est ici une double utilité morale à considérer : le respect de la justice d'abord, puis la sécurité et la tranquillité des honnêtes gens, dont la sauvegarde *pratiquement* n'est assurée que par la punition sévère des criminels. L'expérience en témoigne : la faiblesse de la répression à l'égard des méchants peut devenir une trahison à l'égard des bons.

3e objection : Toute peine doit être *médicinale*. Or l'application de la peine capitale supprime toute possibilité de correction des coupables. — *Réponse.* — La peine ne doit pas être médicinale seulement pour le délinquant. Elle doit l'être aussi et d'abord pour l'ordre public blessé par les grands crimes. Car, si l'individu périt et n'est plus guérissable, la société continue de vivre et il faut que ses plaies soient pansées. Or la peine capitale apparaît en pratique le seul remède à un tel désordre, et le seul remède qui immunise le corps social contre son retour. L'autorité dès lors peut l'employer, car son premier devoir est de défendre le bien général, et la mort du coupable est le seul moyen efficace, dont elle dispose pour cela. — D'ailleurs elle ne néglige pas pour autant la correction morale du criminel, puisqu'elle doit lui laisser la faculté de se repentir. L'imminence du supplice est pour lui un pressant motif de faire sa paix avec Dieu et d'accepter en réparation de sa faute une expiation nécessaire. S'il s'obstine en cet instant suprême, remarque saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. CXLVI, il n'y a guère de chance qu'il se convertisse jamais.

4e objection : Des erreurs judiciaires sont toujours possibles : la peine de mort les rend irréparables. — *Réponse.* — Ceci n'a pour conséquence que d'exiger dans les causes capitales une enquête minutieuse et poursuivie jusqu'à l'évidence du crime, les juges ne devant prononcer qu'en toute certitude.

De ces objections la liste pourrait sans doute encore être prolongée, mais sans apporter, croyons-nous, de nouvelles lumières sur la question. Celles que nous avons examinées sont les principales et les plus courantes, celles dont l'étude confirme en ses détails d'application le principe de la légitimité de la peine de mort. Il reste qu'en *droit naturel* et en *droit positif divin*, l'autorité sociale a le pouvoir d'en user en toute justice, parce que cela est *nécessaire* à l'accomplissement de sa mission et partant de son devoir primordial.

E. Thamiry.

MOSAISME. — Voir Pentateuque.

MOSCHABAR Georges, prélat byzantin et polémiste antilatin de la fin du XIIIe siècle, surnommé Ψύλλος ou plus probablement Ψιλάτης.

Cet écrivain, d'origine étrangère, semble-t-il, se consacra au professorat et fut attaché à la célèbre *École patriarcale* restaurée en 1268 sur les instances de Germain III; en 1281, il en était le second personnage. Titulaire de la chaire d'Évangile, il enseigna l'exégèse à un nombreux auditoire jusqu'à la mort de Michel VIII Paléologue et jusqu'à la fin de l'Union des Églises latine et grecque (1282). Le fait est d'autant plus surprenant que Moschabar fut l'adversaire le plus obstiné de l'un et de l'autre. Il dut sans doute de ne pas être inquiété à l'habileté avec laquelle il sut cacher son jeu; les écrits de cette période semblent, en effet, n'avoir jamais été signés. L'anonymat permit au fonctionnaire rebelle d'échapper à la police et aux traits directs de ses adversaires. Ainsi à couvert, le polémiste s'en prit aux représentants les plus qualifiés du catholicisme à Byzance, d'abord aux dominicains de Péra, ensuite au patriarche lui-même. En 1283, après la restauration de l'orthodoxie, n'ayant plus rien à craindre du régime déchu, Moschabar continua, à visage découvert, la lutte contre Jean Beccos et ses partisans. Il fut alors nommé, pour ses services, chartophylax de la Grande Église, et se trouva être le bras droit du patriarche Grégoire de Chypre. Mais il ne tarda pas à se brouiller avec son maître; de petits mécomptes l'ayant aigri, il tourna contre son bienfaiteur sa manie de la controverse. La logique de Beccos ayant acculé Grégoire à des théories hasardeuses en matière dogmatique, Moschabar, désertant son poste avec éclat, se fit contre son chef le champion de l'orthodoxie traditionnelle. Le mouvement d'opposition créé par lui, parti de la rue, rallia bientôt les esprits les plus influents. Le patriarche, cédant à la cabale triomphante, dut abdiquer (1289). Ce coup de force accompli, il n'est plus question du remuant prélat.

Tous les ouvrages qui nous sont parvenus de Moschabar sont polémiques; les uns sont dirigés contre les catholiques, les autres contre Grégoire de Chypre et son école. A la première catégorie appartiennent : 1° Un *Dialogue d'un orthodoxe et d'un dominicain sur la procession du Saint-Esprit*. Publié en 1278, cet opuscule est divisé en 52 chapitres; les vingt premiers ont paru à Londres en 1621, puis à Constantinople en 1627, sous le nom de Maxime Margounios. L'ouvrage se trouve en entier avec le nom du véritable auteur, dans le *Vatic. Chisianus gr. 54*, fol. 1-85 v°, et le *Caïrensis 285*, fol. 1-106 v°; sans nom d'auteur dans les *Bodl. Barroc.*, *101*, fol. 1-86 v° et le *Barroc. canon. gr. 21*, fol. 1 sq. — 2° Un *Traité sur la procession du Saint-Esprit*, inédit, dans le *Caïr. 285*, fol. 106 v°-135 r°, et le *Chisian. gr. 54*, fol. 86, r°-177 r°. Cet ouvrage, composé d'au moins 16 chapitres, a été réfuté par le patriarche Jean Beccos sous forme d'*Antirrhétiques* conservés dans le *Laurent.* plut. VIII, c. 26, fol. 203-228; sa diffusion dans le public changea le cours de la polé-

mique religieuse à Byzance au lendemain du concile de Lyon. — 3° Une *Réfutation des idées et des écrits de Jean Beccos*, composée en 1281 sur la demande du patriarche de Jérusalem, Grégoire, qui l'envoya à toutes les Églises d'Orient. L'ouvrage, divisé en 33 chapitres, est conservé en entier dans les *Marc. gr. 153* et *154*. Le *Vatic. gr.*, *1122*, fol. 178-192, met sous le nom de Georges de Chypre les c. VI, IX, X, XIV, XVI, XXIV; dans le *Vatic. gr. 1549*, fol. 152 et 153, on trouve les c. XIII et XX, attribués à Beccos par Allatius un peu à la légère. Seule, la fin de l'ouvrage a été publié; cf. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 60-62. Beccos, visé directement, ne fut pas sans répondre. Cf. *P. G.*, t. CXLI, col. 1921 C. Toutefois la réplique ne nous est pas parvenue. A ce premier groupe il faut rattacher deux autres écrits théologiques aujourd'hui perdus; nous possédons un fragment de l'un dans le *Vatic. Chis. gr. 54*, fol. 1 r°, et une mention de l'autre. Cf. G. Pachymère, *De Andron. Palæol.*, l. I, c. XXXV; *P. G.*, t. CXLIV, col. 104 A. La doctrine de ce dernier fut condamnée au synode national de 1285 et peu s'en fallut que son auteur n'encourût l'anathème. — Il ne nous reste que deux témoins des démêlés de Moschabar avec Grégoire de Chypre : 1° un traité conservé dans le *Caïr. gr. 285*, fol. 142 v°-148 v°, et le *Chis. 54*, fol. 126 v°-133 v°, rejetant l'authenticité du chapitre du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène intitulé Περὶ θείων ὀνομάτων ἀκριβέστερον; cf. *P. G.*, t. XCIV, col. 845-849. — 2° l'attestation d'orthodoxie délivrée au patriarche comme contre-partie de son abdication; cette pièce fut souvent éditée. Cf. *P. G.*, t. CXLII, col. 129, et Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. V, 1910, p. 500.

SOURCES. — Georges Pachymère, *De Andronico Palæologo*, l. I et II *passim*, *P. G.*, t. CXLIV; Georges de Chypre, *Correspondance*, lettres 178 et 149, éd. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. V, 1910, p. 344-346; Georges le Métochite, Ἱστορία δογματική, l. III, éd. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. X *a*.

TRAVAUX. — L. Allatius, *De Georgiis et eorum scriptis diatriba*, éd. Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 677-679 ; *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, col. 778-779 ; *Contra Creythonem*, p. 194 ; S. J. Boutyras, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεωγραφίας, t. IV, p. 749; A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 60-63; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 99; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 426-427. Tous ces auteurs, tout en affirmant que Moschabar a beaucoup écrit, ne signalent qu'un seul écrit de lui : la *Réfutation* en 33 chapitres de l'action et des idées du patriarche catholique, Jean Beccos. Nous avons dressé notre liste d'après les ouvrages suivants : G. Charitakis, Κατάλογος τῶν χρονολογημένων κωδίκων τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Καΐρου dans l'Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. IV, 1927, p. 134-137 ; O. P. Franchi de Cavalieri, *Codices græci Chisiani et Borgiani*, p. 106-107; G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella biblioteca apostolica Vaticana*, dans les *Studi e testi*, t. XLVI, 1926, p. 96.

Pour une étude plus complète sur Moschabar, son caractère, sa méthode politique, son action littéraire, voir V. Laurent : *La vie et les œuvres de Georges Moschabar*, et *Quelques opinions, critiques de Georges Moschabar*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXVIII, 1929.

V. LAURENT.

MOSCHATOS Antoine, professeur de théologie à l'université d'Athènes est l'auteur d'un ouvrage contre le pape. Il le composa en réponse à un écrit anonyme paru d'abord en italien, puis traduit en grec et publié à Athènes en 1855 sous le titre : Ἀνασκευὴ τῆς συνοδικῆς Ἐγκυκλίου Ἀνθίμου τοῦ πατριάρχου σχισματικοῦ Κωνσταντινουπόλεως. Moschatos intitule sa réfutation : Ὁ Κουριαλιστὴς ἐν παλινῳδίᾳ (Ὁ Κουριαλιστὴς veut dire « l'homme de la Curie romaine », avec sens dépréciatif). Il y traite les questions de la primauté romaine et de la procession du Saint-Esprit, comme étant les deux principales qui divisent les catholiques et les orthodoxes. Le livre parut à Athènes en 1859.

Ὁ Κουριαλιστὴς ἐν παλινῳδίᾳ ἤτοι ἀπάντησις εἰς τὸν κατὰ τῆς ἐγκυκλίου τοῦ Ἀνθίμου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως γράψαντα ματαιόσχολον Ἰταλὸν ὑπὸ Ἀντ. Μοσχάτου, Athènes, 1859. In-8°, VI-125 pages.

V. GRUMEL.

MOSCHUS, nom sous lequel est d'ordinaire désigné Jean Eucratas, l'auteur du *Pré spirituel* (fin du VIe, début du VIIe siècle). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Pour écrire la vie de Moschus, on dispose avant tout des quelques données fournies par son œuvre; subsidiairement des indications apportées par une courte biographie anonyme. Celle-ci, que l'on trouvera dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 119-122, et qui n'est plus qu'en latin, semble bien avoir existé en grec et avoir précédé l'exemplaire du *Pré spirituel* que décrit Photius. Cf. *Biblioth.*, n. 199, *P. G.*, t. CIII, col. 665-668. S. Vailhé, en combinant ces deux catégories de renseignements, en arrive à reconstruire comme suit le *curriculum vitæ* de notre auteur. *Échos d'Orient*, t. V (1901-1902), p. 107-116. Jean, surnommé Eucratas (c'est-à-dire le tempérant, plusieurs textes latins en ont fait *Eviratus!*), dit aussi ὁ τοῦ Μόσχου (le fils de Moschus), a dû naître à Damas vers le milieu du VIe siècle. De bonne heure il embrassa la vie monastique au couvent de Saint-Théodose au sud de Jérusalem. Puis il se retira, non loin de là, à la laure de Pharan, dans le désert de Juda, où il demeura dix ans, entre 568 et 578. Désireux de voir par lui-même les divers monastères des pays voisins, il entreprit un grand voyage en Égypte au début du règne de l'empereur Tibère (578-582); il remonta jusqu'à la grande Oasis, puis se rendit à la laure des Ailiotes, au mont Sinaï, où il séjourna encore une dizaine d'années. Du Sinaï il revint à Jérusalem; il s'y trouvait au moment de l'intronisation du patriarche Amos, vers 594. Dans les années qui suivent, il visite nombre de couvents palestiniens. Vers 604, les menaces de l'invasion perse le déterminent à quitter la Palestine. Suivant les côtes de Syrie, il arrive à Antioche, passe en Cilicie et finalement s'embarque pour Alexandrie. C'est son deuxième séjour en Égypte; il y connut les patriarches Euloge († 608), Théodore Scribon († 609) et saint Jean l'aumônier (612-617), au service desquels il se mit. Les événements de l'année 614, l'invasion perse en Syrie, la destruction de Jérusalem et de beaucoup de sanctuaires palestiniens, la menace contre l'Égypte, le décidèrent à émigrer de nouveau; il se rendit à Rome, en visitant sur son chemin les îles de la Méditerranée, comme Chypre, Samos, etc. C'est à Rome qu'il mit la dernière main au grand ouvrage dont il avait rassemblé les matériaux au cours de ses pérégrinations. Le compagnon de ses voyages, Sophrone le Sophiste, recueillit ainsi dans la Ville éternelle et son livre et ses dernières instructions; Moschus demandait que son corps fût remporté en Orient et enterré au Sinaï. Sophrone se mit en devoir d'exécuter ces volontés. Au début de la VIIIe indiction (donc en 619), il abordait en Palestine avec le cercueil de son maître; mais les incursions arabes l'empêchèrent de porter au Sinaï son funèbre dépôt; Moschus fut enseveli au cimetière de Saint-Théodose où jadis il avait débuté dans la vie monastique. Pour la date de la mort de Moschus, il n'y a plus lieu de s'arrêter aux raisons que fait valoir S. Vailhé contre la date de 619 et pour celle de 634 (correspondant toutes deux à la VIIIe indiction). Si l'on adopte avec Jean Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 356, la date de 617, pour la mort de Jean l'Aumônier, il n'y a plus de raison pour reculer à 634 la mort de Moschus.

II. Œuvres. — 1° *Le Pré spirituel*, Ὁ Λειμών, tel est le titre que porte en de nombreux manuscrits l'ouvrage qui a popularisé le nom de Moschus. Au dire de Photius, d'autres textes l'appelaient le *Nouveau paradis*, ὁ νέος παραδεῖσος. Les deux titres expriment la même idée, que développe d'ailleurs en quelques phrases la petite préface mise en tête de l'ouvrage pour le dédier à Sophrone. C'est en un parterre émaillé des fleurs les plus belles et les plus odorantes que prétend nous introduire l'auteur; et ces fleurs, ce sont les beaux exemples de vertus qu'ont donnés les héros de l'ascétisme chrétien, plus spécialement monastique, comme aussi les précieux conseils qu'ils nous adressent parfois directement.

Tel qu'il se présente aujourd'hui, le texte grec comporte 219 chapitres de longueur très inégale, les uns comptant quelques lignes, d'autres s'étendant sur plusieurs pages. Ce nombre n'a pas toujours été le même; et Photius avait en mains des exemplaires qui comptaient différemment les chapitres; l'un d'eux en avait jusqu'à 342. A ceci rien de surprenant; d'abord les coupures ne sont pas partout les mêmes; puis il est de la nature de semblables recueils de s'accroître par adjonction de récits analogues ou de conseils de même genre. Il a fallu les patientes recherches de dom Butler pour restituer le texte primitif de l'*Histoire lausiaque* de Palladius, qui présente avec le *Pré spirituel* tant d'analogies. Ce travail n'est pas encore commencé pour l'œuvre de Moschus.

L'attribution elle-même ne va pas sans quelques difficultés. Sans doute de bons mss. portent en tête le nom de Jean Eucratas; mais il est remarquable que les deux plus anciennes attestations que nous en ayons attribuent l'ouvrage à Sophrone, patriarche de Jérusalem après 636. Saint Jean Damascène transcrit le c. 45, sous cette rubrique : ἐκ τοῦ Λειμωναρίου τοῦ ἁγίου Πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων, *De imag.*, orat. I, *P. G.*, t. XCIV, col. 1280. Le IIe concile de Nicée (787) reproduit le même c. 45 (sans doute emprunt au Damascène) sous ce lemme : τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου ἐκ τοῦ Λειμωναρίου., sess. IV, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 60. A quoi l'on a répondu depuis longtemps que cette particularité s'explique assez bien par le fait que la préface dédie expressément le livre à Sophrone, que d'autre part Sophrone, compagnon de Moschus dans ses voyages, a contribué pour une part à ce recueil d'anecdotes et de traits édifiants, qu'enfin il a pu en être l'éditeur. Il reste que Photius attribue le *Pratum* à Moschus, *loc. cit.*, col. 668 A, et déclare qu'il est dédié à un Sophronios ou Sophronos, disciple de Jean. Les critiques ont accepté dans l'ensemble cette indication; ils sont aussi généralement d'accord pour voir dans le Sophrone en question, suivant l'indication du Damascène, le futur patriarche de Jérusalem nommé en 636. Ceci est peut-être moins certain. Le disciple et compagnon de Moschus est appelé fréquemment au cours du livre : ὁ σοφίστης, le rhéteur; le fait d'avoir jadis enseigné l'éloquence ne l'empêcha pas évidemment de devenir moine, et ne l'aurait pas empêché de devenir patriarche. Mais il reste que Photius ne semble pas se douter de l'identification entre le sophiste et le patriarche. Mieux vaut demeurer dans l'incertitude. Voir l'art. Sophrone de Jérusalem.

Le *Pratum* échappe à toute analyse. Dans son état actuel, il est bien difficile de voir quelles idées directrices ont présidé au groupement des anecdotes et des maximes spirituelles. A l'heure présente les anecdotes édifiantes, ou soi-disant telles, forment de beaucoup la plus grande masse de l'ouvrage. Mais il est possible, comme le conjecture E. Preuschen, qu'elles aient d'abord été recueillies non pour elles-mêmes, mais pour l'illustration, si l'on ose dire, des *apophtegmes* qui apparaissent quelquefois en masses assez compactes; cf. c. 52, 115, 144, 152, 168, 187, 209, 217. Mais, du fait même de Moschus, les parties narratives et épisodiques auraient bientôt pris la prépondérance sans compter que, par la suite, elles n'ont pas manqué d'attirer à elles des narrations similaires. Quoi qu'il en soit, ce sont elles qui donnent maintenant à l'ouvrage sa physionomie caractéristique : « Vertus et vices se reflètent à l'envi dans ce miroir fidèle; traits édifiants, austérités héroïques, visions enfantines, contes séniles, tout s'y trouve pêle-mêle, raconté naïvement, au courant de la plume, sans aucune recherche de style, mais avec une prédilection visible. On a vraiment sous les yeux le spectacle de ce qu'était la vie religieuse dans les monastères de Palestine, avant les invasions persane et arabe qui lui portèrent le coup mortel et précipitèrent sa décadence. » S. Vailhé, *art. cit.*, p. 107.

Outre cet intérêt que présente le *Pratum*, pour l'histoire de la vie chrétienne, des mœurs orientales, des coutumes monastiques, il apporte quelques renseignements qui ne sont pas méprisables sur le dogme et la théologie. Relevons les données relatives aux hérésies de l'époque, c. 26, 47, 188 (l'auteur est surtout très animé contre les sévériens); au culte des images, c. 45, 180; à la dévotion envers la sainte Vierge, c. 45, 46, 47, 48, 50, 61, 75, 180; à la présence réelle dans l'eucharistie, c. 29, 79; à la valeur de certains sacrements conférés par les laïques, c. 25, 196, 176, 198; à la prière pour les morts, c. 192. On découvrira sur ces divers points plusieurs singularités qui mériteraient d'être relevées; sans préjudice de quelques récits macabres, c. 77, 78, de diverses diableries, c. 160, 161, et d'histoires de bêtes qui donnent comme un avant-goût des *Fioretti*; cf. c. 163, 181, 184. Tout ce merveilleux, parfois un peu puéril et déconcertant, ne doit pas faire oublier bon nombre d'anecdotes qui ont tout l'air d'avoir été vécues et où ne manque pas une certaine finesse d'observation. Voir par ex. c. 24, 31, 39 (cf. 204 et 205), 165, 166, 212. Ce ne sont peut-être pas celles qui ont fait dans l'antiquité le succès du livre; du moins peuvent-elles aujourd'hui encore être citées en modèles.

2° *La vie de saint Jean l'Aumônier.* — Dans sa biographie du célèbre patriarche d'Alexandrie, Léonce de Néapolis se réfère à une notice écrite sur le compte du même personnage par Jean et Sophronios : οἱ θεοσεβεῖς καὶ φιλάρετοι καὶ τῆς εὐσεβείας ὄντες ὑπέρμαχοι. *Vita S. Joannis*, prol., édit. H. Gelzer, p. 2. Ainsi les deux compagnons de voyage avaient composé un récit des hautes vertus du saint patriarche, qu'ils avaient personnellement connu, récit qui fut utilisé plus tard par Léonce. Le récent éditeur de Léonce, H. Gelzer a bien montré, *loc. cit.*, p. XV, XVI, que les six premiers chapitres de la *Vie de S. Jean l'Aumônier* attribuée à Métaphraste, ne sont pas autre chose que le début de la *Vie* rédigée par Moschus et Sophrone. Texte dans *P. G.*, t. CXIV, col. 896-901, et dans Gelzer, *loc. cit.*, p. 108-112. Le reste de la narration de Métaphraste, au contraire, serre de très près le texte de Léonce. Le fragment en question qui raconte les origines de Jean l'Aumônier, sa nomination par Héraclius au siège d'Alexandrie, sa lutte contre l'hérésie, sa charité lors de l'invasion perse en Palestine, est tout ce qui reste de l'œuvre commune de Moschus et de Sophrone. Il faut regretter la perte de tout le reste, car ces premiers chapitres sont de tous points excellents.

Textes. — 1° *Pratum.* — Le texte a d'abord été imprimé en Occident dans une traduction italienne, Vicenze, 1479, dépendant elle-même d'une traduction latine alors inédite exécutée par un camaldule nommé Ambroise; en 1558, Aloyse Lipomani, au t. VII de ses *Historiæ de vitis sancto-*

rum, donnait pour la première fois le texte latin; c'est le texte qui est repris par H. Rosweyde au l. X de ses *Vitæ Patrum*, 1615 (réimprimé, dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 121-241).—Un texte grec, probablement lacuneux, est édité pour la première fois par Fronton du Duc, en 1624, dans l'*Auctarium bibliothecæ Patrum*, p. 1057-1159, d'où il passe dans la *Biblioth. max. Patrum*, Paris, 1644, 1654, t. XIII. En 1681, Cotelier découvre un texte grec plus complet que celui de Fronton du Duc, et publie, dans les *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. II, p. 341-456, les parties qui manquent à F. du Duc, avec des notes importantes, p. 655 sq. Sur ces diverses éditions voir Fabricius-Harles, *Bibl. græca*, t. X, p. 124. Le texte de *P. G.*, t. LXXXVII c, col. 2851-3116, dérive de la fusion de ces deux textes. C'est pour l'heure la seule édition utilisable.

2° *Vita S. Joannis Eleemosynarii;* le meilleur texte du fragment est actuellement celui de H. Gelzer, en appendice de son édition de la *Vita S. Joannis* de Leonce de Néapolis, dans la collection G. Krüger, *Sammlung ausgewählter... Quellenschriften*, t, v, Fribourg-en-B., 1893.

TRAVAUX. — Les divers répertoires de littérature patristique font tous une place plus ou moins considérable à Moschus; voir en particulier R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclés.*, 2ᵉ édit., t. XI, p. 700-703, qui relève un certain nombre de textes curieux de Moschus. Parmi les indications récentes: Bardenhewer, *Patrologie*, 3ᵉ édit., 1910, p. 483-484; Ehrard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2ᵉ édit., p. 187 sq.; E. Preuschen, art. *Moschus* dans la *Protest. Realencyclopaedie*, t. XIII (1903), p. 483-486. L'art. de S. Vailhé, *Jean Mosch*, dans *Échos d'Orient*, t. V (1901-1902) p. 107-116, relève avec beaucoup de minutie les divers traits permettant de reconstituer la vie de Moschus. Quelques détails à prendre dans H. Gelzer, *Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts* (Léonce de Néapolis), dans *Historische Zeitschrift*, t. LXI, 1889, p. 1-38.

É. AMANN.

MOUCHY Antoine (1494-1574), connu sous le nom de DÉMOCHARÈS, né dans le diocèse de Beauvais, en 1494, docteur de la maison et société de Navarre, fut un grand adversaire du calvinisme. Inquisiteur de la foi, il rechercha les hérétiques avec une vigilance extrême. Certains prétendent que c'est à cause de lui qu'on appela *Mouches* ou *Mouchards* les agents qu'il employa pour découvrir les hérétiques (Mézerai), et ce mot serait resté aux espions de la police. D'autres, avec Ménage, donnent à cette appellation une autre origine, beaucoup plus ancienne : en fait, Plutarque comparait déjà les espions aux mouches qui se faufilent partout. Mouchy parut avec éclat au colloque de Poissy en 1560, au concile de Trente, avec le cardinal de Lorraine, en 1562-1563, et au concile provincial de Reims, en 1564. Il mourut à Paris, le 8 mai 1574. — Mouchy prononça, le 9 avril 1563, une *Harangue* au concile de Trente; elle se trouve dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, t. I, p. 657-677. Il a publié un traité *De sacrificio missæ*, in-fol., Paris, 1562, contre les erreurs de Calvin. Il a édité un *Corpus juris canonici*, 4 vol. in-4°, Paris, 1550, et 7 vol. in-12, Lyon, 1554; *Opera S. Anselmi*, 1544, et *Opera P. Lombardi*, 1556.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 438-439; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 129-130; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 248; Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. II, p. 307-308; Barral, *Dictionnaire d'histoire, littéraire et critique* t. IV, p. 569; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. IV, p. 457; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 834; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIᵉ siècle*, IIIᵉ partie, p. 397-398; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 12-13.

J. CARREYRE.

MOULINET (Claude du) (1651-1728), abbé des Thuilleries, naquit à Séez en 1651; il fit ses études à Valognes où il manifesta son goût pour les sciences, et se lia d'amitié avec Richard Simon dont il se sépara plus tard : il étudia surtout l'histoire de France. Il mourut à Paris le 15 mai 1728. La plupart des écrits de l'abbé des Thuilleries (on en trouvera les titres dans *Le grand dictionnaire historique* de Moréri) se rapportent à quelques points d'histoire locale de Normandie ou de Bretagne, et intéressent l'histoire civile plus que l'histoire ecclésiastique. On ne signalera ici que les écrits qui ont quelque rapport avec la théologie. Moulinet avait composé des Remarques sur les ouvrages de l'abbé de Saint-Cyran et du P. de Thomassin, prêtre de l'Oratoire, mais ces écrits sont restés inédits. L'ouvrage le plus intéressant a pour titre : *Lettres écrites à un ami sur les disputes du jansénisme et autres matières théologiques du temps*, in-12, Paris, 1710. Ces *Lettres*, au nombre de 15, abordent des sujets divers : le Cas de conscience, condamné par un bref de Clément XI, l'Instruction pastorale de Fénelon contre le même Cas de conscience, le Problème ecclésiastique, la signature du Formulaire, la grâce générale de Nicole, les théories du P. Daniel pour la défense de saint Augustin, la liberté morale et son essence, le silence respectueux, l'infaillibilité de l'Église, l'affaire des cérémonies chinoises et le différend entre les jésuites et les prêtres des Missions étrangères. Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II, p. 374-403.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Thuilleries*, t. XLI, p. 480-481; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 773-774; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 254; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, p. 839-841; Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques pour servir de continuation à celle de Du Pin*, 2 vol., in-8°, Paris, 1736, t. II, p. 374-407.

J. CARREYRE.

MOURA (Antonio Fernandez de), prêtre de Braga et aumônier de l'archevêque Alex. de Meneses (qui siégea de 1612 à 1617) a laissé un *Examen theologiæ moralis* en quatre parties, les deux premières traitant des commandements de Dieu et de l'Église, la troisième des sacrements, la quatrième de la matière des péchés, avec un appendice sur les œuvres de miséricorde. Cet ouvrage essentiellement pratique a eu de très nombreuses éditions : Braga, in-4°, 1613; Cologne, in-8°, 1616, 1641; Lyon, in-8°, 1620, 1627, 1648; Rouen, 1639; Lisbonne, 1625, 1627.

E. du Pin, *Table des auteurs ecclés. du XVIIᵉ siècle*, col. 1688; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2ᵉ édit., t. I, p. 117; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. V, col. 4.

É. AMANN.

MOURGUES Michel, de la Compagnie de Jésus, mathématicien et littérateur français (1650-1713). — Né près de Saint-Flour le 17 juin 1650, entré au noviciat le 12 octobre 1665, professa 10 ans la grammaire, les humanités et la rhétorique, puis les mathématiques à l'université de Toulouse, de 1690 à 1712. Nous ne citerons de lui que ce qui peut intéresser la théologie : 1. *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes. Pour faire voir la supériorité de nos saintes maximes sur celles de la sagesse humaine*, in-12, Toulouse, 1701. Cet ouvrage contient la traduction du Manuel d'Épictète et de la Paraphrase grecque qui en avait été faite par un ancien solitaire. Le *Manuel du chrétien*, publié en 1880 par l'abbé Cordier comme œuvre du P. Mourgues, n'est autre chose que le *Parallèle* allégé de ces traductions. — 2. *Réflexions du P. de Mourgues, jésuite, sur les disputes des saints Pères contre les philosophes païens; avec le plan d'un ouvrage prêt à paraître, où ce Père explique le système théologique des philosophes païens et le système philosophique des saints Pères*, *Mém. de Trév.*, juin 1710, p. 1037-1075. — 3. *Plan théologique du pythagorisme et des autres sectes savantes*

de la Grèce, pour servir d'éclaircissement aux ouvrages polémiques des Pères contre les païens : avec la traduction de la Thérapeutique de Théodoret, où l'on voit l'abrégé de ces fameuses controverses, 2 in-8°, Toulouse, 1712. Le t. II contient, en plus de cette traduction, deux lettres apologétiques, dont la seconde sur les oracles du paganisme, contre Van Dale.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 845; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1343-1347.

A. Fonck.

MOYA (Mathieu de), de la Compagnie de Jésus, moraliste espagnol (1610-1684). — Né à Moral, diocèse de Tolède, le 10 septembre 1610, admis dans la Compagnie de Jésus le 23 mars 1626, professa la philosophie et la théologie à Murcie, Alcala et Madrid, pendant 21 ans; il fut aussi confesseur de la Reine douairière d'Espagne. Il mourut à Madrid, le 23 février 1684.

Il est surtout célèbre par la part qu'il prit à la défense de la morale des jésuites sous le pseudonyme d'Amadæus (ou Amædeus) Guimenius. L' « affaire d'Amadæus Guimenius » ayant été amplement racontée au t. IX, col. 54-58, nous n'en rapporterons ici que certains détails d'érudition qui pouvaient être omis dans le récit de « la querelle du laxisme en France ». Avant d'intervenir sous le nom de Guimenius, Moya avait déjà bataillé sous un autre nom. En 1653, sous le nom de Jean del Aguila (ou Aquila), dans un opuscule espagnol intitulé : *Ladreme el Perro y no me muerda*, il avait répondu au *Manifeste* d'un adversaire des jésuites qui se cachait sous le pseudonyme de Grégoire d'Eselapes : *Manifiesto a los fieles de Christo de las doctrinas perversas que ensenan, defienden, y practican universalmente los jesuitas*. Il montrait que les opinions reprochées aux jésuites avaient été professées avant eux, principalement par les dominicains. Les dominicains ripostèrent : sous le nom de François de la Piedad, Jean de Ribas dédia au pape Innocent X son *Teatro jesuitico, apologetico discurso, con saludables y seguras doctrinas, necessarias a los Principes y Señores de la tierra*, Coïmbre, 1654, in-4°, 424 p. « Là-dessus est intervenu Amadæus Guimenius (1657), qui a pris le parti d'Aquila, et ayant transcrit de son livre toutes les propositions qui étaient en contestation, il a maintenu que les unes sont faussement imputées à quelques auteurs par Esclapez, qu'il nomme toujours l'*Anonyme* (rectifier ce qui est dit au sujet de l'Anonyme art. Laxisme, col. 55), et que les autres ont été auparavant enseignées par les plus célèbres disciples de saint Thomas. D'un autre côté, le P. Baron (dominicain) est aussi venu au secours de François de la Piété contre Guimenius, et il a fait ce livre pour prouver que toutes les citations que son adversaire allègue, sont ou fausses ou mal entendues : *Manuductionis ad moralem theologiam pars altera, contra Amedæum Guimenium et Wendrochium*, Paris, 1665 et 1666, 3 vol., in-8°. » *Journal des Savants* du 12 avril 1666.

On a dit ici, t. IX, col. 55-58, et la condamnation de l'*Opusculum* de Moya par la Faculté de théologie de Paris, le 3 février 1665, et le conflit qui s'ensuivit entre Rome et Paris. Malgré son *Supplex libellus ad Sacræ Congregationis Indicis eminentissimos ac reverendissimos DD. S. R. E. cardinales*, cf. Sommervogel, col. 1355, le livre de Moya fut mis à l'Index le 10 avril 1666, censuré de nouveau en 1675, et condamné au feu par une bulle expresse du pape Innocent XI du 16 septembre 1680. Cf. Sommervogel, col. 1352. Moya écrivit à Innocent XI une lettre, qui fut rendue publique, par laquelle il applaudit à la censure de son livre. *Ibid.*, col. 1351.

La bulle d'Innocent XI et la soumission éclatante de Moya ne mirent pas fin à l'affaire Guimenius. Sous le nom de Philalèthès, Gerberon traduisit et enrichit de notes la bulle pontificale et fit imprimer le tout sous ce titre : *La morale des jésuites justement condamnée dans le livre du P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amadeus Guimenius, par la bulle de N. S. P. Innocent XI*, Liége, 1681, in-8°, 31 p. Les jésuites y répondirent par divers écrits, soutenant que ce n'était nullement sur le P. Moya, ni sur sa doctrine, que cette censure tombait, mais uniquement sur les auteurs dont il citait les autorités. Philalèthès parut se rendre aux preuves qu'on en apportait; pourtant la déclaration qu'il fit à ce sujet dans l'*Histoire des ouvrages des savants* de janvier 1688, p. 139, attestait qu' « il tenait toujours pour détestable et pour très justement condamnée la doctrine du livre du P. de Moya ». Sommervogel, col. 1352-1353. D'où nouvelle riposte des jésuites, suivie de *La défense des censures du pape Innocent XI et de la Sorbonne, contre les apologistes de la morale des jésuites soutenue par le P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amadæus Guimenius*, par le S[r] Oger Liban Erberg (Gabriel Gerberon), Cologne, 1690, in-12, 176 p. « Il y fit voir que la doctrine qu'on a attribuée au P. de Moya est en effet sa doctrine de la manière qu'on la lui a attribuée, et que les censures l'ont effectivement en vue. » Sommervogel, col. 1353.

Outre l'*Opusculum*, Moya publia, mais cette fois sous son nom, des *Selectæ quæstiones ex præcipuis theologiæ moralis tractatibus*, Madrid 1670, 3e édition, 1678, 568 p., fol. Une seconde partie y fut ajoutée plus tard. L'ouvrage fut mis à l'Index par décret du 11 mars 1704.

Sommervogel *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1349-1356.

A. Fonck.

MOYNE (Pierre Le), de la Compagnie de Jésus, littérateur français, 1602-1671. — Né à Chaumont en Bassigny le 4 mars 1602; entré au noviciat de Nancy le 5 octobre 1619, enseigna les humanités au collège de Reims, la philosophie à Dijon, « fut appelé à faire partie de cette élite de prédicateurs et de régents qui, venus de tous les coins de la France, dirigeaient à Paris le collège de Clermont », H. Chérot, S. J., *Étude sur la vie et les œuvres du P. Le Moyne*, Paris, 1887, p. 13; « la prédication et la direction remplissaient la meilleure partie de son temps », *ibid.*, p. 20; et il écrivait : « Il n'y avait de violent chez lui que la passion d'écrire, mais loin de se calmer avec le temps elle allait toujours croissant, » p. 25; « à partir de 1659, il ne prêche plus, mais il écrit toujours.. Cette ardeur se soutint jusqu'à la fin de sa vie, qu'elle abrégea peut-être », p. 27; il mourut pieusement le 22 août 1671, dans la maison professe de la rue Saint-Antoine; son corps repose dans les souterrains de l'église Saint-Louis.

La production littéraire du P. Le Moyne ne nous intéresse pas; nous ne mentionnerons, des nombreux ouvrages de cet écrivain fécond, que deux opuscules qui ont eu les honneurs des *Provinciales* : le *Manifeste apologétique pour la doctrine des religieux de la Compagnie de Jésus, contre une prétendue théologie morale, et d'autres libelles diffamatoires publiés par leurs ennemis*, Paris, 1644, in-4°, 150 p.; Rouen, 1644, in-8°, 271 p.; et *La dévotion aisée*, Paris, 1652, in-8°, 291 p. ; plusieurs fois rééditée, en particulier par le P. Doyotte, S. J., Paris, 1884, in-18, 240 p.

La « prétendue théologie morale », à laquelle ripostait le *Manifeste théologique*, n'était autre que le livre d'Ant. Arnauld, paru sans nom d'auteur sous le titre de : *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs livres, contre la morale chrétienne en général*, in-8°, Paris, 1644. Laissant à d'autres, au P. Caussin, *Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus, à la*

Reine régente, Rouen, 1644, in-8°, *Réponse au libelle intitulé la Théologie morale des jésuites*, Paris, 1644, in-8°, et au P. Annat, *Le libelle intitulé ... contredit et convaincu en tous ses chefs*, Paris, 1644, in-8°, laissant donc à d'autres plus compétents que lui, le soin de discuter théologiquement les accusations portées par Arnauld contre la morale des jésuites, Le Moyne « prit la question par ses côtés les plus élevés, sûr de déployer ainsi avec plus d'avantage ses ressources oratoires », Chérot, p. 129-130; il attaqua l'auteur anonyme de la *Théologie morale*, lui reprochant trois impostures « des plus noires et des mieux marquées » : « par la première, cet homme fait des opinions de quelques particuliers, des crimes généraux...; par la seconde, il produit des opinions qui ne sont point nées chez nous, qui sont venues d'ailleurs, qui étaient vieilles dans les Écoles, avant qu'il y eût des jésuites au monde;... par la troisième, il falsifie les textes des auteurs... », cité par Chérot, p. 133. Le *Manifeste* du P. Le Moyne fut dénoncé au Parlement, mais l'affaire n'eut pas de suite. Cf. Chérot, p. 136, note. La onzième *Provinciale* n'y fait qu'une rapide allusion : « Car quel fruit a-t-il paru de ce que tant de savants docteurs et l'université entière vous en ont repris par tant de livres? Qu'ont fait vos Pères Annat, Caussin, Pinthereau et Le Moyne, dans les réponses qu'ils y ont faites, sinon de couvrir d'injures ceux qui leur avaient donné ces avis si salutaires? » Cité par Chérot, p. 137, note.

La dévotion aisée prétend n'être que la reproduction d'une conversation du P. Le Moyne avec Madame de Toisy; elle vise deux catégories de lecteurs : les « appréhensifs » qui s'effraient trop facilement de la dévotion, et ces âmes inquiètes qui ne voient de dévotion que dans cet « étage supérieur, où l'on ne monte que par une longue croix et par une mort continuelle; où il ne monte que des contemplatifs et des extatiques. » Cité par Chérot, p. 210-211. En somme, le livre du P. Le Moyne est comme une réplique de l'*Introduction à la vie dévote;* comme celle-ci, il se propose de démontrer que « la dévotion n'est pas inaccessible, comme on le veut faire à croire. Elle a de hautes régions pour les âmes qui ont des ailes; elle en a de basses pour celles-là mêmes qui ont peine à marcher. Et par conséquent, elle n'est pas seulement pour ces dépouillés et pour ces libres qui sont dégagés du monde. Elle est encore pour ces embarrassés qui traînent une famille et une fortune, qui ont des prétentions et des affaires, qui sont chargés de tous les devoirs et de toutes les nécessités de la vie commune. » Cité par Chérot, p. 210, note 2. « Il serait facile, ajoute le P. Chérot, de poursuivre le parallèle (entre l'*Introduction* et *La dévotion*) dans les détails. Les pensées qui ont été le plus critiquées dans *La dévotion aisée* sont précisément celles où l'auteur se rapproche le plus de son illustre devancier. » Il s'agit particulièrement de l'habillement et de la parure, du logis et des meubles, et des divertissements.

Le P. Le Moyne ne se doutait guère probablement du tapage qui allait se faire autour de son livre. Dès le 28 octobre 1652, le fameux Toussaint des Mares, prêtre de l'Oratoire, « Port-Royaliste du dehors » et des plus ardents, dans une lettre de 12 pages in-4°, somma le P. de Lingen de retirer l'approbation qu'il avait donnée au livre de son confrère, ouvrage qui « au jugement de tous les sages, n'est pas seulement la folie d'un poète extravagant tel qu'est le P. Le Moyne, mais un ouvrage de ténèbres, et qui ne peut avoir été suggéré que par un ange de perdition..., qui ne parle qu'en païen et à la manière des plus libertins de tous les païens. » Cf. Chérot, p. 213. La menace de polémique, dont l'oratorien accompagnait sa sommation, n'émut pas le jésuite. — Ce fut Le Maistre de Sacy qui se chargea de l'exécution : *La dévotion aisée* fut tournée en ridicule dans Les *Enluminures du fameux almanach des PP. Jésuites, intitulé La déroute et la confusion des jansénistes ou triomphe de Molina jésuite sur S. Augustin*, s. l., 1654. Voir dans Chérot, p. 215-217, quelques échantillons des « vers prosaïques » de la huitième enluminure, tout entière consacrée au livre du P. Le Moyne. — « Lorsque le gros rire des *Enluminures* se fut calmé, une voix s'éleva tout à coup de Port-Royal, mâle et vibrante, qui parlait un français d'une saveur inconnue, passionnée comme l'éloquence, légère et ailée comme l'ironie. Les années 1656 et 1657 virent paraître les *Petites lettres*. La huitième *Enluminure* était devenue les neuvième et onzième *provinciales*. » Chérot, p. 221. — *La dévotion aisée* fait encore les frais de la satire burlesque de Barbier d'Aucour, *Onguent pour la brûlure, ou le secret pour empêcher les jésuites de brûler les livres*, 1664, in-4°; réédition à Cologne, 1682, in-12. Voir dans Chérot, p. 225-227, quelques morceaux choisis de ce pamphlet.

L'abbé Maynard, dans son édition des *Provinciales*, t. I, p. 395-401, a cru devoir innocenter la victime de Pascal. Loyalement, le P. Chérot se montre plus sévère pour son confrère du XVIIe siècle : « En reconnaissant la justesse des observations de M. l'abbé Maynard, disons cependant que le livre du P. Le Moyne a, suivant nous, deux torts : l'un son titre, l'autre le point de vue trop exclusif de ses théories. » p. 229. « Le religieux à qui la pratique habituelle de ses règles avait fait de la vertu une seconde nature, trouvait l'exercice du bien *aisé*, et il jugeait des autres d'après lui... Mais il parla trop de la victoire (et des joies qu'elle procure) et pas assez de la lutte, et il oublia que dans cette lutte, rien moins qu'*aisée*, tout chrétien a besoin de la grâce. » P. 229-231. Ayant loyalement reconnu les torts de son héros, l'historien du P. Le Moyne peut protester avec d'autant plus de droit contre l'assimilation tentée par Pascal entre *dévotion aisée* et *morale relâchée;* si le P. Le Moyne démontre qu'il est plus aisé de vivre chrétiennement que de suivre les errements du monde, il ne s'ensuit pas qu'il élargisse outre mesure le sentier étroit du bien.

Les *Peintures morales* du P. Le Moyne furent aussi l'objet des attaques de Pascal dans la neuvième et la onzième *Provinciales;* cf. Chérot, p. 104-109; comme elles n'intéressent que peu ou pas la théologie, nous n'en dirons rien.

Le livre du P. Chérot s'impose évidemment pour une connaissance complète du P. Le Moyne. Sommervogel s'en est servi pour l'article *Moyne* (*Pierre Le*) de la nouvellle édition de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1356-1371. Il renvoie aussi à un article de E. de Forest, *Pierre Lemoyne. Sa vie et son œuvre*, dans la *Revue de France*, 1876, t. XVIII, p. 102-134. Pour la querelle de *La dévotion aisée*, cf. *Mémoires du P. René Rapin*, publiés par Léon Aubineau, Paris, 1865, in-8°, t. II, p. 191 sq.; et pour la réponse aux attaques de Pascal contre les *Peintures morales*, le *Manifeste apologétique* et *La dévotion aisée*, l'ouvrage de l'abbé Maynard, *Les Provinciales de Pascal et leur réfutation*, Paris, 1851, 2 in-8°. Voir aussi l'édit. de Pascal des *Grands écrivains de France*, par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier, t. XI.

A. Fonck.

MOZARABE (MESSE). I. La liturgie mozarabe. II. Les sources et les documents (col. 2520). III. La messe mozarabe (col. 2523). IV. Remarques générales (col. 2539).

I. La liturgie mozarabe. — Avant de décrire la messe mozarabe, ce qui est proprement l'objet de cet article, nous avons à donner sur l'histoire et les origines de cette liturgie, quelques notions qui nous aideront à mieux comprendre la portée des rites.

1° *Le nom.* — Le nom de *mozarabe* (*Muzarabes*

moslarabes) qu'il vienne de *musta'rab* ou de *mixtoarabie*, signifie « mêlé aux Arabes » et désigne en tout cas la population chrétienne qui, après l'invasion de l'Espagne en 712, fut soumise au joug des Arabes. Appliqué à la liturgie d'Espagne, il est mal choisi puisque la liturgie qu'il désigne est antérieure à la conquête, puisque cette liturgie fut aussi pendant un temps celle des chrétiens qui n'étaient pas soumis aux Arabes, et qu'enfin elle n'a rien en elle-même qui soit particulièrement mozarabe; au contraire, on peut dire que les mozarabes n'ont rien inventé en liturgie et se sont contentés d'emprunter à la vieille liturgie hispanique ou à d'autres liturgies. Toutefois, comme ce nom a prévalu et qu'il est employé par la plupart des auteurs, nous pensons qu'il est préférable de le garder. Les noms de rit wisigothique, rit de Tolède ou rit Isidorien ou rit hispanique ou gothique ou espagnol, par lesquels on a proposé de le remplacer, ne sont pas non plus d'une parfaite justesse.

En tout cas, ce terme désigne une liturgie qui a été celle de l'Espagne aussi haut qu'on remonte dans son histoire, qui s'est maintenue dans cette contrée jusqu'au XIIe siècle et qui, même après sa suppression, a été encore suivie dans quelques rares Églises, pour être de nouveau officiellement restaurée au XVIe siècle dans les églises de Tolède où elle se pratique encore de nos jours. Pour l'historique voir *Mozarabe* (*Liturgie*) dans *Diction. d'arch. chrét. et de liturgie*.

Quoi qu'il en soit du nom, la liturgie mozarabe nous est assez bien connue. On peut même dire que, si l'on excepte la liturgie romaine, c'est celle sur laquelle nous possédons le plus grand nombre de renseignements et de documents, comme on peut s'en rendre compte par le paragraphe où nous énumérons les sources.

2° *Les origines*. — Mais quelles sont les origines de cette liturgie? Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Nous laisserons de côté comme indémontrable, pour ne pas dire plus, l'opinion de ceux qui la font remonter à saint Paul qui serait venu en Espagne, ou à saint Jacques, considéré, on le sait, par quelques-uns comme l'apôtre de l'Espagne, et de ceux qui lui donnent pour auteur saint Pierre ou les missionnaires envoyés par lui. Les autres opinions peuvent se ramener aux trois catégories suivantes :

1. Celle qui attribue la composition de cette liturgie à Léandre, Isidore, Julien et aux évêques de Tolède du VIe et du VIIe siècle;

2. Celle qui cherche ses origines en Orient, que cette influence se soit exercée directement, ou indirectement par les Gaules, qui elles-mêmes auraient reçu leur liturgie de ces pays;

3. Celle enfin des auteurs, à la tête desquels il faut nommer Probst, affirmant que l'origine de cette liturgie est sûrement antérieure au VIe siècle, mais qu'il faut la chercher à Rome.

Dom Férotin résume ainsi son opinion : la liturgie wisigothique (c'est le nom qu'il préfère) n'est pas dans son ensemble d'origine orientale. C'est une liturgie d'Occident dont le cadre général et de nombreux rites ont été importés d'Italie, vraisemblablement de Rome, par les premiers prédicateurs de l'Évangile en Espagne. Le reste, le choix des lectures, les formules de prières, les mélodies, sont l'œuvre des évêques, des docteurs, des lettrés, des mélodes de la péninsule. Des emprunts furent faits aussi aux liturgies d'Afrique et des Gaules. *Liber ordinum*, p. XII.

Nous ne discuterons pas cette question, comme étant en dehors de notre cadre. Nous nous contenterons de constater ici les faits qui nous paraissent incontestables. On trouve au VIe et au VIIe siècle en Espagne une liturgie qui s'apparente étroitement à la liturgie gallicane et qui, comme elle, a certainement subi des influences orientales. Comme elle aussi, elle présente beaucoup de traits qui lui sont communs avec la liturgie romaine, mais avec une liturgie romaine primitive.

Ces constatations favorisent l'hypothèse des liturgistes de plus en plus nombreux, croyons-nous, qui pensent qu'antérieurement au Ve siècle, ou même à la fin du IVe où les liturgies latines commencent à se différencier, il existe une liturgie unique, qui comporte de nombreuses variétés selon les pays, mais qui, en somme, présente les mêmes caractères généraux en Espagne, en Gaule, à Rome et dans les diverses Églises d'Orient.

Les conciles du VIe et du VIIe siècle, les évêques d'Espagne, en particulier ceux que nous avons nommés, s'ils ne peuvent être considérés comme les auteurs de cette liturgie, composèrent certainement des oraisons, des antiennes, des « illations » ou autres pièces soit pour l'office, soit pour la messe, édictèrent des règlements et des rubriques, la corrigèrent et la réformèrent. Les papes de Rome intervinrent parfois directement pour introduire certains changements, jusqu'au jour lointain où ils la supprimeront, pour la laisser encore une fois renaître.

II. Sources et documents. — La liturgie mozarabe est celle qu'après la liturgie romaine nous connaissons le mieux, grâce aux manuscrits qui nous l'ont conservée et dont les plus importants ont été publiés. Nous ne dresserons pas le catalogue complet de ces manuscrits, on en trouvera l'énumération dans Férotin et dans les travaux que nous citons à la bibliographie. Nous ne citerons ici que les manuscrits qui ont été édités.

Ils se trouvent à Tolède, à Léon et dans quelques autres centres. Le monastère de Silos dans la province de Burgos en possédait un riche dépôt, malheureusement dispersé en 1878 et dont quelques-uns sont au British Museum, d'autres à la Bibliothèque nationale de Paris. Dom Férotin nous raconte, dans l'introduction du *Liber ordinum* et surtout dans celle du *Liber sacramentorum mozarabicus*, ses longues et souvent inutiles recherches pour retrouver quelques-uns de ces manuscrits soit en Espagne, soit en Portugal. La liturgie mozarabe ayant été supplantée en Espagne au XIe siècle par la liturgie romaine, les manuscrits mozarabes n'ont pas été recopiés depuis cette époque.

1° *Le Liber sacramentorum et le Missel*. — 1. Le *Missale mixtum* ou *mistum*, ainsi appelé soit parce qu'il contient quelques pièces ajoutées au missel mozarabe primitif, soit parce qu'il contient en même temps que le sacramentaire proprement dit, l'antiphonaire, le lectionnaire et le *Liber offerentium*, en d'autres termes, parce qu'il est un missel plénier, a été publié en 1500, par ordre du cardinal Ximénès. L'éditeur Alfonso Ortiz, pour son travail, s'est servi de divers mss. de Tolède qu'il a combinés pour en faire un missel plénier, où il a malheureusement inséré aussi quelques documents d'âge postérieur. Les éditions ou rééditions du Missel de Ximénès n'ont malheureusement pas remédié à ce grave défaut. La principale est celle d'un jésuite écossais, Lesley ou Leslie, qui est reproduite dans *P. L.*, t. LXXXV; elle est enrichie d'une introduction et de notes très précieuses de l'auteur qui a été secondé par un érudit de mérite, Manuel Acevedo (cf. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. I, p. 63).

2. Lorenzana, *Missa gothica seu mozarabica et officium itidem gothicum diligenter ac dilucide explanata, ad usum percelebris mozarabum sacelli Toleti, a munificentissimo cardinali Xemenio erecti, et in obsequium illmi, perinde ac vener. D. decani et capituli sanctæ Ecclesiæ Toletanæ Hispaniarum et Indiarum primatis*, Angelopoli (Puebla de Los Angeles, au Mexique), typis seminarii, 1770, in-fol. de 198 p. Publication incomplète qui comprend une préface, une préparation à la messe, une explication, le *Liber offerentium* (sorte

de petit missel abrégé, cf. dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 530), les petites heures et le commun des saints. Il en a paru une *editio novissima*, Tolède, 1875, sous ce titre : *Missæ gothicæ et officii muzarabici dilucida expositio a DD. Franc. Ant. Lorenzana archiep. Mexicano et a DD. Franc. Fabrian y Fuero episc. Angelopolitano, ad usum sacelli Muzarabum.* Autre édition sous ce titre : *Missale gothicum*, etc., Rome, 1804, in-fol., de XVI-1500 col. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. I, p. 102, croit à tort que cette édition périt toute entière lors de l'invasion de Rome par les troupes françaises. Mais dom Férotin signale un exemplaire mis en vente en 1892 par Ebrard de Lyon (catal. de sept., n. 3458). Un autre est au British Museum; cf. dom Férotin, *Liber ordinum*, p. XIII sq.; *Liber sacramentorum mozarabicus*, p. XII, XIV, XXVI, etc.

3. Le *Liber sacramentorum mozarabicus* publié par dom Férotin dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica* de dom Cabrol et dom Leclercq, t. VI, Paris, 1912, in-fol., XCI-1095 p. et 9 planches, est, comme l'indique le titre, le sacramentaire mozarabe; il ne contient pas les lectures, comme le *Missale mixtum*, mais à peu près exclusivement les parties récitées par le prêtre. C'est le manuscrit *35*, 3, de la bibliothèque capitulaire de Tolède. Il peut remonter au IX[e] siècle. Pour la description, cf. l'introduction de dom Férotin, p. XXV, et surtout p. 690. Cf. aussi *Liber ordinum*, p. XIV. Ce qui fait la haute valeur de cette publication, c'est que nous avons là le premier sacramentaire mozarabe authentique, écrit pour une Église de Tolède, d'une rédaction très soignée et sans les additions ou corrections qui ne nous permettent pas toujours de nous fier au texte du *Missale mixtum*. Il est à remarquer aussi que Ortiz, dans son édition du *Missale mixtum*, ne s'est pas servi de ce ms. qui lui aurait permis de corriger plusieurs erreurs de son texte ou de combler certaines lacunes (cf. par exemple, les n. 128, 315, 318, 319, 354, 358, 1171, etc. de l'édition Férotin). Non content de nous donner ce texte précieux, dom Férotin l'a comparé avec d'autres mss. et parfois heureusement complété. Voir l'indication de ces mss., p. 1.

4. L'*Antiphonaire* formait primitivement un livre à part qui contenait les morceaux de la messe chantée par le chœur ou par le peuple. Il y avait aussi un *Antiphonaire* pour l'office, avec les antiennes, répons et versets. Dom Férotin nous confie n'avoir jusqu'ici découvert dans ses recherches qu'un seul exemplaire de l'antiphonaire mozarabe de la messe, qu'il espérait, dit-il, publier quelque jour, *Liber sacramentorum mozarabicus*, p. XIII; espoir qui, hélas! ne s'est pas réalisé. Le *Missale mixtum*, comme nous l'avons dit, contient aussi ces pièces.

5. Le *Comes* qui s'appelait en Espagne le *Liber comicus* ou *Liber comitis*, et plus souvent, tout simplement *Comicus*, est le recueil des lectures liturgiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. La messe mozarabe a d'ordinaire trois lectures, la première de l'ancien (qui est quelquefois cependant celle de l'Apocalypse), la seconde empruntée aux épîtres ou aux Actes des apôtres, la troisième à l'évangile. Dom Férotin signale quatre mss. encore existant du *comes* mozarabe. Dom Germain Morin l'a édité d'après le seul manuscrit de Silos aujourd'hui à Paris, qui n'est pas malheureusement le plus complet, et a ignoré ceux de Tolède, de Léon, et celui de Madrid, *Liber comicus, sive lectionarius missæ, quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Maredsou, 1893. Cf. les remarques de dom Férotin, *Liber ordinum*, p. XIII-XIV. Le *Missale mixtum* contient aussi ces lectures.

6. Le *Liber ordinum* contient aussi des messes; voir plus loin Rituel et Pontifical.

2° *Le Bréviaire.* — Il y a, comme nous l'avons dit, un *Antiphonaire* pour l'office comme pour la messe. Dom Férotin, après ses recherches en Espagne, en France et à Londres, nous dit qu'il ne pense pas qu'il existe un seul manuscrit mozarabe de cet ordre. On le trouvait parfois avec l'antiphonaire de la messe ou mélangé avec d'autres parties du bréviaire. *Liber ordinum*, p. XV.

Le *Psautier* et les *cantiques* sont d'ordinaire réunis dans le même manuscrit. Le psaume est parfois précédé d'une antienne et suivi d'une oraison. C'est un vestige de l'ancienne psalmodie qui comportait une oraison après chaque psaume. Un grand nombre de psautiers à Rome, en France, en Angleterre, en Allemagne et dans d'autres pays sont conformes à ce type. La plupart de ces oraisons des psautiers mozarabes ont été recueillies dans le bréviaire mozarabe. Tommasi a publié un recueil factice contenant le psautier, les cantiques avec les oraisons qu'il a tirés du bréviaire mozarabe, *Psalterium cum canticis versibus prisco more distinctum argumentis et orationibus vetustis, novaque litterati explanatione brevissima dilucidatum studio et cura J. M. Thomasii*, Rome, 1697. Ce travail a été réédité à Einsiedeln en 1727; à Vienne en 1735; dans l'édition de Bianchini, *Thomasii opera*, t. I, 1741, seul paru; enfin dans celle de Vezzosi, *Thomasii opera*, t. III, 1748. Mais ce ne sont là que des réimpressions de la première édition de Tommasi qui lui-même n'avait fait que reproduire les oraisons telles qu'il les trouvait dans le bréviaire de 1502. Lorenzana, dans son édition du bréviaire mozarabe, a pris le psautier, les hymnes et les cantiques dans un ancien manuscrit de sa bibliothèque capitulaire de Tolède (*30*, 1), aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Madrid. Cf. dom Férotin, *Liber ordinum*, p. XV. Nous parlerons tout à l'heure de cette édition. Le British Museum possède un précieux ms. wisigothique qui contient le psautier et les cantiques (ms. *addit. 30.851*). Il a été édité sous ce titre, *The mozarabic Psalter*, par J. P. Gilson, Londres 1905, dans la *H. Bradshaw Society*. Dom Férotin connaît plusieurs autres exemplaires dans les bibliothèques d'Espagne. *Liber ordinum*, p. XV.

L'*Hymnaire* mozarabe fait quelquefois partie du psautier; les mss. en sont assez rares. Le P. Clément Blume a donné une bonne édition des hymnes de la liturgie mozarabe dans son *Hymnodia gothica, Die mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*, Leipzig, 1897.

Le *Liber orationum* ou *Libellus orationum* est un recueil d'oraisons, différentes des oraisons du psautier, mais dont un bon nombre aussi ont pris place dans le bréviaire mozarabe de 1502. Bianchini en a donné une bonne édition dans le premier et seul volume de ses *Thomasii opera*, cité précédemment. Il s'est servi d'un ms. de Vérone qu'il date du VII[e] siècle, mais qui est certainement postérieur. Le British Museum (*addit. 30.852*) possède un beau manuscrit du *Libellus orationum*, probablement du IX[e] siècle, dont le texte est inférieur à celui du manuscrit de Vérone. Une édition en était préparée par le Rév. W. C. Bishop, qui est mort sans avoir rempli sa promesse.

Le *Bréviaire mozarabe* dont nous avons déjà parlé a été publié en 1502 par les soins du cardinal Ximénès sous ce titre : *Breviarium secundum regulam Beati Isidori, Toleti, 1502, per Magistrum Petrum Hagembach alemanum.* Le P. Lesley en préparait une édition annotée, malheureusement interrompue par sa mort. Cf. Arevalo, *Isidoriana*, dans *P. L.*, t. LXXXI, col. 254. En 1775, Lorenzana publia le *Breviarium Gothicum*, reproduit dans *P. L.*, t. LXXXVI.

3° *Le Rituel et le Pontifical mozarabes.* — On semblait avoir perdu tout souvenir en Espagne du rituel et du

pontifical mozarabes; ils formaient deux livres différents auxquels il est fait allusion dans les documents de l'Espagne wisigothique. Dom Férotin a pris la peine de relever ces allusions. Cf. *Liber ordinum*, p. XVI. Le *Liber ordinum* édité par dom Férotin est en même temps un rituel et un pontifical. Son édition est faite d'après le ms. de Silos, complété par un ms. de Madrid. Il faut lire dans l'introduction de dom Férotin l'histoire de ce manuscrit de Silos dont les péripéties sont des plus curieuses. Nous nous contenterons de noter ici que ce manuscrit si précieux ne serait, d'après l'hypothèse de l'éditeur, rien de moins que l'un des quatre volumes (*Liber ordinum, Liber missarum, Liber orationum, Liber antiphonarum*) envoyés en 1064 au pape Alexandre II pour être examinés par lui.

Quand les évêques d'Espagne, à cette date, virent l'existence de leur liturgie nationale menacée par les légats du pape, ils choisirent les meilleurs et les plus purs exemplaires de leur liturgie pour les soumettre à l'examen de Rome. Celle-ci approuva et loua la liturgie mozarabe comme étant parfaitement orthodoxe. Et pour cette fois elle échappa au danger de la suppression. Mais ce ne fut pas pour longtemps. Cet épisode a été raconté souvent, voir notamment dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. I, p. 268 sq. Mais dom Férotin apporte quelques détails inédits. *Liber ordinum*, p. XIX.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse de notre savant confrère, il n'en reste pas moins que le ms. de Silos est l'un des plus précieux manuscrits du Moyen Age, aussi remarquable par le soin de la rédaction que par la beauté du parchemin et par l'élégance de l'écriture. Dom Férotin qui a eu le rare mérite de le découvrir dans la boutique d'un apothicaire de Silos, en a donné, dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, une excellente édition à laquelle il a consacré de longues années de travail et qu'il a enrichie de notes, de tables, de glossaires et d'index du plus haut intérêt. In-fol. de XLVI-800 p., Paris, 1904; c'est le Vᵉ vol. des *Monumenta*. C'est d'après ces différents ouvrages que nous donnons l'exposé qui suit la messe mozarabe.

III. LA MESSE. — 1° *L'avant-messe.* — *Préparation.* — Le *Missale mixtum* contient une préparation à la messe qui est donnée après la messe de Pâques, *P. L.*, t. LXXXV, col. 522-529.

Elle comprend un certain nombre de rites et d'oraisons, lavement des mains, quatre *Ave Maria*, des prières pour l'amict, l'aube, la ceinture, le manipule, l'étole, la chasuble, une *apologia*, le psaume *Judica me* avec l'antienne *Introibo ad altare Dei*, la confession des péchés, l'absolution, l'oraison *Aufer a nobis*, le signe de croix sur l'autel et le baiser de l'autel, qui était autrefois le baiser de la croix présente sur l'autel, la prière pour étendre le corporal sur l'autel et pour préparer le calice. Quelques-uns de ces rites et de ces prières sont anciens, comme on peut le voir par la comparaison avec les rites gallicans; d'autres sont d'introduction récente. La préparation du calice et du corporal était autrefois à l'offertoire (cf. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 339, et les notes de Lesley sur ces passages).

Introït. — La messe débute par l'*officium* appelé chez les gallicans *antiphona ad prælegendum*, dans l'ambrosien, *ingressa*, à Rome, *introitus*, ou *antiphona ad introitum*. Il se compose d'une antienne, d'un verset de psaume et d'une doxologie : il est tiré soit des Livres saints, soit des actes du saint dont on célèbre la fête.

Voici comme exemple celui du premier dimanche de l'avent : *Ecce super montes pedes evangelizantis pacem, alleluia. Et annunciantis bona, alleluia : celebra Juda festivitates tuas, alleluia. Et redde Domino vota tua alleluia.* ℣ *Dominus dabit verbum evangelizantibus in virtute multa P. Et redde. Gloria et honor Patri et Filio, et Spiritui sancto in secula seculorum. Amen. P. Et redde. Dicat Presbyter. Per omnia semper secula seculorum. Amen. P. L.*, *loc. cit.*, col. 109. Cf. Tommasi, *Disquisitio de antiphona ad introitum missæ*, et la note de Lesley, *P. L.*, col. 234.

On constatera dès ce moment la doxologie différente de la doxologie romaine, et le *semper* du *Per omnia*, qui est aussi un trait mozarabe.

Gloria in excelsis et collecte. — Le *Gloria in excelsis* est encadré au commencement et à la fin du *Per omnia semper secula seculorum*. Le *Gloria in excelsis* était chanté chez les mozarabes le dimanche et les jours de fête, comme le dit le IVᵉ concile de Tolède, can. 12; Etherius et Beatus le constatent aussi, *Adv. Elip.*, l. I; cf. aussi la note de Lesley, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 531. Plus tard, chez les mozarabes, on omit cette hymne les dimanches de l'avent et du carême. Elle se chantait aussi chez les gallicans, comme on le voit par le missel de Bobbio et elle était suivie de deux oraisons. Dans la liturgie mozarabe, après le *Per omnia* de la fin, le diacre criait *Oremus* et le prêtre disait une oraison. Plus tard, l'acclamation du diacre fut supprimée, mais non pas l'oraison du prêtre qui variait pour les dimanches de l'avent, de l'Épiphanie, du carême, de Pâques, de la Pentecôte et pour les fêtes des saints. On trouvera le texte de ces diverses oraisons dans le *Missale mixtum*, *P.L.*, t. LXXXV, col. 531 sq. Le texte du *Gloria* donné ici est conforme au texte courant, mais il a existé d'autres formes. Sur ce point, voir la discussion entre Lebrun et Lesley, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 33.

La *collecte* appelée ici *oratio* est souvent adressée directement au Christ, comme dans les liturgies gallicanes. Elle est souvent aussi une paraphrase du *Gloria in excelsis*. Elle n'a, d'ordinaire, ni la sobriété, ni la précision, ni le rythme de la collecte romaine. Elle n'est souvent qu'une sorte d'effusion pieuse. En voici un exemple pris au hasard; c'est l'oraison de la fête de saint Étienne : *Laudamus te, Domine, cum angelis : Benedicimus te cum virtutibus sanctis. Glorificamus cum potestatibus supernis. Et qui te opificem nostrum nos subsistere non hesimus recte honore tui nominis per officium creature creatricem tuam potentiam non negamus : pro qua re nos facito bone voluntati tue placere servitium. Est vel in celis cum angelis et vel in terris cum hominibus pacifice gloriari in tua glorificatione assensum.* ℟. *Amen*, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 190.

Le prêtre disait alors : *Per misericordiam tuam, Deus noster qui es benedictus, et vivis et omnia regis in secula seculorum.* ℟. *Amen. Dominus sit semper vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo.*

Lectures. — Aux jours de jeûne, chez les Espagnols, l'*officium* est retranché et la messe commence par les lectures comme autrefois à Rome. Saint Augustin nous dit aussi qu'en Afrique la messe commence le dimanche par la lecture de l'Écriture sainte.

Nous avons une leçon de l'Ancien Testament, une de saint Paul, la troisième est l'évangile. La première s'appelait la *Prophétie*, la seconde l'*Épître* ou l'*Apôtre*, la troisième l'*Évangile*. Cet ordre n'est cependant pas invariable. La prophétie est supprimée le dimanche; en carême et les jours de jeûne, on a quatre leçons, deux de l'Ancien Testament et deux du Nouveau; de Pâques à la Pentecôte la première leçon est tirée de l'Apocalypse, celle de l'Ancien Testament est supprimée. Les gallicans, à peu de chose près, suivaient le même usage pour les lectures. A Rome, au contraire, nous avons vu qu'en général les leçons se réduisaient à deux comme aujourd'hui. La *prophétie* était lue par le lecteur, comme le constate saint Isidore. *Epist. ad Ludifredum Cordubensem*. Cf. sur cet usage la note de Lesley, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 251. Après la première oraison, le prêtre saluait le peuple, et le lecteur, d'un

lieu élevé, annonçait le titre du livre, *Lectio libri Exodi* et le peuple répondait *Deo gratias*, faisait le signe de la croix et écoutait la lecture du texte. Après la lecture, il répondait *Amen*. S. Isidore, *Offic.*, l. I, c. x, et l. II, c. xi. Le prêtre ajoutait, comme après l'oraison : *Dominus sit semper vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo.*

Psallendo. — Après la prophétie on chante le cantique des trois enfants avec le premier verset du psaume *Confitemini*. C'était aussi la coutume dans la liturgie gallicane. Le lectionnaire de Luxeuil dit, *Daniel cum benedictione*, et l'auteur des Lettres de Saint-Germain donne la même indication. Le IVe concile de Tolède, can. 14, rappelle la même prescription. Après le *Benedictus es*, le prêtre entonnait le psaume *Confitemini* que le chœur et le peuple continuaient. Voir le texte au *Missale mixtum*, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 297, et la note. Le texte du *Benedictus es* qui se chantait en répons présente de nombreuses variantes suivant les mss. Le *psallendo* qui vient ensuite est un répons que le precentor chantait du haut d'une chaire. Saint Isidore l'appelle *responsoria*, et en Gaule on l'appelait *psalmus responsorius*. S. Isidore, *Offic.*, l. I, c. viii; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VIII, c. iii. On l'a confondu quelquefois avec le graduel romain, mais il en diffère par certains caractères. Cf. Lesley, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 257.

Trait. — Les anciens livres mozarabes contiennent un trait, *Tractus*, qui était chanté de l'ambon, par le psalmiste et ne comportait, comme le trait romain, ni reprise, ni interruption, et sur une mélodie très simple. Il différait du trait romain en ce que le trait grégorien suit le graduel et tient la place de l'*alleluia*, au lieu que le trait mozarabe tient la place du *psallendo*, Lesley, col. 306. Cf. Tommasi, *Responsorialia et antiphonaria romanæ Ecclesiæ*, Rome, 1686, p. 32 sq.

Prières diaconales. — Le *Missale mixtum*, après le *Psallendo*, contient une rubrique d'après laquelle le prêtre doit préparer le calice, y mettre le vin et l'eau, et poser l'hostie dans la patène et la mettre sur le calice, et ensuite dire les *Preces* : *Indulgentiam postulamus.* Mais cette rubrique est récente et, d'après saint Isidore (*Epist. ad Ludifr. Cordub.*), c'était au diacre à préparer le calice et à dire les *preces*. Cf. Lesley, *loc. cit.*, col. 297. Dans sa note Lesley confond ces *preces diaconales* avec la *prière des fidèles* qui est toute différente. Ces prières diaconales sont d'un grand intérêt pour l'histoire liturgique; elles sont une relique du passé, conservées encore dans les liturgies orientales, mais dont la liturgie romaine n'a gardé que de rares vestiges. Les voici selon le texte du *Missale mixtum* :

Indulgentiam postulamus. Christe exaudi. Placare et miserere.

℣. Jesu unigenite Dei patris filius : qui es immense bonitatis dominus. P. Placare.

℣. Cuncti te gemitibus exorantes poscimus : cunctique simul deprecantes quesumus. P. Placare.

℣. Tua jam clementia mala nostra superet : tuo jam sereno vultu in nos respice. P. Placare.

℣. Remove propicius tuam iracundiam : da peccatis finem : da laboris requiem. P. Placare.

℣. Tranquillitatem temporum : rerum abundantiam : pacis quietem : et salutis copiam. P. Placare.

℣. Illius Pontificis porrige presidium : atque universo supplicanti populo. P. Placare.

℣. Remissionem omnium peccatorum quesumus : indulge, clemens, mala que commisimus. P. Placare.

Le prêtre dit alors à voix basse une oraison. Voici le texte de celle qui suit la litanie diaconale :

Exaudi orationem nostram, domine : gemitusque nostros auribus percipe : nos enim iniquitates nostras agnoscimus : et delicta nostra coram te pandimus, tibi Deus peccavimus : tibique confitentes veniam exposcimus. Et quia recessimus a mandatis tuis : et legi tue minime paruimus. Convertere, Domine, super servos tuos quos redemisti sanguine tuo. Indulge quesumus nobis : et peccatis nostris veniam tribue : tueque pietatis misericordiam in nobis largire dignare. ℟. Amen.

Per misericordiam tuam Deus noster qui es benedictus et vivis et omnia regis in secula seculorum. ℟. Amen.

Cette oraison dans les liturgies gallicanes s'appelle *Post precem*.

Épître. — Après le chant du *psallendo*, et les prières diaconales, le prêtre ordonnait le silence : *Silentium facite*, et le lecteur lisait l'épître que l'on appelait couramment comme en Gaule, en Italie, en Afrique et dans d'autres pays l'*Apôtre*. Il annonçait d'abord le titre, par exemple : *Sequentia epistole Pauli ad Corinthios*, et le peuple répondait *Deo gratias* et se signait. Déjà au temps de saint Isidore, ce n'était plus le lecteur qui lisait l'épître mais le diacre. La lecture finie, le peuple répondait *Amen*, et le diacre descendant de l'ambon, rapportait le livre à la sacristie. Cf. la note de Lesley, *P. L.*, col. 268. Le texte ne se lisait pas toujours dans son intégrité et les livres mozarabes contiennent des exemples de lectures où les textes sont combinés ou centonisés, ainsi *P. L.*, *loc. cit.*, col. 622 et 278.

Évangile. — L'évangile, comme l'épître, fut lu d'abord en Espagne par le lecteur. Puis la fonction fut réservée au diacre : *ad diaconum pertinere prædicare evangelium et apostolum.* S. Isidore, *Ep. ad Ludifr.* Il en était de même en Gaule, Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VIII, c. iv. Le diacre disait d'abord la prière *Munda cor meum corpusque et labia mea*, etc., puis il allait recevoir la bénédiction de l'évêque : *Corroboret Dominus sensum tuum*, etc. Revenu à l'autel le diacre disait : *Laus tibi*, et peuple et clergé répondaient : *Laus tibi, Domine Jesu Christe, Rex æternæ gloriæ*; il montait alors avec le livre à l'ambon, précédé de ceux qui portaient les cierges et peut-être l'encens, et annonçait la lecture, *Lectio sancti evangelii secundum Lucam.* A quoi le peuple répondait *Gloria tibi, Domine*, en se signant. A la fin de la lecture le peuple répondait *Amen*. Cette lecture était écoutée debout. L'évêque baisait le livre des évangiles qu'on lui présentait en disant : *Ave, verbum divinum, reformatio virtutum et restitutio sanitatum*, *P. L.*, t. lxxxv, col. 269.

Les livres mozarabes ne se font pas scrupule pour l'évangile comme pour la prophétie et l'épître, d'omettre des versets ou d'arranger le texte.

Le prêtre dit après l'évangile : *Dominus sit semper vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo.*

Dans les messes privées, le prêtre avant l'évangile récite une prière : *Conforta me, Rex sanctorum*, etc., et le *Dominus sit in corde meo*, etc., et le diacre le *Munda cor meum*. Cf. *loc. cit.*, col. 528. Mais ces prières sont d'âge postérieur et probablement empruntées à la liturgie romaine.

Lauda. — Le *Lauda* qui suit l'évangile se compose de l'*Alleluia* et d'un verset, tiré généralement d'un psaume. Cette place lui est assignée par le IVe concile de Tolède (cf. aussi S. Isidore, *Offic.*, l. I, c. xiii). Le *Deo gratias* qui le suit maintenant au *Missale mixtum*, ne paraît pas primitif. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 536, Le *Lauda* est chanté par le chantre. La coutume de chanter un verset après l'évangile se rencontre dans d'autres liturgies.

Ici avait lieu autrefois, au moins à certains jours, notamment en carême, une prière pour les pénitents, et leur renvoi ainsi que le renvoi des catéchumènes. Cf. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 307, 308. L'avant-messe se terminait ici. On voit que dans ses traits principaux elle présente le même dessin à peu près, que l'avant-messe gallicane et même que l'avant-messe romaine. Mais elle a conservé plus de souvenirs de la liturgie primitive.

2° *La messe des fidèles.* — 1. *La préparation immédiate.* — L'offertoire comprend au *Missale mixtum* les oraisons suivantes qui accompagnent les divers actes du prêtre, offrande de l'hostie et du calice, préparation du calice et de la patène sur l'autel, etc., *Acceptabilis sit; Offerimus tibi; Hanc oblationem... et omnium offerentium; In spiritu humilitatis; Adjuvate me, fratres,* (*loc. cit.*, col. 112).

Offertoire. — Le *sacrificium* qui suit ces prières répond à l'offertoire. Saint Isidore emploie les deux mots comme synonymes. Dans la lettre *ad Ludifr.* citée plusieurs fois, il dit *sacrificium;* dans le *De offic.*, l. I, c. XIV, il dit *offertoria.* Les gallicans ont ici aussi un chant, *sonus.*

Ceux qui ne devaient pas assister au sacrifice ayant été renvoyés, les diacres enlevaient le pallium qui avait jusqu'ici couvert l'autel, et y étendaient le corporal. *Quis fidelium*, dit saint Optat, *nesciat in peragendis mysteriis ipsa ligna altaris linteamine operiri. Cont. Parmen.*, I. VI. Ce linge, appelé quelquefois aussi *palla corporalis*, et fait de pur lin, recouvrait l'autel tout entier. C'est un usage général qui se trouve attesté pour l'Égypte, pour les Gaules, pour l'Afrique et pour Rôme aussi bien que pour l'Espagne. Isid. de Péluse, *Ep.*, CXXIII, *ad Dorotheum comitem;* Grégoire de Tours, *Hist.*, l. VII, c. XXII; Optat de Milève, *Contra Parmen.*, l. VI ; *Ordo romanus*, dans Mabillon, II, n. 9. Cf. *P. L.*, t. LXXXV, col. 339.

Pendant que le chœur chantait le *sacrificium*, l'évêque, les prêtres et les diacres recevaient les oblations du peuple, le pain et le vin. Les hommes offraient d'abord par ordre de dignité, puis les femmes, puis les prêtres, les diacres, les clercs, et l'évêque lui-même offrait le dernier. De grandes précautions étaient prises pour que ces pains ne fussent pas touchés de la main; l'évêque et les prêtres les recevaient sur l'*offertorium*, ou *oblatorium*, vase d'argent, d'or ou de cuivre; à Rome l'*oblatorium* était remplacé par un linge porté par les acolythes. Le peuple lui-même ne devait pas toucher les offrandes avec les mains, mais les offrir dans un linge. Ces pains de pur froment, à l'origine, pouvaient être des pains levés. L'usage des pains azymes s'établit en Espagne comme ailleurs. Cf. La note de Lesley, *loc. cit.*, col. 339.

Quant au vin, il était présenté dans des burettes ou autres récipients. Les diacres le versaient dans un grand calice destiné à cet usage. Les diacres prélevaient sur les offrandes du pain et du vin ce qui était nécessaire pour la communion et gardaient le reste. Les pains destinés à la communion étaient mis sur une patène et la patène sur l'autel; le vin était mis dans le calice et mélangé d'eau. Il y avait parfois selon les nécessités plusieurs calices et plusieurs patènes sur l'autel. La patène n'était pas donnée au sous-diacre comme dans le rit romain. Les diacres couvraient les oblats d'un pallium qui d'ordinaire était de soie et parfois brodé d'or; il est appelé *coopertorium, palla* ou *palla corporalis.* Il y avait une oraison *ad extendendum corporalia.* Les autres oraisons que l'on trouve dans les livres mozarabes pour ces divers actes sont d'âge postérieur. En Espagne comme en Gaule, comme à Rome, ces divers actes à l'époque primitive ne sont pas accompagnés d'oraisons. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 340 et la note de Lesley, *ibid.*

L'oblation terminée, l'évêque retournait à son trône et se lavait les mains. C'est aussi ici une coutume antique, attestée par les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XI, et par Cyrille de Jérusalem, *Catech. myst.*, V. En Espagne, c'est le diacre qui servait l'évêque dans cet office, tandis que le sous-diacre offrait l'eau aux prêtres et aux diacres pour le même usage. L'évêque revenait alors à l'autel, donnait le signal pour arrêter le chant du *sacrificium* et disait *adjuvate me, fratres*, puis récitait l'*Accedam ad te*, qui appartient à la classe des *apologiæ sacerdotis*, *P.L.*, *loc. cit.*, col. 113, et l'art. *Apologies* du *Diction. d'archéol.* Sur les différences entre ces rites et les modifications qu'ils ont subies dans la liturgie mozarabe au Moyen Age, voir la note de Lesley, col. 535.

Missa. — Le prêtre avec le *Dominus sit semper vobiscum* ordinaire dit une oraison appelée *Missa.* C'est la première des sept oraisons d'Isidore. *De offic.*, l. I, c. XIV. Etherius et Beatus la décrivent en ces termes : *Prima oratio admonitionis erga populum est, ut omnes excitentur ad orandum Deum, Adv. Elipand.*, I. I. C'est bien une oraison de début, le début de la messe des fidèles, une oraison pour les préparer au sacrifice; elle varie suivant les fêtes et les époques liturgiques, et s'adresse tantôt aux fidèles, *dilectissimi fratres*, tantôt à Dieu le Père ou au Christ, *P. L.*, col. 113; cf. 346 et 539. C'est tantôt une série d'exclamations pieuses, tantôt encore un chant lyrique en l'honneur du mystère ou du martyr dont l'Église célèbre la fête. Le Misssel de Bobbio donne une oraison semblable, mais souvent sans titre; une fois elle est appelée *Missa*, comme ici, une autre fois *collectio* et deux fois *Præfatio.* Dans les autres sacramentaires gallicans, elle est appelée *præfatio* ou *præfatio missæ.* Le titre d'*oratio* lui est aussi donné dans le *Missale mixtum*, *P. L.*, col. 539.

Après l'oraison le peuple dit *Amen*, et le prêtre ajoute ces mots : *Per misericordiam tuam, Deus noster qui es benedictus et vivis et omnia regis in secula seculorum. Amen.* Puis en élevant les mains : *Oremus*, et le chœur répond : *Agyos, Agyos, agyos. Domine Deus, Rex eterne, tibi laudes et gratias. Postea dicat presbyter : Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus... omnes lapsos captivos, infirmos, atque peregrinos in mente habeamus : ut eos Dominus*, etc. Cette oraison est simplement appelée dans le *Liber mozarabicus : alia oratio*, ou même *alia.* Cf. p. XXI. Et le chœur répond : *Presta eterne omnipotens Deus.* Le prêtre continue : *Purifica Domine Deus Pater omnipotens...*; il fait mention des prêtres qui offrent, du pape, des prêtres et des autres clercs. Suit la commémoraison des apôtres, des martyrs avec énumération des noms. Le chœur intervient dans toutes ces prières par quelques acclamations. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 113; cf. *Liber ordinum*, col. 234, 235 et 186, 191 et aussi *Liber mozarabicus*, p. XX. Le *Liber offerentium* qui est appelé chez les mozarabes le petit missel, contient cette prière sous une forme bien meilleure et les notes de Lesley doivent corriger celle qu'il donne col. 113. Le *Liber offerentium* a été inséré dans le *Missale mixtum*, *P. L.*, col. 530-569. La *Prière des Fidèles* est à la col. 539 sq. Ces diverses prières, depuis le premier *Per misericordiam tuam... Oremus*, semblent pouvoir se ramener à la seconde oraison de la messe que saint Isidore définit : *secunda* [*oratio*] *invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium, oblationemque eorum.* On y reconnaît en effet les traits principaux de la *prière des fidèles* ou prière litanique, que l'on retrouve à l'origine dans toutes les liturgies. Les liturgies grecques et orientales l'ont conservée; elle a disparu à peu près dans la liturgie romaine, sauf dans les oraisons solennelles du Vendredi saint qui nous représentent la *prière des fidèles* sous une de ses formes les plus antiques et les plus parfaites. Dans le missel mozarabe elle est loin de se présenter avec la même netteté; elle y a subi probablement de nombreuses retouches. Voir art. *Litanies* du *Diction. d'archéol.* Les expressions mêmes *Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus*, rappellent celles de saint Fructueux en 259 : *In mente me habere necesse est sanctam Ecclesiam catholicam ab Oriente usque ad Occidentem*

diffusam. Dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*, p. 222.

La lecture des noms semble considérée dans les manuscrits comme un rite à part, sous le titre *Nomina offerentium.* La liste des noms des vivants était suivie de celle des morts. D'ordinaire le diacre ou le prêtre lui-même faisait la lecture; parfois elle incombait à l'un des *cantores. Transfer hec nomina in pagina celi, que levitarum et cantorum tuorum officio recitata sunt, in Libro vivorum digito tuo*, lit-on au *Liber mozarabicus*, éd. Férotin, col. 546, et introduction, p. XXI. Voir art. *Diptyques* du *Diction. d'archéol.*

L'oraison qui suit est appelée *Post nomina.* L'oraison précédente comportait en effet la lecture du nom de ceux qui offraient et celui des morts : *item pro spiritibus pausantium, P. L., loc. cit.*, col. 114. Elle est la troisième dans l'ordre suivi par saint Isidore et il la définit ainsi : *Tertia autem effunditur pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, ut per id sacrificium veniam consequantur.* Le texte varie comme celui des précédentes selon les fêtes. On remarquera qu'ici la mémoire des morts n'est pas séparée de la mémoire des vivants, comme dans la messe romaine. De plus les diptyques en Espagne ne contenaient pas seulement les noms des apôtres et des martyrs, mais encore celui des saints de l'Ancien Testament, patriarches et prophètes. *Ibid.*, col. 483 et la note. C'était aussi la coutume des Églises gallicanes et Venance Fortunat a pu dire :

Nomina vestra legat patriarchis atque prophetis
Quos hodie in tempto diptychus editebur. L. X, carm. VII.

Voir aussi l'oraison *post nomina* à la fête de saint Léger, n. 68, p. 283. On retrouve le même usage dans plusieurs liturgies grecques et orientales. Saint Cyrille de Jérusalem disait déjà : *Recordamur patriarcharum prophetarum... ut Deus eorum precibus et intercessione orationem nostram suscipiat. Catech. myst.*, V; Lesley renvoie en note à ces différentes liturgies, col. 483. L'oraison *post nomina* présente des caractères analogues dans les liturgies gallicanes. C'était le diacre qui lisait les diptyques et le prêtre disait ensuite l'oraison. *P. L.*, col. 375.

Dom Férotin à propos de la prière *post nomina* relève avec raison cette secrète du missel romain : *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus... et omnium fidelium nomina beatæ prædestinationis liber adscripta retineat*, qui est une véritable *oratio post nomina.* C'est par erreur qu'il l'appelle une secrète quadragésimale; elle appartient aux messes des morts, et son origine gallicane aussi bien que celle de la collecte et de la post communion qui l'accompagnent ne fait pas de doute. Dom Férotin, *Liber mozarabicus*, p. XXI.

Signalons encore la très longue *oratio post nomina*, une vraie homélie, rédigée vers la fin du VII[e] siècle par saint Julien de Tolède, et qui fut imposée à tous les prêtres par un concile de Tolède de l'époque, pour mettre fin à un abus intolérable. Certains prêtres ne s'avisaient-ils pas dans l'oraison *post nomina* de demander la mort de leurs ennemis? Le texte de l'oraison de saint Julien est une longue et véhémente protestation contre ces criminelles manœuvres. Voir le 5[e] canon du XVII[e] concile de Tolède en 694. L'oraison est dans le *Liber ordinum*, col. 331-334. Cf. aussi *Liber mozarabicus*, p. XXI.

L'*oratio ad pacem* est définie dans saint Isidore : *Quarta post hæc infertur pro osculo pacis.* Le baiser de paix, renvoyé au moment de la communion dans la liturgie romaine, précède en Espagne, comme en Gaule et en Orient, la consécration et même l'*illatio.* On peut dire qu'il se rattache à la prière des fidèles dont il était la conclusion naturelle. Le baiser de paix primitivement devait être fréquent et faire partie de toute synaxe. A la messe il dut être de bonne heure fixé à cette place. Il était naturel aussi qu'il précédât la communion. Peut-être dans certaines églises avait-il lieu deux fois; dans ce cas on dut bientôt supprimer l'un des deux rites comme inutile. Quoi qu'il en soit de la pratique primitive, sur laquelle nous ne sommes pas suffisamment renseignés, de bonne heure, à partir du V[e] siècle vraisemblablement, nous voyons s'accuser cette singularité dans le rit romain, à la différence des liturgies orientales et des autres liturgies latines, au sujet de la place du baiser de paix. J'ai relevé ailleurs ce fait bien significatif, c'est que dans la *Traditio apostolica* de saint Hippolyte qui représente la liturgie romaine au commencement du III[e] siècle, le baiser de paix est là aussi, selon l'usage général, rattaché à la prière des fidèles : *Et postea* (il est question des néophytes qui viennent de recevoir le baptême) *jam simul cum omni populo orent, non primum orantes cum fidelibus, nisi omnia hæc fuerint consecuti. Et cum oraverint, de ore pacem offerant. Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus. Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, éd. Ed. Hauler, Leipzig, 1900, p. 111, 112. La suppression de la prière des fidèles dans la messe romaine, au moment où s'établissait le canon romain tel que nous le connaissons, a dû entraîner ce changement pour la place du baiser de paix, comme il en a entraîné bien d'autres.

Ici, comme dans plusieurs autres circonstances, la messe mozarabe nous représente des usages antérieurs à ceux de la messe romaine. L'*oratio ad pacem* et le baiser de paix se rattachent à un ensemble que saint Isidore désigne sous ce terme *post hæc*, la prière *Per misericordiam*, l'*Ecclesiam sanctam*, le *Purifica, Domine*, ou prière d'oblation, la mémoire des saints patriarches, apôtres, martyrs, etc., la lecture des diptyques des vivants et des morts avec l'oraison *post nomina.* Alors, et très logiquement, prenait place la prière pour la paix et le baiser de paix. *P. L., loc. cit*, col. 115. Il va de soi que le titre d'*oratio ad patrem* est une erreur typographique, pour *ad pacem* comme l'a déjà noté Lesley. En ceci l'usage espagnol était conforme à celui des Églises gallicanes où une *oratio ad pacem* suit l'*oratio post nomina* et précède l'*illatio* ou *contestatio.* Dans toutes ces liturgies le texte de l'*oratio ad pacem* varie selon les fêtes; il y est question soit de la paix, soit des oblations. Les liturgies grecques et orientales ont aussi cette oraison *ad pacem* suivie du baiser de paix. Voir ces rapprochements dans la note de Lesley, *P. L.*, col. 505.

Nous voyons d'après le *Liber ordinum* que le diacre intervenait aussi pour le baiser de paix par les mots : *Inter vos pacem tradite.* Le concile de Compostelle de 1056, c. 1, fait allusion au même usage. *Liber ordinum*, col. 191; cf. *Liber mozarabicus*, p. XXI. Pendant ce temps le chœur chantait *Pacem relinquo vobis* ou une autre antienne de même genre. Le même livre nous donne une formule d'*ad pacem* où l'oraison est précédée d'une invocation, comme c'est souvent le cas dans cette liturgie et dans la liturgie gallicane. *Lib. ordin.*, col. 236.

2. *Le sacrifice.* — Après toute cette préparation commence la prière d'anaphore ou la prière eucharistique proprement dite.

Illatio.—Dans la liturgie mozarabe elle porte le nom d'*inlatio* ou *illatio*, et saint Isidore la définit en ces termes : *Quinta infertur illatio in sanctificatione oblationis in quam etiam Dei laudem, terrestrium creatura, virtutum cœlestium universitas provocatur, et Osanna in Ecclesiis cantatur.* Elle est précédée d'un dialogue qui diffère de celui de la messe romaine. Le prêtre incliné et les mains jointes dit : *Introibo ad altare Dei :* Le chœur : *Ad Deum qui lætificat juventutem meam.* Le prêtre en posant les mains sur le calice : *Aures ad Dominum.* Le chœur : *Habemus ad Dominum.* Le prêtre :

Sursum corda. Le chœur : *Levemus ad Dominum.* Le prêtre incliné et les mains jointes : *Deo ac Domino nostro Jesu Christo filio Dei qui est in celis dignas laudes dignasque gratias referamus ;* ici le prêtre élève les mains vers le ciel. Le chœur : *Dignum et justum est, P. L., loc. cit.*, col. 115. *L'illatio* mozarabe, comme la préface romaine ou la *contestatio* gallicane, aboutit toujours au *sanctus* et le *sanctus* en Espagne comme en Gaule, à la différence de Rome, est suivi d'une oraison dont le titre est toujours *Post sanctus.* Pour saint Isidore *l'illatio* ou cinquième oraison, comprend le *Sanctus* et le *Post sanctus*, et aussi la consécration. La sixième oraison est celle du *Post pridie* ou *confirmatio sacramenti.* Cette division paraît assez juste, car elle marque bien l'étroite union de toutes ces parties de *l'illatio* à la fin de la consécration. Elle rend mieux compte aussi du titre *immolatio* qui est celui de la préface dans les liturgies gallicanes et qui est un bon synonyme de *consecratio.*

Quant au mot de *illatio*, il est caractéristique des livres mozarabes. On a voulu y voir une erreur de copiste pour *immolatio*, qui est le titre gallican de la préface, nous l'avons dit, et qui s'explique tout naturellement. Mais il est curieux, si c'est une erreur de copiste, qu'elle soit aussi universelle, car on rencontre le mot dans tous les livres mozarabes; le préface y est partout appelée *illatio*, et jamais encore, je crois, on n'y a trouvé celui d'*immolatio*, si ce n'est une fois dans le *Liber ordinum.* Cette différence ne laisse pas d'être curieuse et mériterait peut-être une étude. *Illatio* ou *intatio* comme *oblatio* dont il est synonyme, est à peu près la traduction du mot *anaphore*, ἀνὰ φέρω, offrir. Dans la langue post-classique le mot *inlatio* (de *inferre*) désigne l'action de porter, comme *invectio;* il s'applique notamment aux morts (Ulpien); il signifie aussi le paiement d'un tribut. En langage philosophique *l'illatio* est une conclusion tirée des prémisses, *ex duobus sumptis ratione sibimet nexis conficitur illatio* (Capella). En Espagne, le mot est employé par les conciles dans le sens de don, de présent, de tribut : IIIe concile de Braga, can. 2.; et VIIe concile de Tolède. Voir art. *Illatio* du *Diction. d'archéol.* C'est donc bien au contraire le terme de *immolatio* des liturgies gallicanes qui serait une corruption ou, si l'on veut, une interprétation paléographique du mot *illatio.* C'est l'opinion de dom Cagin, *Les noms latins de la préface eucharistique*, dans *Rassegna Gregoriana*, 1906, p. 322-358; c'est celle vers laquelle inclinait déjà Lesley (cf. *P. L.*, t. LXXXV, col. 507). Mais ce n'est jusqu'ici qu'une hypothèse appuyée sur la similitude des deux noms. Resterait à expliquer pourquoi l'un est exclusivement employé dans les manuscrits mozarabes, l'autre à peu près exclusivement dans les gallicans. Sur ce point ces derniers sont moins exclusifs que les mozarabes. Dans le *Missale gothicum* et dans le *Missale gallicanum*, *immolatio* alterne avec *contestatio* et *præfatio missæ;* il ne se trouve pas dans le *Missale Francorum;* il est une seule fois dans le missel de Bobbio et, semble-t-il, par hasard (cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 100, 101, et 168). Le terme est absent, aussi bien du reste que *contestatio*, dans les lettres du Pseudo-Germain, et peut-être est-ce un nouvel argument en faveur de la date récente de ces prétendues lettres. Cf. *Germain* (*Lettres de saint*) dans *Diction. d'archéol.* Les glossaires, le *Thisaurus* de Ducange, Forcellini, Freund, le *Thesaurus linguæ latinæ* de Leipzig (au mot *contestatio*), ne donnent sur tout cela que des renseignements insuffisants.

Nous ne dirons rien du dialogue qui précède l'*Illatio.* Il contient les éléments que l'on peut dire essentiels et que l'on rencontre dans toutes les liturgies, *Sursum corda, Gratias agamus*, etc., et qui servaient de début à toutes les préfaces : *Vere dignum et justum est*, etc. A la sobriété du dialogue de la préface romaine, la liturgie espagnole ajoute, comme toujours, des ornements et des complications qui ne font guère qu'alourdir le texte.

Il faut dire la même chose de *l'illatio* elle-même. Les livres mozarabes nous offrent la collection la plus riche et la plus variée d'*illationes;* il n'est guère de messe qui n'ait son *illatio;* quelques-unes comprennent plusieurs colonnes de texte, et si elles ont été chantées, elles ont pu durer jusqu'à une demi-heure. Nous essaierons tout à l'heure d'en découvrir les auteurs. Disons dès maintenant qu'elles forment un recueil dogmatique d'un prix incalculable pour l'étude de l'histoire théologique de l'Espagne au Moyen Age, recueil qui, il faut le dire, a été encore assez peu étudié. Il y a là des pages qui font honneur à la science, à la profondeur, et à la culture des théologiens espagnols du Ve au IXe siècle. Nous avons traité ailleurs la question de l'orthodoxie de cette liturgie (voir LITURGIE, col. 811 sq.) et nous y reviendrons tout à l'heure. Il y a sans doute de-ci, de-là quelques opinions singulières, mais dans l'ensemble quelle richesse de doctrine, quelle ferveur de foi et de piété! On y trouve de vraies thèses de théologie, et de longs panégyriques pour la fête des saints, notamment des saints d'Espagne, comme saint Vincent ou sainte Eulalie. Nous ne citerons que *l'illatio* sur la Samaritaine, celles sur l'aveugle-né, sur le jeûne, sur la Trinité, sur la descente aux enfers, sur les patriarches, etc. Les premières sont dans le *Liber sacramentorum*, édité par dom Férotin, aux p. 167, 178, 184, 224, 290; *l'illatio* sur les patriarches dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 271 et 286. Voir aussi, col. 281, *l'illatio* sur la Trinité.

Naturellement on y retrouve les défauts que nous avons déjà signalés dans toutes les pièces de cette liturgie, et qui sont celles de la littérature latine d'Espagne, surtout du VIe au Xe siècle, la prolixité, le verbiage, l'abus des concetti et des jeux de mots, déjà tous ces défauts que l'on décorera du nom de gongorisme.

Le Sanctus. — *L'illatio* aboutit toujours par une transition au *Sanctus.* Le *Sanctus* de la messe mozarabe n'est pas invariable comme dans la liturgie romaine et la plupart des autres liturgies. Dans leur amour de la variété, les auteurs de cette liturgie y introduisaient parfois des changements. Voici la forme ordinaire :

Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth : pleni sunt celi et terra gloria majestatis tue : osanna filio David : Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini : Osanna in excelsis; *P. L.*, *loc. cit.*, col. 116.

Le jour de Pâque nous avons cette forme :

Agyos, Agyos, Agyos. Kyrie. Otheos. Sanctus, Sanctus, Sanctus : Dominus Deus sabaoth. Pleni, etc., Osanna in excelsis. Agyos, Agyos, Agyos. Te Domine laudat omnis virtus celorum : et exercitus angelorum. Tibi hymnum depromunt melliflua carmina sanctorum. Tibi psallunt chorœ virginum : et cetus confessorum. Tibi genua curvant celestia. Terrestria. Et inferna. Laudant te Regem omnium seculorum. Osanna in excelsis, *Ibid.*, col. 484, 485.

Le chant du *Sanctus* est assigné au chœur dans les livres mozarabes. Autrefois en Espagne comme en Gaule, le *Sanctus* était chanté par le peuple. Aussi avons-nous dans un *Post Sanctus* ces paroles : *Psallitur* [hymnus iste] *ab angelis, et hic solemniter decantatur a populis. Post sanctus* du Ve dimanche de carême, *P. L.*, col. 376. Grégoire de Tours dit de son côté : *Ubi expedita contestatione omnis populus sanctus in Domini laudem proclamavit. De mir. S. Martini*, l. II, c. XIV. Même coutume autrefois dans les liturgies orientales, comme on le voit par les *Constitutions apostoliques*, et par les textes de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire de Nysse, cités par Lesley,

col. 349. Les textes que nous avons cités prouvent qu'il était chanté en Espagne moitié en latin, moitié en grec. Même coutume en Gaule.

Sanctus et consécration. — Le titre *Post sanctus* désigne toujours, en Espagne comme en Gaule, une oraison qui est une paraphrase du *Sanctus* et qui commence d'ordinaire par les mots *vere sanctus*. Elle est une transition entre le *Sanctus* et la consécration; on la trouve aussi dans les liturgies grecques et orientales, mais sans titre. En Espagne elle varie tous les jours. En voici un exemple :

Vere sanctus : vere benedictus Dominus noster Jesus Christus Filius tuus. Quem Jacobus relicto Zebedæo patre ita secutus est : ut eum obnixe diligendo fieret electus in vita : mundus in conscientia : probabilis in doctrina. Postremo ita scientiam commendans ex opere (peut-être *ita* scientia commendatus et opere) : ut pro eo truncato interierit capite. Quem pro se vel pro omnibus noverat animam posuisse Christum Dominum. Cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen. *P. L.*, col. 549 (c'est on le devine, pour la fête de saint Jacques, le grand patron).

Le *Vere sanctus* ne se terminait pas autrefois par une doxologie, mais il aboutissait directement au *qui pridie*, par une formule brève dans le genre de celle-ci : *Vere sanctus, vere benedictus dominus Noster Jesus Christus qui pridie*, avec les paroles de l'institution. Ce *qui pridie* était la formule romaine, c'était aussi celle des Églises gallicanes et de toutes les Églises latines. L'antique liturgie d'Espagne suivait la même tradition. Par un changement qui s'est opéré à une date qu'on ne saurait fixer dans la liturgie mozarabe et qui est l'un des plus audacieux dont la liturgie ait gardé la trace, on a bouleversé cette formule sacrée par l'introduction de la prière *adesto Jesu bone* et en remplaçant le *qui pridie*, qui est une des caractéristiques les plus frappantes de la liturgie romaine et des autres liturgies latines, par l'*in qua nocte* qui est la version suivie par toutes les liturgies grecques et orientales. Chose peut-être plus extraordinaire encore, les réformateurs ne cherchèrent même pas à effacer les traces de ce changemen,tet continuèrent à appeler l'oraison qui suit le récit de l'institution *oratio post pridie* Il faut donner ici le texte de l'*adesto* :

Adesto, adesto Jesu bone Pontifex in medio nostri : sicut fuisti in medio discipulorum tuorum : sancti + fica hanc oblationem : + ut sanctificata + sumamus per manus sancti angeli tui sancte domine ac redemtor eterne (ici une lacune dans le *Missale mixtum*). Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur accepit panem : et gratias agens, bene + dixit ac fregit : deditque discipulis suis dicens : Accipite et manducate. Hoc : est : corpus : meum : quod : pro : vobis : tradetur. *Hic elevatur corpus.* Quotiescumque manducaveritis : hoc facite in meam + commemorationem. Similiter et calicem postquam cenavit dicens. Hic + est : calix : novi : testamenti : in : meo : sanguine : qui : pro : vobis : et : pro : multis : effundetur : in : remissionem : peccatorum. *Hic elevatur calix coopertus cum filiola* (= *palla*) Quotiescumque biberitis hoc facite in meam + commemorationem. Et cum perventum fuerit ubi dicit : In meam commemorationem. Dicat presb. alta voce omnibus diebus preter festivis : pari modo ubi dicit in claritatem de celis. Ut qualibet vice respondeat chorus : Amen. Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis : mortem Domini annunciabitis donec veniet. In claritatem + de celis. R. Chorus. Amen. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 116-117; cf. aussi col. 550 un autre texte.

Dans les éditions postérieures du *Missale mixtum*, on a ajouté en note que la forme de consécration ici donnée n'est qu'un souvenir du passé, mais qu'on doit aujourd'hui garder la forme romaine. *Ibid.*, col. 116 et 550, 551, note *a*.

Dom Férotin donne, d'après le *Liber mozarabicus* et d'après le *Liber ordinum*, deux nouveaux textes des paroles de l'institution qui présentent, aussi bien l'un avec l'autre qu'avec le *Missale mixtum*, des variantes considérables. On comprend que Rome n'ait pas approuvé la version donnée par l'édition du *Missale mixtum* de 1500, et lui ait substitué la formule romaine. Cette édition rarissime de Tolède conservée au British Museum, contient, collée sur le vélin, cette note : *Forma ista consecrationis ponitur, ne antiquitas ignoretur; sed hodie servetur Ecclesiæ traditio*, et on donne la formule romaine. La note est reproduite dans *P. L.*, col. 116 et 550. Sur tout cela, cf. dom Férotin, *Liber mozarabicus*, p. XXV. Dans deux manuscrits cités par lui, les paroles de l'institution sont précédées du titre *Missa secreta*; et il donne un autre exemple où le *Post sanctus* est appelé *post missam secretam*, qui indiquent bien qu'à cette époque cette partie du canon est dite à voix basse. *Ibid.*

On voit par la teneur même de cette prière qu'elle interrompt la suite du *vere sanctus*, et répète la formule *Dominus noster Jesus Christus*. Le caractère d'interpolation saute aux yeux; elle a été soulignée par la plupart des liturgistes modernes, depuis Lebrun, Binius, Lesley, dom Férotin, dom Cagin, etc. Au Moyen Age elle ne paraît pas avoir soulevé de protestations; je ne crois pas du moins qu'on en ait trouvé trace jusqu'ici dans les auteurs. Sans chercher d'autre explication à ce fait, il faut simplement constater qu'à une certaine date, postérieure à saint Isidore certainement, et probablement antérieure au Xe siècle, et probablement aussi à Tolède, un évêque a jugé à propos d'emprunter à la liturgie de Constantinople, à laquelle l'Espagne avait déjà fait tant d'emprunts, la forme même de la consécration, pour la substituer à la forme ancienne qui était celle de Rome et de toutes les églises latines. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 549.

La formule même *Hoc est corp usmeum* est empruntée à I Cor., XI, 24; le *quod pro vobis tradetur* est la traduction de la Vulgate. La formule romaine *Hoc est* ENIM *corpus meum* est conforme à celle de la liturgie de saint Marc, et il semble aussi qu'elle ait été celle des Églises gallicanes, au moins d'après les lettres du Pseudo-Germain. La formule de consécration du vin est empruntée à I Cor., XI, 24, et à Luc., XXII, 20, et Matth., XXVI, 28. Les paroles *Hic est calix novi Testamenti in meo sanguine* sont celles d'une ancienne version latine différente de la Vulgate; elles sont citées sous la même forme par Sedulius Scotus et par Grégoire II. Voir la citation, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 551. La formule romaine *Hic est enim calix sanguinis mei*, etc., était aussi celle des Églises gallicanes. Les liturgistes espagnols de ce temps n'ont pas craint de paraphraser à leur façon les paroles de l'institution. Sur tout ceci, voir la note de Lesley, col. 551 sq.

Les rubriques du récit de l'institution constatent une double élévation. La coutume de l'élévation est universelle, mais elle ne se pratiquait pas partout de même façon. Celle qui est mentionnée ici est conforme à l'usage qui s'était établi en France au XIe siècle, et s'est répandue de là avec certaines variantes à Rome et dans les autres Églises. La rubrique mozarabe indique que le calice reste couvert, à l'élévation, de la *filiola*, c'est-à-dire de la palle ou voile qu'on appelait quelquefois *offertorium*, parce qu'on y avait reçu à l'oblation les offrandes des fidèles. C'était aussi autrefois la coutume romaine quand l'élévation avait lieu à la fin du canon après le *Per ipsum* (cf. le 1er *Ordo romanus* de Mabillon, n. 16, et l'*Ordo* publié par Hittorp).

Une autre rubrique qui prescrit de dire à haute voix les mots *in meam commemorationem* et *in claritatem de celis*, laisserait croire que les paroles mêmes de l'institution étaient dites à voix basse. Mais Lesley pense avec raison, semble-t-il, que cette rubrique est récente et que les Espagnols comme les Francs auront dit à haute voix ces paroles. Quant à ces mots *in claritatem*

de celis, c'est aussi une singularité du rit mozarabe. Au Jeudi saint on lisait l'épître de I Cor., XI, 20-34. Or après les mots : *mortem Domini annunciabitis donec veniat*, on ajoutait cette variante *in claritatem de celis* que l'on a prise aussi dans la liturgie, et qui du reste n'existe ni dans la Vulgate, ni dans le grec, ni dans aucune version, que nous sachions, *P. L.*, col. 409 pour le texte de l'épître. Pour la rubrique, col. 552.

Oratio post pridie. — L'oraison *Post pridie* qui suit la consécration correspond à celle qui est appelée dans les livres gallicans *Post secreta* ou *Post mysterium*, et dont saint Isidore nous parle en ces termes : *Ex hinc sextu oratio succedit, confirmatio sacramenti, ut oblatio quæ Domino offertur, per Spiritum Sanctum sanctificata, Christi corporis et sanguinis confirmetur. De offic.*, l. I, c. XV; cf. Etherius et Beatus qui soulignent les termes *Confirmatio sacramenti*. Notons que le missel de Bobbio n'a pas l'oraison *Post secreta*, et qu'elle manque quelquefois dans le *Missale gallicanum* et dans le *Missale gothicum*. Au contraire, elle ne manque jamais dans le *Missale mixtum*, et comme elle varie tous les jours et qu'elle est parfois très longue, nous les avons ici, comme dans l'*illatio*, une de ces prières dans lesquelles l'abondance des Pères espagnols s'est donnée librement carrière. La place même et la fonction de cette oraison, *confirmatio sacramenti*, sont encore plus propices que celles de l'*illatio*, aux développements dogmatiques. Il y faut avoir recours pour étudier la doctrine de l'Église espagnole sur l'eucharistie, notamment sur la transsubstantiation et sur les questions connexes. En réalité cette oraison répond à l'épiclèse des liturgies orientales et, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, les expressions employées ici doivent être interprétées souvent *cum grano salis*. Nous ne pouvons que signaler ici quelques-uns de ces cas, col. 117, 250, note f, 519, note a. Cf. aussi LITURGIE, col. 811 et ÉPICLÈSE.

L'épiclèse est parfois dans le *Post sanctus*, mais plus rarement (quelques exemples dans le *Liber mozarabicus* de dom Férotin; dans ce même sacramentaire le *Post pridie* est appelée *Post missam secretam*, à la vigile de Pâques, ce qui est digne de remarque). D'une façon générale, au contraire, le *Post pridie* contient souvent la preuve que la consécration ou la transsubstantiation est accomplie par les paroles de l'institution. L'élévation témoigne dans le même sens, mais il est difficile de fixer la date de ce rite chez les mozarabes. Citons comme particulièrement explicite ce *Post pridie : Hec pia, hec salutaris hostia, Deus Pater, qua tibi reconciliatus est mundus. Hoc est corpus illud, quod pependit in cruce. Hic etiam sanguis, qui sacro profluxit ex latere, etc. Liber mozarabicus*, col. 313.

L'oraison *Te prestante* qui du reste n'a pas de titre particulier, semble plutôt la finale du *Post pridie*, qu'une oraison particulière. Elle ressemble comme on va le voir, à notre *Per quem hæc omnia bona creas*. En voici le texte :

Te prestante sancte Domine : quia tu hæc omnia nobis indignis servis tuis : valde bona creas : sancti + ficas, vivificas + bene + dicis ac prestas nobis : ut sit (sint) benedicta a te Deo nostro in secula seculorum. ℟. Amen.

Le prêtre prend alors l'hostie consacrée sur la patène, la pose sur le calice découvert et dit ou chante : *Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Fidem quam corde credimus ore autem dicamus*, et il élève l'hostie consacrée pour la montrer au peuple. Dans certains lieux on dit à la place une antienne *ad confractionem panis. P. L., loc. cit.*, col. 117, cf. 551, pour l'explication de cette oraison. Ici, comme dans le missel ambrosien, l'*Hæc omnia* semble se rapporter aux éléments consacrés, le pain et le vin, créés par Dieu, sanctifiés par la prière, vivifiés par la consécration, bénis par le Saint Esprit (épiclèse) et enfin donnés aux fidèles dans l'eucharistie. C'est du moins l'interprétation que donne à ces paroles Lesley qui ne veut pas admettre l'explication de Benoît XIV et d'autres liturgistes, qui prétendent que l'*Hæc omnia* désigne les fruits nouveaux qui étaient bénits à ce moment. C'est une vieille querelle entre liturgistes et qui ne paraît pas encore résolue. Benoît XIV, *De missæ sacrificio*, l. II, c. XVIII. Lesley admet que dans certains sacramentaires ces paroles peuvent en effet se rapporter à une bénédiction de ce genre; mais il n'y voit qu'un cas particulier. Selon lui les paroles sont trop précises, les gestes trop solennels, pour qu'on puisse les appliquer à autre chose qu'aux éléments consacrés dans l'eucharistie, col. 553, note c.

L'élévation à ce moment est aussi un usage général. C'était avant le XIe siècle l'élévation principale. On remarquera aussi que dans le missel romain, l'oraison est adressée au Père et qu'elle se termine par une magnifique doxologie qui a disparu dans la messe mozarabe.

Le Credo. — Les Espagnols furent les premiers en Occident à introduire à la messe la récitation du symbole de Nicée-Constantinople. L'usage existait déjà en Orient, et en 568 Justin II en faisait une loi. Le IIIe concile de Tolède, en 597, édictait *ut prius quam dominica dicatur oratio, voce claca a populo* [symbolum constantinopolitanum] *decantetur, quo fides vera*, etc. Nouvel exemple de l'empressement que mettaient les prélats espagnols à suivre les usages de Constantinople. D'Espagne la coutume se répandit dans les Gaules; Rome y fut longtemps réfractaire et ne céda qu'au XIe siècle. En réalité la vraie place du symbole est au baptême, et il n'est pas un élément essentiel à la messe. Les Églises gallicanes le chantèrent après l'évangile, à la fin de la messe des catéchumènes; c'est aussi la place qu'on lui donna à Rome. Les Espagnols, comme les grecs et les orientaux, en le mettant à la fin du canon avant le *Pater*, dérangeaient un peu l'équilibre général de cette partie de la messe, et diminuaient d'autant l'importance du *Pater*. Cette histoire de l'insertion du *Credo* à la messe est assez connue, nous n'y insisterons pas; cf. Mgr Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 11. Voir aussi la note de Lesley qui, comme toujours, est fort instructive, et celle de dom Férotin. Pour les variantes assez curieuses du texte espagnol, le *Credimus, l'Omousion, l'ex Patre et Filio procedentem*, etc., cf. Lesley, *P. L., loc. cit.*, col. 555 sq., et *Liber mozarabicus*, col. 37.

Le *Liber mozarabicus*, contient une formule d'introduction pour le *Credo : Omnes qui Christi sanguinis effusione*, etc., qui ne se rencontre dans aucun livre imprimé, et même, au témoignage de dom Férotin, dans aucun manuscrit, *Liber mozarab., ibid.*

Fraction. — La fraction est assez compliquée dans le rite mozarabe. Le prêtre divise l'hostie par le milieu, il place une moitié dans la patène, l'autre est divisée, en cinq autres parties placées aussi sur la patène; il divise la première partie en quatre. Les neuf parties ainsi obtenues sont arrangées en forme de croix et chaque fragment reçoit son nom : *Corporatio* (ou incarnation), *nativitas, circumcisio, apparitio* (ou épiphanie) *passio, mors, resurrectio*, et à part *gloria, regnum*. La figure est donnée deux fois dans *P. L., loc. cit.*, col. 118 et 557. Saint Ildephonse fait allusion au nom de ces fragments, *De cognitione baptismi*, c. XIX, cf. *Liber moz.*, p. XXIII. Inutile de dire que tous ces rites ne sont pas anciens, pas plus que n'est ancienne la coutume de faire ici le *Memento* des vivants, car on a eu déjà au commencement de la messe des fidèles un *Memento* des vivants et des morts. Puis le symbole fini, on dit le *Pater*. La fraction du pain, rite si important à l'origine qu'il a donné son nom à la messe, est devenue ici, comme dans les liturgies celtiques, très

compliquée, jusqu'à tomber parfois dans la superstition; ce rite est accompagné d'ordinaire d'un chant *confractio*, que l'on retrouve dans la plupart des liturgies; il est appelé parfois chez les mozarabes *Laudes ad confractionem*, cf. *Liber ordinum*, col. 239, et *Liber mozarabicus*, p. XXIII. Cf. notre article *Fraction* dans *Diction. d'archéol.*, et *P. L.*, col. 118 et 557.

Le *Pater* est récité à la messe mozarabe comme dans la plupart des liturgies, et il est précédé d'un prélude qui varie selon les jours; c'est à peu près toujours une paraphrase analogue au prélude romain, mais d'ordinaire plus étendu et plus compliqué. Le *Pater* se termine par un embolisme dont nous parlerons tout à l'heure. *P. L.*, col. 118, cf. 559-561. Chose assez singulière le prélude débute par le mot *Oremus* chanté par le prêtre. Mais cette rubrique est d'âge postérieur, comme celle qui prescrit l'*oremus* avant l'*Agios*. Dans l'Église d'Espagne, à l'époque ancienne, ce n'était pas au prêtre à dire *Oremus*, mais au diacre, à qui étaient aussi réservées les autres interventions : *Flectamus genua, Erigite vos, Levate aures ad Dominum, Silentium facite.* Saint Isidore dit des diacres : *Hi voces tonitruorum, ipsi enim, clara voce, in modum præconis, admoneat cunctos sive in orando, sive in flectendo genua, sive in psallendo, sive in lectionibus audiendo*, etc. *De offic. eccl.*, l. II, c. VIII. Etherius y fait aussi allusion. *Adv. Elipand.*, l. I. Même usage signalé par le Pseudo-Germain; cf. col. 1079.

La présence du *Pater* à la messe dans la plupart des liturgies, au moins à partir du IVe siècle, est un fait bien connu. Cependant en Espagne certains prêtres ne le disaient que le dimanche. Aussi le IVe concile de Tolède, can. 10, le proclame-t-il obligatoire chaque jour. La manière de le réciter n'était pas la même partout. En Espagne, le prêtre commence *Pater noster qui es in cælis* et le peuple répond : *Amen;* ainsi à toutes les demandes. Au *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, il répond *Quia tu es Deus*, et à la fin *sed libera nos a malo. Amen.* Le *Pater* est la septième et dernière des oraisons de la messe selon saint Isidore. *De offic.*, l. I, c. XV. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 559 sq.

L'embolisme n'est pas variable, comme chez les gallicans; c'est une paraphrase de la dernière demande en forme d'oraison litanique.

Liberati a malo : confirmati semper in bono : tibi servire mereamur Deo ac Domino nostro. Pone Domine finem, (le prêtre se frappe la poitrine) peccatis nostris : da gaudium tribulatis : prebe redemptionem captivis : sanitatem infirmis : requiemque defunctis. Concede pacem et securitatem in omnibus diebus nostris : frange audaciam inimicorum nostrorum : et exaudi Deus orationes servorum tuorum omnium fidelium christianorum in hac die et in omni tempore. Per Dominum, etc., *P. L.*, col. 119.

Le *Liberati* est chanté comme le *Pater;* même usage dans le rit lyonnais et même dans la liturgie romaine au Vendredi saint.

Après l'embolisme, le prêtre prend sur sa patène le fragment d'hostie qui correspond à *regnum* (voir plus haut la fraction), il le tient sur le calice, et l'y laisse choir en disant : *Sancta sanctis et conjunctio corporis Domini nostri Jesu Christi : sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam : et fidelibus defunctis prestetur ad requiem.* De Pâques à la Pentecôte, il dit à la place, et à haute voix trois fois les mots *Vicit : leo de tribu Juda radix David*, à quoi l'on répond : *qui sedes super Cherubim radix David, Alleluia. P. L.*, *loc. cit.*, col. 119.

Le *Sancta sanctis* est une ancienne formule orientale, à laquelle fait déjà allusion saint Cyrille de Jérusalem et qui est conservée dans la plupart des liturgies orientales. Elle perd ici un peu de sa force parce qu'elle est dite à voix basse, et qu'elle fait partie d'une oraison de commixtion. Lesley suppose avec raison qu'autrefois le *Sancta sanctis* se disait à haute voix en Espagne et en Gaule, comme chez les orientaux, et qu'il était suivi comme en Gaule du *Trecanum*, chant en l'honneur de la Trinité. Chez les orientaux aussi le *Sancta sanctis* est une doxologie. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 561, note a. Remarquer que dom Martène a relevé dans deux manuscrits d'Angers une formule *Sanctum cum sanctis*, et *Sancta cum sanctis et commixtio*, etc., *De ant. Eccl. rit.*, l. I, c. IV, art. 9.

Quant à la formule de *Commixtion*, il faut naturellement ajouter *et sanguinis*, à *corporis*, comme le suggère le *potantibus nobis;* elle correspond à celle du canon romain : *Hæc commixtio et consecratio corporis et sanguinis*, etc., et à celle du canon ambrosien qui est presque semblable. Le rite de *commixtio* lui-même est ancien et commun à la plupart des liturgies, mais ici comme pour la fraction, il existe une grande variété d'usages. Nous nous contentons de renvoyer à notre article MESSE où nous avons signalé ces différents usages. On pourra lire aussi la note où Lesley rapporte ces rites et les compare, *loc. cit.*, col. 561, note b. Cf. aussi *Liber ordinum*, p. 239-241, et *Liber mozar.*, p. XXIII.

Bénédiction. — Le rite de la bénédiction, en Espagne comme en Gaule, est après le *Pater.* Le diacre avertit le peuple : *Humiliate vos benedictioni. Dominus sit semper vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo.* Le prêtre bénit alors par une formule variable et qui est entrecoupée d'*Amen* comme le *Pater.* En voici un exemple :

Illustret vos unigenitus filius Dei lumine adventus sui : qui vos redimere non dedignatus est precio sanguinis proprii. ℟. Amen. Accingat vos virtutibus pacis : et ditet muneribus copiosis. ℟. Amen. Ipsumque Dominum semper habeatis protectorem : quem omnipotens pater suscitabit de tribu Juda victorem. ℟. Amen. Per misericordiam ipsius Dei nostri : qui est benedictus et vivit et omnia regit in secula seculorum. Amen. *P. L.*, col. 119.

Il y a quelques différences pour la forme extérieure de cette bénédiction entre les Églises des Gaules et celles d'Espagne, mais le fait d'une bénédiction à ce moment leur est propre, et le rite chez les unes et les autres présente des analogies frappantes. L'Église d'Afrique avait aussi la coutume des bénédictions épiscopales, comme on peut le voir par la lettre du concile de Carthage à Innocent Ier contre Pélage et Célestinus, et par la lettre CLXXIX de saint Augustin à Jean de Jérusalem. Mais ni la liturgie romaine, ni les liturgies grecques et orientales ne suivent cet usage. On trouve à la vérité des formules de bénédictions épiscopales dans les recueils romains, mais ce sont des additions gallicanes. Le VIe concile de Tolède rappelle la pratique d'Espagne par ces mots : *Ut post orationem dominicam et conjunctionem panis et calicis, benedictio in populum sequatur, et tum demum sacramentum corporis et sanguinis Domini sumatur.* Canon 18, *P. L.*, col. 592, note *b*.

Communion. — La communion dans la liturgie mozarabe comprend un ensemble de rites et de formules qu'il faut d'abord décrire : salut au peuple par le *Dominus sit semper vobiscum;* chant du *Gustate et videte* et autres versets, doxologie : *Gloria et honor Patri.* Pendant le chant du *Gustate*, le prêtre prend la particule d'hostie qui répond au mot *gloria*, la tient sur le calice en récitant *Panem celestem*, puis il dit : *Memento pro mortuis* et récite les oraisons suivantse :

Domine Deus meus : da mihi corpus et sanguinem Filii tui Domini nostri Jesu Christi ita sumere : ut per illud remissionem omnium peccatorum merear accipere : et tuo sancto spiritu repleri Deus noster : qui vivis, etc. Ave in evum sanctissima caro Christi in perpetuum summa dulcedo : panem celestem accipiam, etc.

Il fait le signe de la croix avec l'hostie, consomme la particule qu'il avait en main, couvre le calice et consomme les autres fragments de l'hostie en suivant

l'ordre indiqué; il pose la patène sur le calice et dit :

Ave in evum celestis potus : qui mihi ante omnia et super omnia dulcis es. Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat corpus et animam meam in vitam eternam. Amen.

Il prend le précieux sang et dit l'oraison :

Domine Deus meus Pater et Filius et Spiritus sanctus : fac me te semper querere et diligere : et a te per hanc sanctam communionem quam sumpsi numquam recedere : quia tu es Deus et preter te non est alius in secula seculorum. Amen.

Le chœur chante *Refecti corpore et sanguine*, etc. Le prêtre va au coin de l'autel et récite une oraison qui débute comme le chant précédent : *Refecti Christi corpore et sanguine*, etc. C'est la prière d'action de grâces qui se termine par la doxologie : *Per misericordiam tuam*, etc. *P. L.*, col. 120, cf. aussi col. 554, 561, 564, 566, et *Liber ordinum*, col. 241, 242; *Liber mozarabicus*, p. XXIII.

Le diacre intervenait à la communion, par l'avis : *Locis vestris accedite*. Chacun devait prendre sa place selon un ordre strictement établi, haut clergé, bas clergé, hommes, femmes; il donnait à chaque fidèle une part du sang, car la communion avait lieu sous les deux espèces. L'antienne *Gustate* est appelé *ad accedentes*.

Le *Liber mozarabicus* et le *Liber ordinum* contiennent parfois après les prières de communion une *oratio completuria*, ou simplement *completuria* qui rappelle la postcommunion romaine. On en trouvera plusieurs exemples, *Liber ordinum*, col. 272, 273; *Liber moz.*, col. 343, et p. XXIII et XXXV, et à l'*Index* au mot *completuria*.

La fin de la messe est ainsi annoncée : Le prêtre salue le peuple par le *Dominus sit.*, etc. Le diacre annonce : *Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Jesu Christi, votum nostrum sit acceptum cum pace. R. Deo gratias. P. L., loc. cit.*, col. 120. Au *Liber mozarabicus* le diacre dit *Missa acta est* (p. XXXV).

IV. REMARQUES GÉNÉRALES. — 1° *Analogies entre la liturgie morazabe et la liturgie gallicane.* — La première remarque portera sur les analogies entre la liturgie mozarabe et la liturgie gallicane. Nous les avons notées au passage dans cet article. Elles sont de telle nature qu'elles ne s'expliquent pas par quelques emprunts et échanges entre les deux liturgies, ce qui ne devrait pas nous étonner, l'Espagne chrétienne ayant été du Ve au VIIIe siècle en rapports fréquents avec la Gaule, surtout par la Septimanie. Il faut aller plus loin et dire que, d'un côté et de l'autre des Pyrénées, c'est au fond la même liturgie avec quelques variantes qui portent sur des points secondaires. Le style lui-même et les amplifications présentent des caractères identiques.

Ces ressemblances ont frappé depuis longtemps les liturgistes; ils sont d'accord sur le fond de la question et la discussion ne porte que sur un point, est-ce la liturgie gallicane qui procède de la liturgie mozarabe ou celle-ci de la première? Les avis sont partagés. Nous n'entrerons pas dans cette discussion qui ne nous intéresse qu'indirectement et qui du reste n'a pas encore été suffisamment étudiée.

2° *Analogies entre la liturgie mozarabe et la liturgie romaine.* — Elles sont moins frappantes au premier aspect. Ce que nous remarquons avant tout dans la liturgie romaine, c'est sa simplicité, l'austérité de ses formes, la concision et la force de son style; au contraire, nous avons noté, dans l'étude qui précède, l'emphase, la prolixité, la complication, la surabondance des formules et des rites de la liturgie mozarabe. Il est évident que les deux liturgies ont vécu à part l'une de l'autre, se sont développées chacune selon son esprit, et l'histoire civile et politique de l'Espagne wisigothique confirme cette impression. Ces différences entre Rome et Tolède iront-elles jusqu'à nous obliger de conclure que les deux liturgies ont une origine différente et n'appartiennent pas au même groupe? Certains l'ont cru, qui attribuent à la liturgie mozarabe et à la liturgie gallicane une origine orientale, laquelle les classerait toutes deux dans une famille étrangère à la liturgie romaine. Cette conclusion ne nous paraît pas s'imposer et l'opinion tend de plus en plus à s'établir parmi les liturgistes, que les différences entre ces diverses liturgies latines ne sont pas aussi fondamentales qu'on le dit, et qu'au contraire il existe entre elles des caractères qui les rapprochent.

Il y a d'abord ce fait essentiel qui différencie les liturgies latines des liturgies orientales. Le système même de leur composition est différent. En Orient, les oraisons de la messe sont invariables; c'est toujours la même messe dite tous les jours de l'année, sauf de rares exceptions; les lectures seules varient. En Occident, au contraire, nous avons des liturgies à embolisme; le calendrier influence la composition des messes; les parties les plus essentielles : collecte, préfaces, quelques prières même du canon, postcommunion, toutes ces formules varient selon les époques liturgiques et les fêtes, aussi bien que les lectures. Il y a là un système que l'on reconnaît au premier coup d'œil dans les liturgies latines et qui est étranger à l'Orient.

Le fait de la similitude des paroles de la consécration est une autre analogie de grande importance, qui s'expliquerait difficilement si ces liturgies étaient d'origine différente. Les liturgies latines ont adopté la formule *qui pridie*, tandis que les liturgies orientales l'ont remplacée par celle de l'*in qua nocte tradebatur*. Sur ce point nous l'avons dit, malgré les changements survenus dans la suite, la liturgie mozarabe ne fait pas exception.

On trouverait bien d'autres analogies dans le vocabulaire, dans le calendrier, les époques liturgiques, notamment la forme du carême, le *cursus* de l'office, etc. Chacun de ces points devrait être traité en détail, si c'était ici le lieu. Mais encore une fois la question n'est pour nous que secondaire. Contentons-nous de dire que les derniers travaux des liturgistes tendent plutôt à reconnaître entre les liturgies latines des liens de parenté plus étroits. Les différences de style s'expliquent par le fait que les compositions mozarabes sont plus récentes que les romaines, lesquelles remontent d'ordinaire au VIe et même au Ve siècle. Au contraire en Espagne, si quelques formules remontent à cette époque, les longues *illationes*, les *Post pridie* et autres compositions sont du VIe, VIIe, même du VIIIe siècle, dans un pays qui ne gardait pas les traditions classiques de Rome, mais où régnait le goût des amplifications de rhétorique avec tous ses abus.

3° *La liturgie latine primitive.* — Mais si l'on dégage la liturgie mozarabe, aussi bien que la liturgie romaine, des additions ou superfétations des VIIIe et IXe siècles; si l'on essaie de remonter au VIe et au Ve siècle, on entrevoit une époque où les liturgies latines étaient beaucoup moins éloignées les unes des autres, et où elles présentaient malgré leur diversité un même visage, *qualem decet esse sororum*.

La physionomie de cette liturgie latine antérieure au VIIe siècle, reste sans doute encore assez obscure, mais on peut distinguer cependant quelques traits généraux :

1. L'avant-messe se compose de trois lectures et de chants ou psalmodie qui d'ordinaire suivent chacune des lectures et d'une oraison. Ces chants ou psalmodie comprennent des versets de psaumes sous la forme de répons ou d'antienne. L'*Alleluia* et le *Gloria in excelsis Deo* ou un autre cantique en font aussi partie;

ainsi qu'une prière spéciale, les litanies diaconales avec les *Kyrie eleison ;*

2. L'avant-messe se termine par le renvoi des catéchumènes et des pénitents;

3. La messe proprement dite commence par une prière des fidèles dont il reste peu de traces;

4. L'offertoire présente des caractères analogues dans ces diverses liturgies;

5. La préface précédée d'un dialogue et aboutissant au *Sanctus* est livrée dans ces Églises à la liberté de l'improvisation, comme les autres oraisons;

6. Le *Sanctus* est suivi du *Benedictus qui venit*, tandis qu'en Orient le *Sanctus* se contente de la formule du prophète Isaïe, et n'admet pas de complément;

7. Le *Vere sanctus* qui existe chez les mozarabes et les gallicans, est absent à Rome;

8. Le *Qui pridie* se rattache au *Sanctus* ou au *Vere sanctus* par une courte formule, dont le livre *De mysteriis* semble nous donner la forme la plus ancienne;

9. L'anamnèse suit la consécration dans la plupart des rites;

10. Le *Post pridie* et l'épiclèse, qui tiennent une grande place dans les liturgies gallicane et mozarabe, ont décidément disparu dans la liturgie romaine. Mais en a-t-il toujours été ainsi? L'anaphore de la *Paradosis* d'Hippolyte, composée à Rome au IIIe siècle, a une épiclèse, si discrète qu'on voudra, mais qui est bien une invocation au Saint-Esprit. Certains textes anciens semblent faire allusion à une épiclèse romaine. Cf. *Épiclèse* dans *Diction. d'archéol.* Mais, tandis que l'Église romaine avait une tendance à abréger et même à supprimer, l'Église d'Espagne au contraire amplifiait, développait, multipliait formules et rites;

11. Même constatation pour la fraction. Tandis que Rome simplifiait le rite et supprimait l'antienne *ad confringendum*, en Espagne on compliquait singulièrement le rite;

12. On pourrait marquer les mêmes différences et les mêmes analogies dans les rites de la communion et du renvoi.

Cela montre évidemment que l'une et l'autre Église avait ses tendances qui semblaient les éloigner l'une de l'autre dans l'accomplissement des fonctions liturgiques, mais qui ne laissent pas de trahir une origine commune, et des analogies plus nombreuses à la période primitive.

La comparaison du calendrier, des divisions de l'année liturgique, du *cursus* de l'office, amènerait, pensons-nous, au même résultat.

4° *Origine de la liturgie mozarabe.* — Les analogies qui existent entre les liturgies gallicane et mozarabe d'une part, et les liturgies orientales d'autre part, ont porté, nous l'avons dit, certains liturgistes à chercher l'origine des liturgies mozarabe et gallicane en Orient.

Comment se serait faite cette transmission, il n'est pas facile de le dire. Sans doute saint Pothin et saint Irénée viennent d'Orient. Il est impossible de dire quelle était à cette époque la liturgie d'Éphèse ou d'Antioche; on n'a sur les liturgies jusqu'à la fin du second siècle que des renseignements très insuffisants. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y avait à cette époque une liturgie aux caractères très variés, la plus grande liberté régnant sur les questions liturgiques aussi bien que sur les questions disciplinaires. Mais, au milieu de toutes ces variétés, on distingue une liturgie unique dont les caractères essentiels sont les mêmes.

Quant aux emprunts de la liturgie mozarabe à la liturgie de Byzance, ils sont nombreux ; nous les avons relevés dans cette étude; on peut même assigner à peu près la date de certains de ces emprunts. Il ne faut pas oublier que Rome de son côté a adopté quelques-uns de ces rites byzantins. Mais quelque nombreux que soient ces emprunts, ils ne favorisent pas la thèse qui cherche en Orient l'origine de la liturgie mozarabe.

On sait que de leur côté les papes ont toujours proclamé que la foi avait été portée en Espagne et en Gaule par des missionnaires venus de Rome. On admet sans trop de difficulté que l'Afrique et l'Espagne ont reçu de Rome le christianisme. Si le fait est accordé, il sera difficile de nier que Rome n'ait pas donné à ces Églises sa liturgie en même temps que sa foi.

5° *Caractère spécial de la liturgie mozarabe.* — Quelque conclusion que l'on tire des réflexions qui précèdent au sujet de l'origine de la liturgie mozarabe — et la question, on l'a vu, n'est pas encore suffisamment éclaircie — on peut dire que la liturgie mozarabe est, dans une large mesure, une liturgie autochtone, comme celle des Gaules, sa sœur. Un bon nombre de ses formules ont été écrites par des prélats espagnols ; certains rites sont aussi de sa création. Tolède fut pendant des siècles un centre pour la liturgie que l'on peut appeler vraiment une liturgie nationale.

6° *La question de l'orthodoxie* de la liturgie mozarabe a été abordée souvent depuis Bona, Lebrun, Lesley, jusqu'à Gams, dom Férotin, Ed. Bishop, Mgr. Mercati. (Voir aussi ADOPTIANISME, col. 403 sq, qu'il faut compléter par l'article ÉLIPAND, col. 2333 sq., et LITURGIE, col. 811 sq.) Ceux qui la défendent ont beau jeu à citer les approbations de Jean X, et surtout d'Alexandre II au concile de Mantoue en 1064. et plus tard celle qu'obtint le carinal Ximénès. Mais ceci ne dirime pa la question, car les livres de cette liturgie furent corri gés après les luttes qui suivirent la querelle adoptianiste. Les textes cités par Élipand favorisent certainement cette erreur. On répond que l'évêque de Tolède a falsifié les textes de la liturgie dans le sens de son erreur. Ce qui est curieux, c'est que ses adversaires ne l'aient pas sommé de présenter ses livres pour fournir ses preuves. D'après Ed. Bishop, Mgr Mercati et dom de Bruyne dont les articles sont cités dans notre bibliographie, Élipand a purement et simplement cité les textes qu'il avait en mains, on s'est trop pressé de l'accuser de falsification. Il faut dire simplement que sur ce point la liturgie mozarabe ne s'exprimait pas en termes suffisamment précis et corrects. Ce n'est pas du reste la seule liturgie dont certains textes soient sujets à caution; on en relève dans la liturgie gallicane et dans les liturgies orientales. Cette opinion des critiques que nous venons de citer mérite certainement considération. Pour nous la question d'orthodoxie de la liturgie mozarabe, et même celle de l'*adoptianisme* serait à reprendre et à étudier à fond.

F. Arevalo, *Sancti Isidori opera omnia*, *P. L.*, t. LXXXI-LXXXIV, notamment, t. I, *Isidoriana*; Bianchini, *Thomasii opera omnia*, t. I, Rome, 1741, seul paru; sur ce volume qui comprend le *Libellus orationum*, cf. col. 2522; Ed. Bishop, *Spanish symbols*, dans *Liturgica historica*, p. 165 sq.; W. C. Bishop, sous ce titre *The mozarabic and ambrosian rites*, Londres, 1924; le XVe tract de l'*Alcuin club* réunit quatre essais de W. C. Bishop dont un sur *The mass in Spain;* du même, *The mozarabic rite*, dans *Church quart. review*, oct. 1906, janv. 1907; Cl. Blume, *Hymnodia gothica*, Leipzig, 1897; A. M. Burriel, *Codex muzarabicus*, etc.; cf. *Particularités littéraires sur la liturgie mozarabe, tirées des lettres mss. du P. B.* dans *Journal des savants*, 1787, p. 9-14; de Bruyne, *De l'origine de quelques textes mozarabes*, dans *Revue bénédictine*, 1913, t. XXX, p. 421-436; du même, *Un système de lectures dans la liturgie mozarabe*, *ibid.*, t. XXXIV, 1922, p. 147-155; Callevaert, *Notes sur les origines de la mi-carême*, dans *Revue bénédictine*, 1926, t. XXXVIII, p. 60; Cenni, *Antiquitates Ecclesiæ Hispaniæ;* D. A. Dold, *Eine Parallele zum Liturgie-Fragment 1 aus Cod. Aug. CXCV in der Mozarabischen Liturgie*, dans *Revue bénédictine*, 1927, t. XXXIX, p. 135-136; Eiguren, *Memoria descriptiva de los codices notables conservados en los archivos ecclesiasticos*

de Espana, Madrid, 1859; Ewald et Lœwe, *Exempla scripturæ visigothica*, Heidelberg, 1883; M. Férotin, *Liber Ordinum*, dans Cabrol et Leclercq, *Monumenta Eccles. liturg.*, t. v, Paris, 1904; *Liber sacramentorum mozarabicus*, *ibid.*, t. vi; *Histoire de l'abbaye de Silos*, Paris, 1897; *Deux manuscrits wisigothiques de la bibliothèque de Ferdinand Ier*, dans *Revue de l'École des Chartes*, t. LXII (1901); Florez, *De la misa antiqua de España*, dans *España sagrada*, t. III, p. 187 sq., Madrid, 1748; Gams, *Ueber die mozarabische Messe*, dans *Kirchengesch. Spaniens*, t. I, p. 103; Helfferich, *Der westgothische Arianismus*, avait édité aussi plusieurs prières mozarabes; sur cette édition et sur la question de l'orthodoxie de cette liturgie, cf. Ed. Bishop, dans *Journal of theol. studies*, 1909, p. 602-603; Alb. Gayan, *La Messe mozarabique*, dans *Revue des sciences ecclés.*, 1886, p. 446-456; C. A. Hale, *Mozarabic liturgy*, dans *Amer. Church review*, 1876, t. XXVIII, p. 273 sq.; Honoré de Sainte-Marie *Animadversiones in usum critices*, Venise, 1739, t. II, I. V, dissert. III, p. 147 sq.; Jenner, *Mozarabic rite*, dans *The catholic encyclopedia*; Lorenzana, *Breviarium Gothicum*, dans *P. L.*, t. LXXXVI; P. Lebrun, *Ancienne et nouvelle liturgie des Églises d'Espagne*, dans *Explication de la messe*, édit. 1726, t. II, p. 272 sq.; Lœwe, cf. Ewald, ci-dessus; Mercati, *More spanish symbols*, dans *Liturgica historica* de Bishop, p. 203 sq. et dans *Journal of theological studies*, t. VIII, 1907, p. 423-430; Lesley ou Leslie, *Liturgia mozarabica*, *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV; Fr. Ant. Mondelli, *Dissertazione sulla liturgia mozarabica nella Espagne*, Rome, 1792; D. Juan Moraleda y Estaban, *El rito mozarabe*, Tolède, 1904; Moyes, *The mozarabic rite and anglican Orders*, dans le *Tablet*, janv. 15, 22, 29, 1910; J. M. Neale, *The mozarabic liturgy*, dans *Essays on Liturgiology*, t. I, p. 473, Londres, 1863; Neale et Forbes, *Ancient liturgy of the gallican Church*, Burntisland, 1855-1867; Perez, *Devocionario muzarabe*, Tolède, 1902; Probst, *Liturgie des IV. Jahrh*, p. 323, 340; du même, *Die abendland. Messe vom V. bis zum VIII. Jahrh.*, Munster, 1896; Pinius, *De liturgia antiqua Hispanica*, dans *Acta sanctorum*, juillet, t. VI, p. 1-112, réimprimé dans Bianchini, cf. ci-dessus; dom J. Pottier, *Chant mozarabe*, dans *Revue du chant grégorien* mars-avril 1905; Eug. de Robles (Roblesius), *Breve suma... del rezo y misa mozarabe...* Tolède, 1603; Rösler *Der. katholische Dichter A. Prudentius Clemens*, Fribourg-en-B., 1886; Ant. Spagnolo, *Orazionale gotico mozarabico*, dans *Riv. bibliogr. ital.*, 1899; Simonot, *Historia de los Mozarabes*, dans *Memorias de la real Academia de la historia*, t. XIII, Madrid, 1903; Chr. Wordsworth, *Extracts from a Gospel lectionary* (old latin) *of the spanish Church*, dans *Journal of theol. studies*, t. XVIII, 1917, p. 169-176; El. Tormo, *El resumen del santoral del culto Mart.*, Madrid, 1925; *An. boll.*, 1927, p. 369; Tommasi, *Liturgia antiqua hispanica, gothica, Isidoriana, mozarabica, Toletana, mixta illustrata*, etc., Romæ 1743, 6 vol., in-fol.; *ibid.*, 1746, 2 vol., in-fol. Voir aussi U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, au mot *Mozarabe* (*Liturgie*).

F. CABROL.

MOZZI DE'CAPITANI Louis, de la Compagnie de Jésus, controversiste et auteur spirituel italien (1746-1813). — Né à Bergame le 26 mai 1746, admis dans la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1763, il professa les belles-lettres au collège des Nobles de Milan; rentré à Bergame en 1773 lors de la suppression des jésuites, il y devint chanoine et archiprêtre et se signala dans les controverses avec les jansénistes; Pie VII l'appela à Rome et le nomma préfet de l'oratoire du P. Caravita; la Compagnie de Jésus ayant été rétablie pour le royaume de Naples en 1804, le P. Mozzi y rentra; ce fut pour peu de temps : la Compagnie de nouveau dispersée, Mozzi se retira dans la villa du marquis Scotti, près de Milan, et y mourut le 24 juin 1813.

L'activité littéraire de l'abbé Mozzi fut remarquable : de 1777 à 1804, presque chaque année est signalée par l'apparition d'un ouvrage. Nous nous bornerons à indiquer ici ceux qui nous paraissent présenter un intérêt pour le théologien; ils ont tous rapport au jansénisme. — 1. *Il falso discepolo di Sant' Agostino e di S. Tomaso convinto d'errore. Riflessioni critico-dogmatiche sopra un nuovo libro sulle correnti dottrine*, in-8°, Venise, 1779. Le chanoine Mozzi a en vue l'ouvrage du P. Camille Monici, de l'Oratoire, intitulé : *La doctrine de S. Augustin et de S. Thomas victorieuse de celle de Molina et des jésuites, par les armes que présente M. l'archevêque de Paris, dans son Instruction pastorale du 8 octobre 1763*, Brescia, 1776, in-12. — 2. *Il giansenismo nel suo giusto lume, o vera idea del giansenismo*, 2 vol. in-12, Venise, 1781. — 3. *Storia compendiosa dello scisma della nuova Chiesa d'Utrecht*, Ferrare, 1785, in-8°. — 4. *Storia delle rivoluzioni della Chiesa d'Utrecht. Libri cinque*, 3 vol., in-8°, Venise. — 5. *Trattenimenti famielse liari fra una Dama Cattolica e un Theologo giansenista, sopra la proibizione de'libri, con annotazioni ed un indice cronologico ragionato dei libri del Partito Gianseniano riprovati dalla S. Sede*, in-8°, Assise, 1790. — 6. *Lettera a Monsignor Scipione de'Ricci ex-vescovo di Pistoja e Prato sopra una sua memoria in riposta ai quesiti fattigli relativamente alle presenti circostanze della Chiesa di Francia*, in-8°, Foligno, 1792, in-8°. — 7. *Compendio storico cronologico de' più importanti guidizj portati dalla Santa Sede apostolica romana sopra il bajanismo, giansenismo e quesnellismo*, 2 vol., in-8°, Foligno, 1792.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 510-511; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. IX, p. 53-55; *Vita del Padre Luigi Mozzi della Compagnia di Gesu* (par l'abbé Giacinto Bassi), Novare, 1823, in-8°; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1371-1379.

A. FONCK.

MUCIEN LE SCOLASTIQUE, traducteur de saint Jean Chrysostome, VIe siècle. — Dans le *De institutione divin. litter.*, c. VIII, *P. L.*, t. LXX, col. 1120, Cassiodore nous apprend qu'il a fait traduire en latin par Mutianus, homme très disert, les trente-quatre homélies de saint Jean Chrysostome sur l'Épître aux Hébreux; peut-être Mutianus est-il aussi l'un de ceux qui ont traduit les commentaires du même Jean sur les Actes. *Ibid.*, col. 1122 A. Dans le *De artibus*, c V : *De musica*, Cassidore ajoute que Mutianus, son ami, a traduit également en latin un traité de Gaudentius sur la musique. *Ibid.*, col. 1208 D. La traduction des homélies de Jean Chrysostome s'est conservée en divers mss. dont le ms. *207* de la Bibliothèque de Saint-Omer: elle a été imprimée à Bâle, dès 1517, puis à Cologne en 1530, et a été insérée dans quelques éditions gréco-latines de Jean Chrysostome; les bénédictins l'ont gardée au bas des pages dans leur édition. Migne pour des raisons d'ordre typographique l'a imprimée à la suite du texte gréco-latin. *P. G.*, t. LXIII, col. 237-456. Savilius la considérait comme excellente; en tout état de cause, rédigée un siècle après la mort de Jean, elle représente un témoin du texte très important.

Baronius a supposé, et l'on s'est assez généralement rangé à son avis, que ce Mucianus était identique au *Mocianus scholasticus*, visé par Facundus d'Hermiane, dans son *Liber contra Mocianum scholasticum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 853 sq. D'après cette réfutation, Mocianus aurait écrit aux évêques d'Afrique pour les ramener à la communion du pape Vigile dont ils s'étaient séparées. Tout en reconnaissant l'orthodoxie générale des Trois-Chapitres, il faisait valoir à ces évêques africains la nécessité de rester unis à l'Église universelle; agir autrement c'était imiter les donatistes. Telles sont les indications que l'on trouve dans Facundus sur notre auteur; rien des lettres ou de l'ouvrage en question ne s'est conservé.

Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XI, p. 285; Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 558; E. Riggenbach, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbriefe*, Leipzig, 1907, p. 11.

É. AMANN.

MUETS. — Théologiens et canonistes posent au sujet de ces infirmes diverses questions; elles sont résolues aux divers articles de ce dictionnaire. — Pour ce qui est de l'intégrité de la confession qu'on peut leur demander, voir l'art. CONFESSION, col. 957; pour ce qui est de l'expression extérieure du consentement nécessaire pour le mariage, voir art. MARIAGE, col. 2161, où la doctrine est fixée définitivement par Innocent III. — Sur les conditions qu'ils doivent remplir pour gagner les indulgences attachées à certaines prières, voir INDULGENCES, col. 1634.

MUGGLETON Lodowicke, sectaire anglais (1609-1698). — Né à Londres en juillet 1609, d'une famille d'ouvriers, Lodowicke travailla lui-même à divers métiers. D'abord puritain zélé, il finit par se séparer du presbytérianisme vers 1647. Quelques années plus tard, il subit l'influence des écrits de Jacques Bœhme et, d'avril 1651 à janvier 1652, crut avoir des révélations célestes. Au même moment, son cousin John Reeve (1608-1658) recevait, lui aussi, des communications personnelles de la divinité. Désormais ils vont se considérer comme « les deux témoins » annoncés par l'Apocalypse, XI, 3. Ils font donc paraître, en juillet 1652, leur *Transcendent spiritual treatise*, où ils publient leur doctrine et leurs prétentions. S'ils font quelques disciples, ils se heurtent aussi à des oppositions; à plusieurs reprises les autorités civiles interviennent, en 1653, en 1663, en 1677. A la suite de ce dernier procès, muggleton fut condamné au pilori et à une forte amende, ses livres brûlés. Il ne laissa pas néanmoins de continuer sa propagande, malgré les divisions intérieures qui se mirent dans la secte, malgré l'hostilité violente que lui témoignaient les quackers. Muggleton mourut à Londres le 14 mars 1698; la secte des muggletonians lui survécut plus ou moins obscurément; depuis 1870 elle n'a plus fait parler d'elle, d'autant qu'elle n'a pas de culte extérieur.

La doctrine de Muggleton est contenue dans un assez grand nombre de livres, les uns publiés par Muggleton et Reeve, d'autres par Muggleton seul, d'autres édités par des fidèles après la mort du maître. De Muggleton et Reeve sont : 1. *A transcendent spiritual treatise*, 1652. — 2. *A general epistle of the Holy Spirit*, 1653. — 3. *A divine Looking-Glass or the third and Last Testament*, 1656, autre édition revisée en 1661; ce traité a connu encore une réimpression en 1846. — De Muggleton seul : 4. *A true interpretation of the XI chapt. of the Revelation*, 1662. — 5. *A true interpretation of the whole book of the Revelation*, 1665. — 6. *A true interpretation of the witch Endor*, 1669. En outre un certain nombre de pamphlets contre les quackers, et de répliques à leurs attaques. La correspondance et l'autobiographie de Muggleton ont été publiées par Thomas Tomkinson en 1699, sous le titre *Acts of witnesses*. On a aussi donné, en 1755, *A volum of spiritural epistles* (écrites de 1653 à 1699) et, en 1831, *A Supplement to the book of letters* (lettres de 1656 à 1688). En 1832, il s'est encore trouvé une soixantaine de muggletonians pour souscrire à une nouvelle édition de *The works of J. Reeve and L. Muggleton*, 3 vol. in-4°.

C'est de ce fatras qu'il faudrait dégager la doctrine des sectaires, et ce n'est pas chose facile si l'on en juge par les renseignements passablement contradictoires de leurs historiens. Au point de départ, semble-t-il, une impossibilité absolue de s'élever à des concepts tant soit peu métaphysiques. Dieu est imaginé corporel; la Trinité ne correspond qu'à des appellations diverses de la divinité. Au moment de l'incarnation, Dieu abandonne à Élie le gouvernement de l'univers. Les anges eux aussi ont des corps spirituels. Il n'y a pas eu création de la matière; elle est éternelle et indépendante de Dieu. L'âme humaine est de nature corporelle; elle meurt, mais elle ressuscitera pour le jugement, le bonheur ou le châtiment éternels. L'histoire de la chute primitive est aussi plus ou moins travestie. Ajoutez à tout ceci une interprétation généralement très littérale de l'Ancien Testament; enfin le rejet de tout culte public et extérieur. Tout ceci témoigne, au moins, du désarroi de la pensée protestante en Angleterre au cours du XVII[e] siècle.

L'autobiographie de Muggleton, jusqu'en 1677, est contenue dans les *Acts of the witnesses*, 1633, les autres renseignements dans les volumes de lettres publiées. Il y a une bibliographie complète de Muggleton, dans Jos. Smith, *Bibliotheca antiquakeriana*, 1873; voir surtout Alexander Gardon, *The origin of the muggletonians* et *Ancient and modern muggletonians*, Liverpool, 1863 et 1870, dans les *Transactions of Liverpool literary and Philosophical society*, résumés par lui-même dans le *Diction. of national biography*, t. XXXIX (1894), p. 264 sq.; cf. aussi J. Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, t. VIII (1915), p. 871.

É. AMANN.

MULHAUSEN (Jean de) ou **MULHUSINUS** (de son vrai nom SPITZNAES) de la Compagnie de Jésus, controversiste allemand (1560-1609). — Né à Mulhausen, en Thuringe, de parents protestants, se convertit à Rome et entra dans la Compagnie en 1585. Il enseigna la philosophie à Wurzbourg et la théologie à Mayence. La liste des ouvrages inscrits sous son nom dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Sommervogel, t. V, col. 1389-1391, ne comprend, à une exception près, que de petites thèses soutenues sous sa présidence, à Wurzbourg ou à Mayence, par quelques-uns de ses élèves; la plupart roulent sur des matières de controverse et s'attaquent en particulier au théologien calviniste David Parée, professeur à Heidelberg. Cf. *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXV, p. 167-169. Dans leurs réponses, les protestants visés s'en prennent directement au président de la *disputatio theologica;* c'est ainsi que Jean Mülmann attaqué par Jean Matthieu dans une thèse intitulée : *Speculum miseriarum cum synopsi mendaciorum duorum prædicantium Davidis Parei, calviniani, et Joannis Mulmanni adhuc lutherani*, y répond en attribuant le *Speculum* au président de la soutenance, notre Jean de Mulhausen, dans ses *Disputationes Anti-Gesaviticæ de Verbo Dei scripto, in quibus speculum miseriarum sive mendaciorum contra Mulmannum a Johanne Mulhusiano apostata fabricatum frangitur, truditur, cernitur.* Le seul écrit paru sous le nom du P. Jean Mulhusinus est un supplément au *Speculum* de Jean Matthieu : *Auctarium primum speculi miseriarum Davidis Parei Calvinistæ Heidelbergensis;* il contient une seconde partie dirigée contre Henri Christmann; le tout forme une plaquette in-8° de 84 p., Mayence, 1606. — Le ministre de Leipzig, Jean Mülmann, contre qui polémiqua Mulhusinus, eut deux fils, Jean et Jérôme, qui se convertirent au catholicisme et entrèrent dans la Compagnie de Jésus. L'un et l'autre continuèrent la lutte contre le protestantisme. Cf. Sommervogel, *op. cit.*, col. 1394-1398.

A. FONCK.

1. **MUNOZ Gilles-Sanchez**, antipape créé en 1423 à Peñiscola après la mort de Benoît XIII, et qui prit le nom de Clément VIII. Familier de l'antipape défunt, bachelier en droit canonique, il était titulaire de la cure de Cullera et de deux canonicats à Girone et à Valence. C'est sur lui que se portèrent les suffrages des trois cardinaux restés fidèles à Benoît XIII. La protection du roi d'Aragon Alphonse V lui permit de se maintenir quelque temps; après quelques hésitations, il se fit couronner le 19 mai 1426.

C'est au sujet de sa légitimité, comparée à celle de Martin V et à celle du mystérieux Benoît XIV, que le comte d'Armagnac questionna Jeanne d'Arc, au lendemain de la délivrance d'Orléans, mai 1429. Mais dès ce moment le pontificat de Clément VIII touchait à sa fin. Le cardinal Pierre de Foix, envoyé à Alphonse V par Martin V, réussissait à rétablir la paix entre le roi d'Aragon et le pape de Rome, mai 1429. Clément VIII n'avait plus que la ressource d'abdiquer, il le fit de bonne grâce le 26 juillet 1429; le 14 août il était réconcilié à l'Église, et recevait en compensation l'évêché de Majorque; il y mourut en 1446 ou 1447, après avoir refusé le siège de Gérone qu'on lui avait offert en 1431.

Tout l'essentiel sur ce personnage, avec indication des sources dans N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. IV, Paris, 1902, p. 450-474.

É. Amann.

2. MUNOZ Jean-Baptiste, polygraphe espagnol (1745-1799). — Né à Museros, près de Valence, il fit à Madrid de brillantes études, et dès l'âge de vingt ans était nommé professeur de philosophie à Valence. Il y fit une petite révolution en substituant l'enseignement des théories newtoniennes et d'une façon plus générale de la philosophie moderne au vieux peripatétisme thomiste. C'est l'idée qui inspire une dissertation de concours parue à Valence en 1769 : *De recto philosophiæ recentioris in theologia usu*. Du même esprit témoigne le *De scriptorum gentilium lectione et profanarum disciplinarum studiis ad christianæ pietatis normam exigendis*, Valence, 1768; les *Institutiones philosophiæ*, Valence, 1768; les préfaces mises en tête des œuvres latines de Louis de Grenade, en particulier des *Collectanea moralis philosophiæ* et de la *Rhétorique ecclésiastique*. En 1779, il fut chargé par le roi Charles III d'écrire l'histoire des découvertes et des conquêtes des Espagnols dans le Nouveau Monde. Mais les immenses travaux entrepris par l'auteur n'aboutirent qu'à la publication du t. I de l'*Historia del Nuovo-Mundo*, Madrid, 1793; l'œuvre n'a pu être continuée. Muñoz mourut en 1799.

Monatliche Correspondenz, Gotha, octobre 1800, t. II, p. 408-412; Jöcher-Rothermund, *Gelehrten Lexikon*, t. V, col. 192; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. IX, p. 65; Michaud, *Biographie universelle*, à *Mugnoz*, t. XXIX, p. 516; G. Ticknor, *History of spanish literature*, 2e éd., t. III, Londres, 1863, p. 328 sq.; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVI, col. 950.

É. Amann.

MURATORI Louis-Antoine, théologien et érudit italien (1672-1751). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Né à Vignola, aux environs de Modène, le 21 octobre 1672, Louis Antoine Muratori fit ses humanités au collège des jésuites de Modène, de 1685 à 1689. Destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, il avait reçu la tonsure et les deux premiers ordres mineurs en janvier 1688; toutefois au sortir du collège, il hésita quelques temps entre l'étude du droit et celle de la théologie. Le 16 décembre 1691, il était reçu docteur *in utroque jure*, mais il avait pourtant en même temps que le droit étudié les sciences sacrées; le 18 décembre, en effet, il était ordonné diacre, le 24 septembre de l'année suivante, 1695, il recevait la prêtrise. Mais déjà à ce moment il avait quitté Modène. Le P. Benedetto Bacchini, bibliothécaire du duc de Modène, avait, en effet, remarqué ses particulières dispositions pour les recherches érudites, et l'avait encouragé à suivre cette voie. En 1695, le jeune Muratori, à peine âgé de vingt-trois ans, entrait comme docteur à la célèbre bibliothèque ambrosienne de Milan. Dès les années suivantes, il se faisait connaître par la publication d'un certain nombre d'inédits. Malgré les séductions que présentait pour lui le séjour à proximité de la bibliothèque ambrosienne, il avait gardé néanmoins la nostalgie de son pays natal. Dès le début de 1700, il négociait avec le duc de Modène pour rentrer en cette ville en qualité de bibliothécaire et d'archiviste de l'État; l'affaire était réglée en août, au moins pour ce qui concernait la bibliothèque, et Muratori venait s'installer à Modène; enfin en 1702 on lui confiait en même temps le soin des archives.

De modestes charges ecclésiastiques vinrent s'ajouter peu à peu à ces occupations. Nommé en 1711 prieur et recteur de Saint-Agnès, à Ferrare, il administrait ce bénéfice par un vicaire; mais quand il eut obtenu, en 1716, la prévôté de *Santa-Maria della Pomposa*, à Modène, il s'installa dans la maison prévôtale et remplit avec ponctualité et zèle les obligations de son ministère. Pieux, charitable et très régulier, ce prêtre avait une très haute conscience tant de ses devoirs professionnels que des obligations intellectuelles, que lui créaient et sa situation et les admirables dons de son intelligence. Travailleur infatigable malgré une santé souvent débile, il ne connut guère le repos. Sa vie n'est plus que l'histoire de ses ouvrages, de ses relations scientifiques, des quelques voyages qu'il est obligé de faire pour ses travaux. Il mourut pieusement le 23 janvier 1751 dans la maison prévôtale de Santa-Maria.

II. Œuvres. — L'œuvre littéraire de Muratori est énorme; à côté de lui pâlissent presque les grands érudits de la France du XVIIe siècle, les Mabillon, les Montfaucon, les Baluze. Il semble qu'avec lui l'Italie veuille se réveiller d'un long sommeil qui a commencé avec la fin de la Renaissance, et reprendre la maîtrise intellectuelle qu'un instant elle a exercée au début des temps modernes.

D'une fécondité prodigieuse, il est en même temps d'une universalité étonnante. Rien chez lui du spécialiste jalousement confiné dans sa profession, rien du bibliothécaire exclusivement éditeur d'*Anecdota*. Muratori a su dire son mot dans les questions d'ordre littéraire, aussi bien qu'en philosophie, en droit, en théologie, en histoire, même en science et en médecine; il est intervenu dans une foule des problèmes de son époque, y compris les problèmes économiques. Ce savant modeste, cloîtré en sa bibliothèque de Modène, d'où il n'est guère sorti, a été consulté par presque tout ce que l'Europe de son temps a compté d'illustrations, y compris le pape Benoît XIV qui l'honorait de son amitié. Son *Epistolario* récemment édité comprend plus de 6000 pièces d'une inouïe diversité.

Il ne saurait être question ici d'énumérer toutes les productions de Muratori (pour les catalogues de ses œuvres voir la bibliographie). Nous laisserons celles qui se rapportent exclusivement à la littérature profane; nous ne ferons qu'indiquer les productions strictement historiques, parce qu'elles touchent plus ou moins à l'histoire ecclésiastique; nous accorderons un peu plus d'attention à celles qui se rapportent à l'ancienne littérature chrétienne, à la philosophie; enfin nous insisterons sur quelques publications strictement théologiques, d'autant que la mention qui en a été faite à divers endroits de ce dictionnaire risquerait d'induire en erreur sur le vrai caractère de ces œuvres.

1° *Œuvres historiques*. — C'est à elles que Muratori doit la grande réputation dont il jouit aujourd'hui encore, dans le monde de l'érudition.

1. Éditeur de textes, Muratori a mis au jour avec l'aide de divers collaborateurs une quantité énorme de documents, encore enfouis dans les bibliothèques de son temps : *Rerum italicarum scriptores ab anno æræ christianæ 500 ad 1500, quorum potissima pars nunc primum in lucem prodit ex Ambrosianæ, Esten-*

sis aliarumque insignium bibliothecarum codicibus, L. A. Muratorius collegit, ordinavit et præfationibus auxit, 25 vol. in-fol., parus à Milan de 1723 à 1751. Une description sommaire du contenu de chaque volume se trouve au t. XXV, appendice, p. 1 sq., ainsi que diverses tables qui rendent relativement facile le maniement de cette volumineuse collection. Le t. III est particulièrement important pour l'histoire ecclésiastique, puisqu'il renferme les vies des papes, depuis les origines (*Liber pontificalis*) jusqu'à Sixte IV. Depuis 1900, l'*Istituto storico italiano* a entrepris de rééditer et de compléter, en un format plus maniable et en tenant compte des exigences de la critique moderne, cette gigantesque compilation, sous ce titre : *Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento, ordinata da L. A. Muratori, nuova edizione riveduta, ampliata e corretta*, sous la direction de J. Carducci, V. Fiorini, P. Fedele. Cette publication, bien avancée à l'heure présente, a été doublée à partir de 1913 par un *Archivio Muratoriano, Studi e ricerche in servigio della nuova edizione dei* RERUM ITALICARUM SCRIPTORES, sous la direction de V. Fiorini.

Les *Antiquitates italicæ Medii Ævi*, 6 volumes in-fol., Milan, 1738-1743, ne font pas double emploi avec la collection précédente. Comme le sous-titre l'indique, ce sont des *Dissertationes de moribus, ritibus, religione, regimine, magistratibus, legibus, studiis litterarum, artibus, lingua, militia*, etc. *italici populi*, depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1500, mais ces dissertations sont appuyées sur une quantité de diplômes et de chartes, pour le plupart inédits. C'est dans la dissert. XLIII, *De literarum statu, neglectu et cultura in Italia post Barbaros in eam invectos*, qu'est publié pour la première fois, t. III, col. 851-856, le célèbre texte relatif au canon du Nouveau Testament qui a gardé le nom de *Fragmentum Muratorianum;* l'éditeur le donne sous ce titre : *Fragmentum acephalum Caii, ut videtur, Romani presbyteri, qui circiter annum Christi 196 floruit de canone sacrarum scripturarum.*

Le *Novus thesaurus veterum inscriptionum in præcipuis earundem collectionibus prætermissarum*, 4 vol. in-fol., Milan, 1739-1743, n'est pas, de l'avis des érudits, l'œuvre la meilleure de Muratori; les inexactitudes et les confusions n'y manquent pas.

2. Les *Annali d'Italia dal principio dell'Era cristiana fino al anno 1749*, en 12 vol. in-4°, parus à Milan de 1744 à 1749 (réédités à Rome et à Naples, en 24 in-8°, 1753, etc.), mettent en œuvre, sous la forme annalistique, chère aux érudits italiens de l'âge précédent, les documents, rassemblés dans les collections précédentes.

3. D'un genre tout différent est l'histoire des missions du Paraguay, entreprise pour la défense des jésuites : *Il cristianesimo felice nelle missioni de i Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, 2 vol. in-4°, Venise, 1743 et 1749.

2° *Ancienne littérature chrétienne*. — C'est par des publications relatives à cette discipline que Muratori s'est d'abord fait connaître.

1. En 1697, il fait paraître à Milan le t. I des *Anecdota quæ ex Ambrosianæ bibliothecæ codicibus nunc primum eruit, notis ac disquisitionibus auget L. A. Muratorius.* Ce vol. petit in-4° contient d'abord quatre poèmes inédits de saint Paulin de Nole, et vingt-deux dissertations sur divers points de la vie, de la famille, des relations de Paulin. On notera la diss. XVI, *De templorum apud veteres christianos ornatu ac de diurno in eis cereorum usu;* la diss. XVII, *De veterum christianorum sepulcris*, et la diss. XVIII, *De votis votivisque christianorum oblationibus in sanctorum venerationem factis.* Poèmes et dissertations sont reproduits dans *P. L.*, t. XLI, col. 509, 551, 571, 691; et 779-836. Le traité un peu plus long, *De antiquo jure metropolitæ Mediolanensis in episcopum Ticinensem* qui termine le volume n'a pas été reproduit dans *P. L.* — Trois autres volumes d'*Anecdota* parurent sous le même titre, l'un à Milan, 1698, les deux autres à Padoue, 1713. Le t. II, de contenu très mêlé, contient entre autres la *Fides Bachiarii* (*P. L.*, t. XX, col. 1019-1036), un fragment manichéen avec dissertation sur ces hérétiques; une *disquisitio de reliquiis*, une exposition du symbole *Quicumque* attribuée à Fortunat avec une dissertation sur l'auteur du symbole, enfin une *disquisitio de quatuor temporum jejuniis eorumque origine et usu.* Le t. III donne un texte complet du *De oratione* de Tertullien, un traité anonyme du comput (*P. L.*, t. CXXIX, col. 1273-1372); cinq lettres et deux sermons d'Hildebert du Mans; le *Liber de corpore et sanguine Christi* de Gézon (*P. L.*, t. CXXXVII, col. 369-406), et des pièces plus modernes. Le t. IV enfin donne des sermons de Maxime de Turin, des morceaux de l'Antiphonaire de Banqor; l'opuscule de Manegold de Luttenbach contre Wolfelm.

2. Publiés à Padoue, en 1709, les *Anecdota græca quæ ex mss. codicibus nunc primum eruit, Latio donat, notis et disquisitionibus auget L. A. Muratorius* fournissent une importante contribution à l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze, 228 épigrammes (dispersées actuellement dans *P. G.*, t. XXXVIII); 45 lettres de Firmus de Césarée (*P. G.*, t. LXXVII, col. 1481-1514); la lettre, fabriquée par les apollinaristes, du pape Jules Ier à Denys d'Alexandrie, avec les preuves de son inauthenticité, et plusieurs dissertations importantes : *De synisactis et agapetis* (= *Virgines subintroductæ*), dédiée à Montfaucon; *De agapis sublatis* (il s'agit des banquets donnés aux anniversaires des martyrs); *De antiquis christianorum sepulcris.*

3. A l'ancienne philologie chrétienne on peut rattacher l'opuscule *Motivi di credere tuttavia ascoso e non iscoperto in Pavia, l'anno 1695 il sacro corpo di S. Agostino*, in-4°, Trente (Lucques), 1730, sur les reliques de saint Augustin qu'on avait prétendu avoir été découvertes à Pavie; mais surtout la *Liturgia romana vetus*, 2 vol. in-fol., Venise, 1748, édition des trois anciens sacramentaires, léonien, gélasien, grégorien. Les dissertations et les annotations sur le gélasien de cet ouvrage ont été partiellement reproduites dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 847-1244; les notes du léonien t. LV, col. 21-156.

3° *Œuvres philosophiques.* — Elles sont plus nombreuses qu'on ne l'attendrait d'un érudit, mais leur valeur est secondaire. L'auteur a publié lui-même : *La filosofia morale esposita e proposita ai giovanni*, Vérone, 1735, Naples, 1737, etc.; on y rattachera les *Rudimenti di filosofia morale per il principe creditario di Modena*, qui n'ont été publiées qu'en 1872, dans *Scritti inediti di L. A. Muratori pubblicati a celebrare il secondo centenario dalla nascita di lui*, Bologne, p. 177-260. — *Della forza della fantasia umana*, in-8°, Venise, 1745; *Delle forze dell'intendimento umano, o sia il Pirronismo confutato, trattato opposito al libro del preteso Monsignor Huet*, in-8°, Venise, 1745, etc. A quoi l'on peut rattacher deux ouvrages, dont le premier au moins eut un grand retentissement : *Dei difetti della giurisprudenza*, in-fol., Venise, 1742; in-4°, Naples, 1742; in-8°, Venise, 1743; *Della pubblica felicità, oggetto de i buoni principi*, in-8°, Lucques (Venise), 1749.

4° *Œuvres théologiques.* — 1. Mentionnons rapidement quelques ouvrages se rapportant plutôt à la pastorale : *Vita de P. Paolo Segneri juniore ed esercizii spirituali secondo il metodo del medesimo Padre*, 2 vol. in-8°, Modène, 1720, et autres éditions. Nous aurons l'occasion de dire qu'une phrase des *Exer-*

cices causa par la suite une assez vive alerte; *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, in-4°, Modène, 1723; plusieurs éditions à Venise; traduction française, Paris, 1745, très caractéristique des idées de l'auteur sur la « bienfaisance ».

2. A la théologie dogmatique se rattache d'abord la publication de deux ouvrages relatifs aux questions de la grâce, l'un de Celso Cerri, abbé des chanoines réguliers du Sauveur, qui voulait garder l'incognito, l'autre du sorbonniste François Diroys († 1690); Muratori les fit paraître sous ce titre : *Elucidatio augustinianæ de divina gratia doctrinæ*, Cologne, 1705, avec des *Prolegomena in elucidationem Lescii Crondermi* (= Cerri) *de divina gratia;* il s'y montre augustinien, mais hostile au jansénisme. — Le *De paradiso regnique cælestis gloria non exspectata corporum resurrectione*, in-4°, Vérone, 1738, est, comme le sous-titre l'indique, une réfutation du livre posthume de Thomas Burnet (1635-1715) intitulé *De statu mortuorum et resurgentium*, publié en 1722. Esprit très libéré des attaches confessionnelles, Burnet avait fait la critique des doctrines théologiques courantes sur les fins dernières, en leur opposant l'incertitude des anciens Pères sur beaucoup de points qui nous paraissent fixés, et l'imprécision de l'enseignement de l'Église orthodoxe. Muratori s'efforce de lui répondre en discutant les objections scripturaires, patristiques, historiques alléguées par l'Anglais, peut-être, avec une légère tendance à ramener les opinions aberrantes des Pères aux alignements de la théologie moderne. Il ajoute en appendice le traité de saint Cyprien *De mortalitate*.

De même inspiration, bien qu'il ait été l'objet d'invraisemblables querelles, est le traité *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, paru d'abord sous le pseudonyme très transparent (et déjà employé pour des œuvres littéraires) de *Lamindus Pritanius*, in-4°, Paris, 1714; Cologne, 1715; in-8°, Francfort, 1716; nombreuses éditions subséquentes (nous avons utilisé celle de Venise, 1741). Cet ouvrage que l'on pourrait appeler le « manuel de la critique théologique », comme l'indique d'ailleurs son sous-titre : *ubi quæ jura, quæ frena futura sint homini christiano in inquirenda et tradenda veritate ostenditur*, mériterait plus qu'une simple mention. Rédigé pour répondre au théologien réformé Jean Le Clerc, plus ou moins touché d'arminianisme et même de socinianisme, il a le mérite d'élever et d'élargir le débat. C'est en définitive une réplique de la *Défense de la Tradition et des saints Pères*, dirigée par Bossuet contre Richard Simon, mais avec cette différence que les attaques de l'oratorien français étaient moins dangereuses que celles du calviniste, et que surtout le défenseur de la tradition catholique connaissait d'une autre manière que l'évêque de Meaux les pièces du procès.

En 1703, Le Clerc avait fait paraître avec l'indication d'Anvers (en réalité à Amsterdam) un *Appendix augustiniana, complectens S. Prosperi de ingratis carmen, cum Joannis Phereponi* (c'était lui-même) *et aliorum notis, dissertationibus, censuris et animadversionibus, in omnia S. Augustini opera.* Saint Augustin y était fort malmené; ses doctrines sur la prédestination, la grâce, son enseignement sur le mensonge, etc., impitoyablement critiqués. Toutes ces questions augustiniennes sont traitées abondamment par Muratori dans le l. III; mais les deux premiers livres débordent de beaucoup ce point de vue polémique. C'est l'exposé des devoirs et des droits du catholique (ou même simplement du croyant) devant les problèmes que ne cessent de poser les découvertes historiques et philologiques. Sans doute, dit l'auteur, il faut rejeter le libre examen tel que l'entendent les protestants; le croyant n'a pas le droit de mettre en doute les bases mêmes de sa foi, mais dans l'étude des arguments qui sont apportés pour la démonstration des vérités chrétiennes, il a le droit de se montrer exigeant et de ne les accepter qu'à bon escient. Les jugements officiels de l'Église eux-mêmes, quand ils ne regardent que la discipline, n'enchaînent pas sa liberté : tout ce qui s'enseigne couramment dans les écoles, tout ce qu'on lit dans les livres liturgiques, en matière d'histoire, de traditions, de vies de saints, peut et doit être critiqué, c'est-à-dire examiné avec justice et impartialité. Pour ce qui est des questions d'ordre strictement scientifique, le théologien n'y touchera qu'avec une extrême réserve, évitant de lier avec la foi des questions (Muratori songe au système de Copernic et à l'affaire Galilée) qui en sont indépendantes. *Quis non videat periculosissimum esse atque a religionis Ecclesiæque institutione alienum esse velle id* (la stabilité de la terre) *nunc pertinere ad fidem, quod cras pertinere non possit? Fides atque stabilitas credendarum in Ecclesia Christi absit ut ab humanis experimentis pendeat*, l. I, c. XXII, p. 107. Et des théories philosophiques elles-mêmes, il ne faut pas s'empresser de déclarer qu'elles ont avec la foi une connexion nécessaire. Est-on bien sûr que les théories de Descartes sur la nature des corps sont contraires aux dogmes de la foi? L'Église a-t-elle jamais canonisé la doctrine aristotélicienne? — Le premier devoir du théologien est donc de circonscire très exactement le champ des vérités révélées et des enseignements dogmatiques. Et la théologie scolastique, la spéculation dialectique ne saurait suffire à cette tâche : l'érudition y est indispensable : *Dogmatica heic opus est imprimis, et non mediocri controversiarum quas cum hæreticis habemus peritia; ita enim sinceris hominibus melius innotescit qui sint fines tum veræ doctrinæ, tum disciplinæ melioris.* A cela contribuera la connaissance des conciles, des décrétales, de la patristique; et donc les érudits ont droit de se faire entendre en un certain nombre de questions théologiques.

A coup sûr, bien des idées exprimées ici par Muratori ne sont pas nouvelles; mais l'accumulation de ces vues intéressantes, de ces remarques parfois si fines, de ces très légitimes revendications fait de cet ouvrage un livre extrêmement remarquable, et auquel il semble difficile de rien comparer à l'époque. Il a d'ailleurs, sur le moment, excité quelques colères. Incapables de rien découvrir dans l'argumentation générale qui pût justifier la critique, les adversaire se sont rabattus sur un *obiter dictum*, autour duquel ils ont mené grand bruit. Leurs attaques amenèrent Muratori à préciser encore et à accentuer sa position.

A deux reprises le *De ingeniorum moderatione* avait touché, tout à fait en passant, à la doctrine de l'immaculée conception de Marie. Au l. II, c. XVII, il demandait : l'Église pourrait-elle proclamer cette doctrine comme un dogme? et, très correctement, il répondait : *Tale jus ipsi esse absque hæsitatione affirmandum est, si aut per legitimam argumentationem ea Virginis prærogativa e divinis Scripturis, aut ex probatissima et constanti et antiqua Traditione Patrum comprobari potest;* mais il rejetait d'avance toute l'argumentation que l'on pourrait tirer des révélations privées, des apocryphes ou même de la simple considération de convenance, *ex congruitate.* Un peu plus loin, au l. II, c. VI, au milieu de divers conseils de prudence donnés aux théologiens et aux « censeurs ecclésiastiques » en particulier, il avait un mot assez dur sur la pratique de dévotion qui commençait pour lors à se répandre en Italie et que l'on dénommait le *vœu sanguinaire. An laudandum votum sanguinis profundendi pro tuenda immaculata conceptione Virginis?* Non répondait-il, car cette doctrine n'est encore (faute d'une définition de l'Église) qu'une opinion humaine, et on n'a pas le

droit d'exposer pour cela le bien qu'est notre vie. Cela était dit en une petite colonne, p. 137, mais cela venait après un avertissement aux censeurs ecclésiastiques d'avoir l'œil ouvert sur la *superstition* et ses excès.

C'est de ces quelques lignes que devait sortir toute la polémique que l'on a appelée du *vœu sanguinaire*, et qui commença d'ailleurs une quinzaine d'années après l'apparition de l'ouvrage. En 1729, le jésuite Fr. Burgi faisait paraître sous le pseudonyme de *Candidus Parthenotimus* une défense du vœu : *Votum pro tuenda Deiparæ conceptione ab oppugnationibus recentioris Lamindi Pritanii vindicatum.* Cette publication amena parmi les jésuites de Sicile une grande excitation; on renouvela solennellement le vœu sanguinaire, on prêcha dans les chaires contre les « hérétiques » qui niaient l'immaculée conception. Informé, Muratori composa une réponse qui était prête dès 1732, mais qui, pour diverses raisons, ne put paraître qu'en 1740, à Venise (en réalité Milan) : *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in immaculatæ conceptionis Deiparæ emissi, a Lamindo Pritanio antea oppugnati atque a Candido Parthenotimo incassum vindicati*, et il le signait *Antonius Lampridius* (anagramme transparent de Lamindus Pritanius). Il y maintenait, avec preuves à l'appui, l'idée exprimée dans le *De moderatione.*

L'émotion fut grande dans les milieux dévots; les écrits se multiplièrent contre le malencontreux érudit; on y prétendait démontrer que, malgré ses dires, Muratori attaquait la pieuse croyance (chose défendue par l'autorité pontificale). Ceci était pure calomnie, car l'auteur avait pris de ce côté toutes ses sûretés. On verra dans la *Vie de Muratori* par son neveu, p. 118 sq., la liste imposante des auteurs qui entrèrent en lice et des livres, bien oubliés, qu'ils publièrent. Irréductible, Muratori ne se lassait pas de répliquer. En 1743, il faisait paraître à Milan (réellement Venise) : *Ferdinandi Valdesii epistolæ seu appendix ad librum Antonii Lampridii* De superstitione vitanda, *ubi votum sanguinarium recte oppugnatum, male propugnatum ostenditur.*

Il y reviendra encore en quelques mots dans un ouvrage en italien publié à Venise en 1747, toujours sous le pseudonyme de Lamindus Pritanius : *Della regolata divozione de Cristiani* (autres édit., 1748, 1752, etc., trad. allemande) où d'ailleurs le débat était singulièrement élargi. Outre qu'il y faisait le procès de la dévotion toute en extérieur chère aux Italiens, des pratiques parfois superstitieuses où se complait trop facilement le populaire, des recettes mécaniques et infaillibles enseignées par trop de prédicateurs, il avait à cœur d'y répondre à une accusation qui, dans les années 1740, s'était élevée contre lui à Salzbourg. En cette ville, on avait découvert à ce moment-là et son *De ingeniorum moderatione*, et surtout quelques conseils de spiritualité donnés par lui dans les *Esercizii spirituali* publiés en 1720. Rappelant la doctrine de l'Écriture sur l'unique médiateur, Jésus-Christ, Muratori y avait enseigné que seule, en rigueur de terme, la dévotion au Christ est nécessaire pour le salut, que l'invocation des saints, et même de la Vierge, pour louable et utile qu'elle soit, ne peut être dite nécessaire. Tombant dans le milieu dévot de Salzbourg, où l'on se piquait d'avoir plus qu'ailleurs la piété envers Marie, ces affirmations firent scandale. Des violences de langage se donnèrent libre cours dans les chaires de la ville, malgré l'intervention de l'archevêque. Un échange de lettres plutôt discourtoises eut lieu entre Muratori et le syndic de l'université. Elles sont publiées en appendice à la *Vita*, p. 300-310. De tout cela le vieil érudit se souvint en écrivant *La regolata divozione.*

Il mourut trop tôt pour connaître la réplique que crut devoir y faire un des adversaires de Muratori, dans la question du vœu sanguinaire, le P. Ben. Plazza, S. J., *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam, eorumque festa, imagines et reliquias communis et propensa devotio a præpostera Lamindi Pritanii reformatione... vindicata*, Palerme, 1751; l'auteur cherchait à faire passer l'honnête Lamindus pour un hérétique et un janséniste. De même le P. Salvator Maurici, S. J., lançait à Lucques, en 1753 : *La divozion de' Cristiani difesa dalla critica di Lamindo Pritanio.* Cette offensive déclencha de nouvelles réponses des amis du défunt : *Lamindi Pritanii redivivi epistola parænetica ad P. Ben. Plazza, S. J., censorem minus æquum libelli* Della regolata divozione, Venise, 1755, et deux ans plus tard, en 1757 : *Avvertimenti teologici, storici e morali a spiegazione del trattato della reg. divoz., e d'altre proposizioni sparse in altri libri dello stesso autore.* Le célèbre dominicain Concina entra en ligne pour la défense de Muratori dans son *De revelata religione*, part. I, l. V, c. IX, § 8.

Entre temps la Congrégation de l'Index avait été saisie par Benoît XIV de l'examen du livre, *De regolata divozione;* elle rendait le 18 décembre 1753 un jugement extrêmement favorable à l'auteur : *Nullam illi posse vel levissimam censoriam notam inuri. Nam quantum ad doctrinam quæ in eo continetur, censuere eam esse undequaque piam orthodoxamque. Illa vero quibus auctor adversatur... constat esse vel certas manifestasque sacrarum rerum depravationes, vel insipientes ad superstitionem cæteroquin nimium proni popelli opiniones, quas catholica Ecclesia nunquam probavit.* Cité par l'archevêque de Vienne, Migazzi dans une lettre pastorale du 23 septembre 1759 (dans *Archivio Muratoriano*, Modène, 1872, p. 149-150).

3. Sur un certain nombre de questions morales ou disciplinaires, Muratori a été appelé à dire son mot.

Il prit parti pour Alexandre Mantegazzi qui avait publié à Paris, en 1736, une dissertation, *De jejunio cum esu carnium conjungendo*, où était soutenu l'idée, assez neuve alors, que l'essence du jeûne ne consistait pas dans l'abstinence, mais dans l'unique repas quotidien, et qu'il pouvait donc y avoir jeûne, même avec usage d'aliments gras. Muratori soutint le même point de vue dans un *Votum* imprimé à Parme en 1737.

Bien plus importante fut son intervention dans la question des fêtes à supprimer. Il n'y avait pas que le savetier de La Fontaine à trouver qu'il y avait trop de fêtes de précepte. Saisi de nombreuses demandes, Benoît XIV avait, en 1742, interrogé les évêques d'Italie sur ce qu'il était utile de faire; il voulut avoir aussi le sentiment de Muratori qui, le 4 janvier 1743, opina pour la réduction, arguant spécialement des besoins des classes laborieuses. Son attitude et le soutien qu'il donna à l'archevêque de Fermo qui, dès septembre 1746, avait procédé à la réduction, faillit le brouiller avec le cardinal Querini. Celui-ci, opposé à cette innovation, avait bataillé par écrit contre l'archevêque de Fermo. Il fut très fâché de voir qu'au c. XXI de la *Regolata divozione*, parue sur les entrefaites, Muratori prenait ouvertement parti contre lui; il attaqua donc assez vivement l'auteur qui répondit par une *Difesa di quanto ha scritto Lamindo Pritanio in favore della diminuzione delle troppe feste*, parue à Lucques, en 1748, avec l'autorisation expresse de Benoît XIV, dans la *Raccolta di scritture concernenti la diminuzione delle feste di precetto.* De plus en plus irrité, Querini riposta le 14 août 1748 par une lettre publique aux évêques d'Italie, où il invoquait en faveur du *statu quo* une prescription deux fois centenaire. Muratori tint bon; en octobre de la même année, il rédigeait une *Riposta alla nuova scrittura del card. Querini*, précédée d'une *Supplica ai vescovi d'Italia*

a nome de' Poveri di essa Italia. Cette pièce ne vit pas le jour. Benoît XIV ayant, le 14 nov. 1748, imposé silence aux deux partis: elle n'a été éditée qu'en 1872 dans *Scritti inediti*, p. 276-322.

Il faut signaler aussi l'intervention de Muratori dans une question de discipline pénitentielle qui agita fort le Portugal vers 1745. Certains confesseurs s'étant permis d'exiger de leurs pénitents la divulgation du nom de leurs complices, le patriarche de Lisbonne et le grand inquisiteur s'étaient vivement opposés à ces pratiques, les déclarant illicites. Le grand inquisiteur était allé plus loin, et avait ordonné aux pénitents objets de ces indiscrétions de dénoncer les confesseurs coupables. Mais l'ensemble de l'épiscopat portugais s'alarma de cette sévérité jugée excessive. La chose fut âprement discutée. Sollicité de donner son avis, Muratori s'expliqua dans l'opuscule *Lusitanæ Ecclesiæ religio in administrando pænitentiæ sacramento*, Modène, 1747; il y rejetait l'idée des interrogations indiscrètes, mais sans vouloir pousser la sévérité contre les confesseurs jusqu'au point où était allé le grand inquisiteur. Il défendait en définitive la prescription que venait de donner le pape Benoît XIV dans la bulle *Ubi primum* du 2 juin 1746, et qui n'imposait pas aux pénitents, objets des sollicitations indiscrètes des confesseurs, le devoir de dénoncer les coupables.

Mentionnons encore à cette place, faute d'une meilleure, l'*Apologia Epistolæ a SS. D. N. Benedicto XIV ad episcopum Augustanum scripta, sive de nævis in religionem incurrentibus*, in-8°, Lucques, 1749. C'est une réponse aux attaques qu'un jeune théologien protestant, Christian Ernest de Windheim, avait publiées contre l'ouvrage classique de Benoît XIV, *De canonizatione sanctorum*, à propos d'une lettre de ce pape adressée à l'évêque d'Augsbourg relativement à un procès de canonisation. Muratori y défend l'attitude de l'Église catholique dans la question du culte des saints, et montre que certains abus populaires qui peuvent s'y rencontrer ne sont pas le fait de l'Église.

On voit par tous les titres que nous avons énumérés si Muratori a pris une large part aux questions agitées de son temps. Il va sans dire que l'attitude de juste milieu qu'il s'efforça toujours de garder ne fut pas du goût de tout le monde. A plusieurs reprises il eut vent que des dénonciations avaient été adressées à Rome contre lui. En septembre 1748, il lui revint que, dans une lettre à l'Inquisiteur général d'Espagne, Benoît XIV avait déclaré que, n'eût été la considération due à son âge et à ses travaux, plusieurs de ses ouvrages auraient mérité la censure. Vivement alarmé, le vieillard adressa au pape, qui l'avait toujours honoré de son amitié, une lettre pleine de filiale déférence, où il demandait qu'on voulût bien lui indiquer les choses dignes de censure (en ses ouvrages) afin qu'il pût les retirer et obtenir son pardon par son obéissance et son humiliation. Lettre du 17 septembre 1748, *Epistolario*, n. 5612, t. xi, p. 5204. Dès le 25 septembre, Benoît XIV répondait à son vieil ami, s'efforçant de calmer ses alarmes, et ramenant l'incident à ses justes limites. D'abord la lettre à l'Inquisiteur aurait dû rester secrète; de plus, elle n'avait pas la portée que lui attribuaient les méchantes langues. Voulant donner à l'Inquisiteur d'Espagne des règles de prudence dans la censure des ouvrages, le pape lui avait fait remarquer qu'il convenait de faire montre à l'égard des bons serviteur de l'Église de quelque longanimité. Dans l'œuvre considérable de tel grand savant, d'un Muratori, d'un Noris, par exemple, il pouvait se trouver quelque détail qu'on désirerait plus exact. Était-ce une raison de censurer pour cela des hommes à qui la religion était grandement redevable? Et, continuait Benoît XIV, dans sa réponse au vieux savant, ce qui, dans son œuvre, avait pu déplaire, c'étaient quelques affirmations sur la *juridiction temporelle du pape dans ses États*; dans les écrits d'un autre, il aurait pu les faire censurer; mais il était persuadé qu'on ne devait point chagriner un homme de sa valeur « parce que l'on différait avec lui de sentiment en matière qui n'étaient ni de dogme, ni de discipline ». Lettre citée dans l'*Archivio Muratoriano*, p. 147.

Il n'était pas inutile de rapporter un peu longuement cet incident; cette lettre de Benoît XIV est la plus belle justification qui ait été écrite de cet admirable érudit. Oui, vraiment, il en est peu qui aient aussi bien mérité de l'Église et de la religion.

Tout l'essentiel sur la vie et l'œuvre de Muratori se trouve dans la *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori*, par son neveu Jean-François Soli-Muratori, in-4°, Venise, 1756; déjà utilisée par le Moréri, édit. de 1759, t. vii, p. 864 sq., et les autres répertoires et histoires du xviiie et du xixe siècle. Un catalogue critique et analytique de ses œuvres se trouve à la suite d'une édition latine d'une lettre de Muratori. par P. Obladen, *L. A. Muratorii epistola parænetica ad superiores religiosorum... pro emendatione studiorum monasticorum*, Augsbourg, 1765.

Le deuxième centenaire de sa naissance en 1872 a valu plusieurs publications importantes. D'abord un *Archivio Muratoriano* (différent du recueil mentionné col. 2549), publié par Pierre Muratori, Modène, 1872, description analytique et raisonnée de l'énorme masse de papiers laissée par le grand érudit et conservée dans sa famille. L'auteur de ce catalogue étudie systématiquement dans une série de dissertations les divers aspects de l'œuvre du grand savant. Parurent aussi à Bologne la même année : *Scritti inediti di L. A. Muratori*, en tête desquels se trouve reproduit l'*Archivio* susmentionné. Tout ceci a préparé l'édition de nombreuses pièces de la correspondance, puis de la correspondance complète : *Epistolario de L. A. Muratori edito e curato de Matteo Campori*, 12 vol., in-4°, Modène, 1901-1911; on trouvera en tête de chaque volume une *Cronobiografia Muratoriana* relevant, pour chacune des périodes recouvertes par le volume, tous les incidents de quelque signification. Signalons encore du même M. Campori, la *Correspondenza fra L. A. Muratori e G. G. Leibniz*, Modène, 1892.

É. Amann.

MURNER Thomas, frère mineur conventuel (1476-1537). — I. Biographie. II. Œuvres (col. 2559). III. Attitude vis-à-vis du protestantisme (col. 2565).

I. Biographie. — Né très probablement, le 24 décembre 1476, à Obernai, près de Strasbourg, Thomas Murner eut une vie très mouvementée et très agitée. De très bonne heure il vint habiter Strasbourg avec ses parents, qui s'y fixèrent, en 1481. Souffrant d'une paralysie douloureuse, que l'on attribuait aux maléfices d'une sorcière, Thomas fut destiné, dès son jeune âge, à l'état ecclésiastique. Guéri de cette pénible maladie, il entra, en 1490, à peine âgé de 15 ans, dans l'ordre des frères mineurs conventuels, au couvent de Strasbourg et, à 19 ans, il était déjà prêtre. Dès cette époque commence pour ce jeune religieux une véritable vie de nomade. Entre 1495-1500, il parcourut la France, l'Allemagne et la Pologne, et étudia successivement à Fribourg, où il s'adonna aux études de droit, à Paris, où il devint maître ès arts et s'adonna de préférence à la théologie, et à Cracovie, où il étudia la philosophie, la philologie et les mathématiques. Dans cette dernière université, il obtint le grade de bachelier en théologie et s'attacha très étroitement, pendant l'hiver 1499-1500, au philosophe et mathématicien célèbre, Jean de Glogau. Il séjourna, en 1500-1501, à Soleure en Suisse, où il prit connaissance des diverses maisons de conventuels, établis dans ce pays.

En 1502, on le retrouve à Strasbourg, où il fut bientôt aux prises avec Jacques Wimpheling. Ce dernier, voulant ériger dans la capitale de l'Alsace, un

gymnasium indépendant de celui des conventuels, chercha à s'assurer les sympathies du Conseil par la publication du fameux ouvrage *Germania*. Il s'efforçait dans ce travail de réfuter la thèse du Dauphin, Louis XI de France, qui, en jetant, en 1444, les Écorcheurs contre les Suisses, avait prétendu que les frontières de la Gaule devaient s'étendre jusqu'au Rhin, et il voulait prouver que ni Strasbourg, ni aucune autre ville du Haut-Rhin n'avaient jamais été sous la domination française. Les franciscains, craignant que la création d'un nouveau gymnasium ne fût la perte du leur, chargèrent Murner de réfuter la thèse défendue par Wimpheling. Il le fit dans sa *Germania nova*, mais cela lui coûta cher. Il devint l'objet d'attaques acharnées de la part des amis de Wimpheling, principalement de la part de Pierre Günther et du jeune Thomas Wolf, qui le représentèrent comme un adversaire des sciences et l'accusèrent du crime de haute trahison. Le conseil de Strasbourg, ému de ces graves accusations contre Murner, condamna et supprima l'ouvrage du jeune franciscain, qui est devenu extrêmement rare. La bibliothèque nationale de Strasbourg en possède un exemplaire *(R, 100.631)*; en 1877, K. Schmidt le publia à Genève avec la *Germania* de Wimpheling, d'après un exemplaire conservé à Zurich. Murner s'efforça encore de se défendre contre les graves accusations portées contre lui dans *Honestorum poematum condigna laudatio*. Il proposa même à ses adversaires de réfuter leurs thèses dans un débat public. Ils s'y refusèrent et continuèrent à rendre le jeune Murner ridicule et odieux aux yeux du peuple.

Les franciscains, au contraire, estimaient la science de leur jeune confrère, qui fut chargé de prendre la parole dans quatre chapitres provinciaux successifs, dans celui de Soleure (1502), d'Esslingen (1503), de Strasbourg (1504), et dans celui d'Ueberlingen, en 1505. Il assista probablement au chapitre général de Rome, à la Pentecôte 1506. La même année, l'empereur Maximilien I[er] lui accorda officiellement le titre de poète, non seulement à cause des services qu'il avait rendus à la poésie ecclésiastique et à cause de sa remarquable éloquence, mais aussi parce qu'il avait introduit et appliqué les anciennes poésies, même les poésies païennes, à la théologie. Il se trouvait probablement encore, en 1506, à Cracovie où il enseignait la logique d'après une nouvelle méthode, à savoir un jeu de cartes et il publiait, à ce sujet, en 1507, son *Chartiludium logicæ*. Il doit avoir appris cette méthode à Paris, où Lefèvre d'Étaples l'appliquait à l'arithmétique.

On trouve Murner, en 1508, à Fribourg, où il était venu avec un jeune noble pour y poursuivre ses études. Il y entretint des relations très étroites avec l'humaniste Jacques Locher, qui expliquait Horace et Lucain, et défendait la formation classique contre les idées et les opinions de l'Église. Murner se brouilla à cause de cela avec le juriste influent Ulrich Zasius. Locher dut quitter Fribourg et le franciscain fut sévèrement réprimandé. Murner n'en continua pas moins à soutenir que l'étude de la littérature ancienne se conciliait avec une vie pieuse et disciplinée, et que la formation classique était nécessaire à tous ceux, fussent-ils religieux, qui devaient entrer en contact avec le monde. Avant 1509, il acquit le grade de docteur à l'université de Fribourg. Comme il l'avait fait auparavant pour la logique, il se servit ici encore d'un jeu pour apprendre la prosodie. Il paraît toutefois que, cette fois, ce ne fut pas le jeu des cartes qu'il employa. Le résultat de son enseignement a été publié dans *Ludus studentum Friburgensium* qui parut, en 1511, à Francfort.

Envoyé ensuite par ses supérieurs à Berne, en 1509, il y composa : *Von den fier ketzeren Predigerordens der observanz zu Bern in Schweytzerland verbrandt* (31 mai 1509). C'est son premier travail en allemand. C'est le rapport détaillé d'un procès qui, vers cette époque, eut lieu contre quelques dominicains, qui, pour confirmer la doctrine traditionnelle de leur ordre contraire à l'immaculée conception, avaient apporté quelques faux miracles. Il faut placer également à cette époque la composition de plusieurs écrits dans lesquels il raillait les fous. Il fut nommé gardien à Spire en 1510, et prêcha l'avent, en 1511, à Francfort. Élu gardien de Strasbourg, en 1513, par le chapitre provincial réuni à Nordlingen, il fut déposé dès l'année suivante. Il se rendit ensuite en Italie et enseigna quelque temps à Venise. Obligé par sa santé de retourner dans son pays, il vint se fixer à Trèves, où il avait l'intention d'enseigner le droit, encore par le jeu de cartes, comme l'atteste l'ouvrage, paru en 1518, *Chartiludium institute summarie*. Cependant Murner n'y a jamais professé. A peine avait-il annoncé, en novembre 1515, les leçons qu'il voulait donner sur le droit que les chanoines de Cologne et de Trèves, à cause de son attachement à Reuchlin, l'attaquèrent, portèrent toutes sortes d'accusations contre lui et l'obligèrent comme « apostat de la foi et adversaire des sciences » à quitter la ville.

En 1518, il reparaît à Bâle, où il se perfectionna dans le droit et où, en 1519, il devint docteur en droit canonique et civil, malgré l'opposition acharnée de Ulrich Zasius. La même année, il traduisit en allemand les *Institutiones Justiniani*, dont une nouvelle édition parut en 1521 avec le titre : *Der keyserlichen statrechten im ingang und wares fundament*. A son retour à Strasbourg, en 1520, il prit une part active aux luttes religieuses qui, vers cette époque, déchirèrent l'Église catholique. Il se déclara bientôt l'adversaire ouvert et acharné de Luther et du protestantisme. Dans sa traduction du *De captivitate babylonica Ecclesiæ*, intitulée *Babylonische Gefengnuss der Kirche*, il fait une critique serrée du système luthérien et des doctrines protestantes. Il n'écrivit pas moins de 32 traités contre Luther, dont quelques-uns seulement ont été publiés. Il ne composa pas seulement des ouvrages dogmatiques contre les protestants, il s'efforça aussi de les rendre ridicules et odieux au peuple par des satires véhémentes, dont la principale est *Von dem grossen lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, publiée en 1522. Le Conseil de Strasbourg défendit et supprima cet écrit et interdit à Murner de rien publier désormais.

Murner traduisit en allemand, en 1522, l'*Assertio septem sacramentorum* de Henri VIII, avec le titre : *Bekenning der siben sakramenten wider Martinum Lutherum gemacht von dem König zu Engelland*. Le roi d'Angleterre s'y intéressa si fort qu'il désira voir le franciscain. En 1523, Murner fut l'hôte de Henri VIII. A son retour à Strasbourg, la réforme protestante y avait pénétré profondément et était parvenu à s'imposer à la majorité des citoyens. Il fut député par l'évêque de Strasbourg, en 1524, au Reichstag de Nuremberg pour y porter plainte devant le cardinal-légat Campeggio contre la mesure prise par le Conseil de Strasbourg, autorisant dans la ville la réforme protestante. Pendant la triste guerre des paysans, le peuple irrité se jeta sur le couvent des franciscains de Strasbourg et mit tout au pillage. Il s'acharna avec une véhémence marquée sur la cellule de Murner (5 septembre 1524). A cette époque Murner était à Obernai, d'où il fut obligé de partir en 1525, poursuivi par la haine et la fureur des paysans révoltés. Il se rendit alors à Lucerne, où il devint professeur de théologie et prédicateur. Il se mit à la tête du parti catholique dans la lutte contre Zwingle, dont il devint l'adversaire le plus acharné.

Après que la ville de Strasbourg eut chassé les religieux et se fut approprié le couvent des franciscains, elle proposa de donner une indemnité de 52 florins aux religieux qui se soumettraient aux mesures prises et ne feraient aucune difficulté à la ville. Murner accepta et, le 14 août 1426, il promit de ne plus s'attaquer à la ville de Strasbourg et à ses habitants. Il se dédommagea de cette promesse intéressée en montrant d'autant plus d'animosité contre les réformateurs suisses. Avec Jean Eck et Faber, il prit une part active au colloque de Baden, convoqué par les cantons catholiques le 18 mai 1526. Il en publia le rapport détaillé en 1527, et écrivit une série de pamphlets contre les Réformateurs. Quand il connut les détails du colloque, le gouvernement de Zurich se plaignit du langage et des procédés du fougueux franciscain. En janvier 1527, les Bernois, indignés à leur tour des satires virulentes de Murner, envoyèrent à Lucerne des députés pour demander que Murner fût cité devant les tribunaux. Le magistrat de Lucerne, craignant que les Zurichois ne prissent les armes pour venger leur réformateur outragé, défendit à Murner de publier encore des livres de polémique. Lorsqu'en novembre 1527 le gouvernement de Berne convoqua une nouvelle conférence pour le mois de janvier suivant et y invita Murner, celui-ci refusa d'y prendre part. Après la publication des actes du colloque de Berne et de nombreux pamphlets dirigés contre lui-même, Murner se remit à publier plusieurs satires contre ses détracteurs. Berne et Zurich le citent en justice, mais, entre temps, la guerre de religion avait éclaté. Après la victoire des réformateurs sur les cantons catholiques, il fut stipulé dans le traité de paix conclu à Zurich, le 24 juin 1529, que Murner devrait comparaître à Baden devant des juges désignés par Zurich et Berne. Mais le franciscain se sauva sous un déguisement. Il arriva dans le Valais et de là se rendit chez l'électeur Frédéric II dans le Palatinat. Il revint enfin, vers 1530, à Obernai, où les nobles d'Oberkirch lui procurèrent la cure de Saint-Jean. Il y acheva la traduction de l'Histoire de Marc-Antoine Sabellicus. Thomas Murner ne quitta plus sa ville natale, où il mourut avant le 23 août 1537.

II. Ouvrages. — Si, comme nous l'avons exposé, l'existence de Thomas Murner a été fort mouvementée, son activité littéraire n'en a pas moins été prodigieuse. La vraie renommée de Murner se fonde sur ses ouvrages didactiques et sur ses satires. A ces deux catégories nous ajouterons encore ses écrits polémiques contre les protestants.

1° *Ouvrages didactiques.* — Quelques-uns de ces ouvrages concernent l'enseignement de la littérature classique, tandis que d'autres se rapportent aux procédés pour faciliter l'étude de la logique, de la prosodie et du droit.

1. Ce que Murner a fait comme humaniste forme la moindre partie de son œuvre. Il ne s'est fait remarquer sous ce rapport que par la position qu'il a prise dans la querelle sur la valeur pédagogique des poètes païens. Parmi ces ouvrages, citons :

Honestorum poematum laudatio, composé en 1503 et publié, en 1507, chez J. Haller, à Cracovie. Il y réfute les accusations que les disciples de Wimpheling avait portées contre lui à l'occasion de la publication de la *Germania nova*. — *De augustiniana hieronymianaque reformatione poetarum*, qu'il composa en 1508, lors de son séjour à Fribourg, et qu'il publia, en 1509, chez J. Schott à Strasbourg. Il s'y propose de rechercher d'après les Pères les vices et les qualités de la faculté poétique. Son argumentation est fondée en général sur saint Augustin et saint Jérôme. Il prouve que les Pères ont fait grand cas de la poésie; ils avaient lu les classiques; ils ont écrit eux-mêmes des vers. A leur exemple, il est permis de citer dans les arguments théologiques, dans les sermons et dans les poèmes chrétiens des passages d'auteurs païens, quand ces passages contiennent des vérités. Il est injuste de priver les prêtres et les religieux mendiants, qui ont à prêcher l'Évangile, des moyens de se former à l'art oratoire.

De silabarum quantitatibus, imprimé à Francfort, chez son frère Sixte Murner, s. a.; c'est une réponse à ses détracteurs qui lui reprochaient de ne mesurer que la quantité des syllabes et de ne rien faire sentir de la *poetica majestas*.

2. Parmi les œuvres les plus singulières de Murner, il faut compter celles qui ont pour but de faciliter l'enseignement de certaines sciences. Il avait le même principe que Lefèvre d'Étaples sur l'utilité d'employer certains jeux au progrès de l'instruction. A cet effet il imagina des jeux de cartes, d'échecs et de dés. La plupart de ces traités sur les jeux furent d'abord des cours faits à des étudiants. Il a enseigné ainsi la logique, la prosodie et le droit.

Dans les écoles du Moyen Age on exposait généralement la logique d'après les *Parva logicalia* de Pierre d'Espagne. C'est d'ailleurs dans ce livre que Murner avait étudié. Il lui reprochait trois défauts : latin barbare, texte plein d'erreurs et absence d'images capables d'aider le lecteur. C'est pourquoi il chercha une nouvelle méthode pour enseigner la logique. Il fabriqua des cartes et les publia en conservant le texte de Pierre d'Espagnol : *Cartiludium logicæ seu logica poetica vel memorativa, cum jocondo pictasmatis excitamento pro communi ommium studentum utilitate*, Cracovie, 1507. Une seconde édition remaniée a paru en 1509, à Strasbourg. Le même ouvrage a été imprimé, en 1509, à Bruxelles, chez Van Der Noot.

Ses procédés pour enseigner la prosodie sont peut-être plus singuliers encore. C'est d'abord l'image d'une main, pour montrer comment on peut apprendre les quantités en les localisant sur les articulations des doigts; c'est ensuite une roulette, un trictrac avec des dés, un échiquier dont chaque pièce représente une règle. Il a fait connaître cette méthode étrange dans : *Ludus studentum Friburgensium*, Francfort, 1511 et 1512, et dans *Scaccus infallibilis quantitatis syllabarum*, s. l., s. d.

Le jeu, dont il se vantait le plus, était celui qu'i avait inventé pour enseigner le droit. La forme qu'il choisit fut encore celle d'un jeu de cartes. Il a publié à ce sujet : *Chartiludium institute summarie*, Strasbourg, 1518. Cet ouvrage se compose de trois parties : la théorie, le jeu et la pratique du jeu. Il faut cependant dire à l'honneur de notre franciscain que, pour propager la connaissance du droit, il a fait des travaux plus utiles que ses jeux. Il regrettait que les membres des conseils des villes fussent obligés de s'en rapporter à des docteurs « latins » qui, profitant de l'ignorance des magistrats, brouillaient les procès, les traînaient en longueur et dénaturaient le droit. Il crut donc faire une œuvre salutaire en traduisant le code. Le premier ouvrage qu'il publia pour vulgariser la science contient, en latin et en allemand, les rubriques des Institutes, du Digeste, du Code, du droit canon, des *libri feudorum* et de la bulle d'or, ainsi que les *regulæ juris civilis et canonici : Utriusque juris tituli et regule in Alemanicum traducti eloquium*, Bâle, 1518; *ibid.*, 1520; Lyon, 1530; Francfort, 1531. Ce volume fut suivi d'un autre, intitulé : *Instituten, ein warer ursprung und fundament des keyserlichen rechtens*, Bâle, 1519. C'est la première version allemande du recueil de Justinien. La preuve que l'ouvrage répondait à un besoin, c'est qu'il en parut plusieurs éditions successives : Bâle, 1519, *ibid.*, 1520; Francfort, 1536 et 1537. Une traduction néerlandaise de cet

ouvrage a été publiée, en 1547, à Anvers. On ne sait pourquoi il donna à la troisième édition un nouveau titre qui pouvait induire en erreur sur l'objet du livre. Il est, en effet, intitulé : *Der keysertichen statrechten ein ingang und wares fundament*, Strasbourg, 1521. Ces *Statrechte* ne sont qu'un remaniement des *Instituten*, dont les quatre livres sont divisés en sept parties. Sauf quelques retranchements, quelques additions et quelques changements, le texte est le même.

2° *Ouvrages satiriques*. — Pendant que Geiler attaque les vices du haut de la chaire, que Wimpheling les censure dans ses écrits et que Brandt, dans son *Narrenschiff*, ne cherche sous la folie que le péché, Murner poursuit le même but par ses satires. Né railleur, comme il le dit lui-même dans *Arma patientiæ* (Francfort, B. Murner, 1511), ayant observé pendant ses voyages les mille travers de ses contemporains, il les dépeint avec une verve inépuisable. Cependant il ne se contente point de faire rire, mais il a une intention morale et elle éclate parfois avec une énergie voisine de la brutalité.

1. Son premier pamphlet satirique n'a pas pour objet le vice. C'est sa *Germania nova*, s. d., s. l., réimprimée avec la *Germania* de Wimpheling, en 1875, par K. Schmidt, à Genève. Cet écrit constitue un persiflage spirituel du pédantisme et, de l'ignorance, avec lesquels Wimpheling avait soutenu son opinion sur les anciennes limites de la Gaule.

2. Trois des poèmes satiriques allemands de Murner, les premiers en date, furent composés à peu près à la même époque. Ils ne forment pas un ensemble, mais ils se tiennent pourtant en ce sens que, dans deux d'entre eux, l'auteur développe certaines parties de l'autre; la *Narrenbeschwörung*, s. l., s. d., qui traite des folies ou des vices en général, en les énumérant sans ordre; *Der Schelmenzunft*, Francfort, 1512, qui s'occupe des vauriens et des fripons; *Die Geuchmat*, Bâle, 1519, qui dépeint les hommes efféminés s'adonnant à la volupté. Chacun de ces trois ouvrages a connu plusieurs éditions. Ainsi de la *Narrenbeschwörung*, nous connaissons les éditions, Strasbourg, 1512; sans lieu, 1512; Strasbourg, 1516 et 1518; Augsbourg, 1513 et 1514. La dernière édition doit être celle de K. Gœdeke, *Thomas Murners Narrenbeschwörung*, Leipzig, 1879. Du *Schelmenzunft*, nous avons les éditions, Francfort, 1512; Strasbourg, s. d.; Augsbourg, 1513 et 1514; Strasbourg, 1516; Francfort, 1518; réimprimé par von Waldau, Halle, 1788. La *Geuchmat* a eu les éditions de Bâle, 1519; Francfort, 1565 et 1567. Les trois ouvrages ont été réimprimés dans le *Kloster*, le premier, dans le t. VI, p. 613 sq.; le deuxième, dans le t. I, p. 824 sq.; le troisième, dans le t. VIII, p. 895 sq. La *Narrenbeschwörung* est une imitation du *Narrenschiff* de Brant. Dans les deux les péchés sont représentés comme des folies, mais, tandis que Brant embarque ses fous sur un navire qui les conduit à la mort, Murner se propose d'exorciser les siens. L'invention du *Schelmenzunft* n'est pas non plus murnérienne, elle appartient à Barthélemy Grieb, auteur du discours facétieux intitulé : *Monopolium philosophorum vulgo die Schelmenzunfa*, que Wimpheling avait fait imprimer en 1489. Grieb ne parle que des étudiants qui se livrent à la débauche. Murner prend le mot *Schelm* dans le sens général de fripon et même de scélérat. Il ne traite plus le péché de folie; il lui donne les noms de forfait, de turpitude, et il a particulièrement en vue les infamies qui se commettent par la parole. *Die Geuchmat*, achevée après les deux œuvres précédentes, marque un progrès sensible dans le développement du talent de Murner. Cet ouvrage ne constitue pas, comme les deux premiers, une succession de morceaux détachés, l'auteur ne disperse plus sa satire sur toutes les variétés imaginables de la folie, mais il en choisit une qui lui semble être la plus répandue et qu'il poursuit de ses railleries les plus incisives; c'est celle des hommes efféminés qui deviennent les victimes des femmes, qui se ruinent pour elles et qui leur sacrifient leur liberté.

3. Le même sujet concernant les femmes est traité dans *Die Mülle von Schwyndelszheim und Grede Müllerin Jarzeit*, Strasbourg, 1515. Ce poème, plus dramatique encore que la *Geuchmat* et plus spirituel, est l'histoire plaisante d'un meunier qui a des embarras à cause de sa femme, de ses visiteurs et de son âne. Le meunier de Schwindelsheim a une femme, nommée Marguerite. Cette *Gred Müllerin* était la personnification de la courtisane. L'âne qui se plaint de la charge qu'il porte, tout en étant bien logé et bien nourri, représente les évêques et les cardinaux qui se lamentent du fardeau de leurs fonctions, mais qui n'en dédaignent pas les bénéfices. Nulle part Murner ne s'est raillé du clergé d'une façon plus mordante que dans cet ouvrage. Ainsi son âne volé, il le rencontre comme chanoine dans le chœur d'une église, comme gardien de franciscains, comme prieur de dominicains, comme docteur dans une université.

4. A côté de ces poèmes violemment satiriques, il reste à mentionner *De quatuor heresiarchis ordinis Predicatorum de observantia nuncupatorum, apud Suitenses in civitate Bernensi combustis*, et la traduction en rimes allemandes : *Von den fier ketzren prediger ordens der observanz zu Bern im Schweitserland verbrant*, s. l., s. d., voir ci-dessus, col. 2557. A côté de sorties violentes contre les dominicains, il y a de grands éloges décernés aux franciscains. *Ein andechtig geistliche Badenfahrt, in dem baderdicht, gelehrt und ungelehrten nutzlich zu bredigen und zu lesen*, Strasbourg, 1514, qui constitue une allégorie des plus singulières avec la prétention d'être édifiante. Un jour, Murner, malade, dut prendre les eaux. Pour se distraire, il se met à écrire des vers. Le bain qui doit le guérir lui fournit l'idée d'un bain spirituel à l'usage de ceux qui veulent se préparer à la mort : le bain est la pénitence.

5. L'*Ulenspiegel* qu'il publia en 1519, à Strasbourg, est moins un ouvrage satirique qu'un recueil de contes facétieux, dont Till Eulenspiegel est le héros. Il fut réédité par Lappenberg, en 1854, à Leipzig.

6. Les écrits satiriques de Murner, antérieurs à 1520, sont remplis de plaintes sur les abus qui se commettaient dans l'Église et sur les vices des prêtres et des moines. Après cette date, il les dirige contre Luther et ses adhérents. Après quelques traités polémiques, il publia son poème du grand fou luthérien : *Von dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, Strasbourg, 1523, réédité par H. Kurz, à Zurich, en 1848, et dans le *Kloster*, t. X, p. 3 sq. C'est là certes l'œuvre capitale de Thomas Murner. Le grand fou ne représente pas tant Luther que l'esprit réformateur, tel que cet esprit était compris par Luther. L'idée fondamentale du poème est la lutte entre les deux principes, dont les représentants sont le moine de Wittenberg et celui de Strasbourg.

7. Une des satires les plus virulentes et les plus grossières est le calendrier des hérétiques et des voleurs d'églises : *Der lutherischen evangelischen Kirchendieb und Ketzer kalender* (Lucerne, 1526 et 1527). Cette satire a été réimprimée par von Waldau, à Nuremberg, en 1804; dans le *Kloster*, t. X, p. 201 sq., et par Götzinger, *Zwei Kalender, vom Jahre 1527*, Schaffouse, 1865. Elle constitue une réponse aux nombreux pamphlets dont Murner, lors de son séjour à Lucerne, était l'objet de la part des disciples de Zwingle. Le franciscain y soutient que

les réformateurs sont des voleurs d'églises, et que Zwingle, en particulier, est « un scélérat infâme, apostat, quarante fois parjure, séducteur du peuple, etc. ». Dans ce calendrier, les noms des saints sont remplacés par des noms de tyrans et de traîtres, auxquels sont mêlés ceux des réformateurs.

8. La dernière satire à mentionner est le Testament du vieil ours chrétien : *Des alten christlichen Beeren Testament*, s. l., s. d. C'est une satire en rimes allemandes contre les Bernois, qui, à cause de cela, donnèrent ordre à leurs baillis de se saisir de Murner partout où ils pourraient le rencontrer.

Dans toutes ces satires, Thomas Murner nous apparaît comme un moraliste qui, non seulement, se raille des vices, mais qui veut aussi les corriger. Pour lui le mot folie, qui constitue un des thèmes dominants de toutes ses satires, est synonyme de péché. Presque tous les chapitres sont entremêlés d'exhortations ou se terminent par des appels au repentir et à la pénitence. Il déclare plusieurs fois que son seul but est d'avertir les hommes pour les empêcher d'aller en enfer. Il veut donc avant tout être réformateur des mœurs, si dépravées au temps de la Réforme dans toutes les classes de la société.

3° *Ouvrages polémiques.* — En 1520, commence la période où Murner s'engage avec toute son impétuosité dans les polémiques provoquées par la Réforme. Il y déploya une activité prodigieuse. Ce fut le temps de sa plus grande fécondité, mais, aussi celui où il fut attaqué avec le plus de violence.

1. Sa première publication polémique fut une traduction du livre de la *Captivité de Babylone*, où Luther réfute la doctrine des sept sacrements. Elle parut, en octobre 1520, chez Grieninger, à Strasbourg, sous le titre : *Von der Babylonischen gefengknusz der kirchen Doctor Martin Luthers.* Murner s'imaginait qu'il battrait ainsi le réformateur avec ses propres armes, et qu'il suffirait de dévoiler ses hérésies pour que la population strasbourgeoise en fût effrayée. Mais malheureusement on était plus empressé à lire les écrits de Luther que ceux de Murner.

2. Murner revint à la charge. En novembre et décembre de la même année, il répandit quatre traités dont le premier est encore empreint d'une certaine modération. C'est d'abord : *Ein christliche und briederliche ermanung zu dem hochgelehrten doctor Martino Luther Augustiner orden zu Wittenberg*, Strasbourg, 1520 et 1521. Il est consacré aux objections que Luther avait formulées contre la messe, et il invite Luther avec beaucoup d'égards à revenir à l'Église orthodoxe. Les trois autres deviennent de plus en plus véhéments. Dans l'un, *Von Doctor Martinus Luters leren und predigen, dass sie argwenig seint, und nit gentzlich glaubwirdig zu halten*, Strasbourg, 1520, il représente les doctrines luthériennes comme gravement suspectes d'hérésie. Dans un autre, *Von dem babstenthum, das ist von der höchsten oberkeyt Chistlichs glaubens wyder Doctor Martinum Luther*, Strasbourg, 1520, il prend la défense de la papauté. Dans le dernier, enfin, *An den Groszmechtigsten und Durchlüchtigsten Adel tütscher nation das sye den christlichen glauben beschirmen, wyder den zerstörer des glaubens Christi, Martinum luther, einen verfierer der einfeltigen christen*, Strasbourg, 1520, il prend le contre-pied de la lettre du réformateur à la noblesse allemande.

3. En février 1521, parut un nouvel écrit de Murner, moins passionné que quelques-uns des précédents : *Wie doctor M. Luter usz falschen ursachen bewegt das geistlich recht verbrennet hat*, Strasbourg, 1521. Il y réfute les raisons que donnait Luther d'avoir brûlé les *Décrétales* et annonce encore d'autres livres.

4. Comme les idées réformatrices étaient propagées par des chansons, Thomas Murner en fit une à son tour : *Ain neu Lied von dem undergang des christlichen Glaubens*, s. l., s. d., réimprimé dans *Kloster*, t. VIII, p. 667. C'est une complainte en trente-cinq couplets sur la décadence de la foi, causée par les réformateurs.

5. Murner trouva des adversaires qui le traitèrent comme il traitait les luthériens et qui publièrent plusieurs pamphlets contre lui, dont les deux principaux sont *Karsthaus* et *Murnärus Leviathan vulgo dictus Geltnar oder Geuszprediger*, satires, en forme de dialogues, dans lesquelles la question religieuse est à peine touchée, mais qui déversent de nombreuses injures sur Murner. Ce dernier y répondit dans un placard, qui fut affiché en douze endroits de la ville et qui était intitulé : *Protestatio D. Thome Murner das er wider Doc. Mar. Luther nichts unrechtz gehandlet hab*, Strasbourg, 1521, et publié par Röhrich dans *Zeitschrift für histor. Theologie*, t. XVIII, 1848, p. 598. Il déclare dans cette pièce que, puisqu'on a publié à Strasbourg des traités de Luther qui lui ont semblé contenir des attaques injustes contre le pape, il s'est cru obligé de les réfuter; qu'il s'est abstenu de dire du mal « du savant et vénéré docteur Luther » et qu'il ne veut que du bien au chevalier Ulrich de Hutten.

6. En automne 1522, il revint à la polémique avec une ardeur nouvelle. En septembre il traduisit l'ouvrage de Henri VIII contre Luther : *Bekennung der süben Sacramenten wider Martinum Lutherum, gemacht von dem unüberwintlichen künig zu Engelland und in Frankreich einem herren zu Hibernien, Heinrico des namens dem achtesten*, Strasbourg, J. Grieninger, 1522. En novembre, il compléta cette publication par le traité : « Lequel des deux est un menteur, Luther ou le roi d'Angleterre? », *Ob der künig usz Engelland ein lügner sei oder der Luther? ibid.*, 1522.

7. Chassé de Strasbourg par les paysans révolutionnaires, Murner vint se réfugier, en 1525, à Lucerne, en Suisse, dans l'intention d'y jouir d'un repos bien mérité. Mais, dès la fin de 1525, il rentre dans la polémique, provoqué par des pamphlets publiés en Suisse. Contre le pamphlet de Utz Eckstein, *Concilium*, Murner publia, en janvier 1526, une apologie « contre la perfidie des luthériens ». Il la fit précéder de la lettre du docteur Eck aux douze cantons, 28 oct. 1525, et du mandat de réforme de ces derniers, 28 janv. de la même année : *Epistola Johannis Eckii, doctoris, Lutheranos, Gothos in harenam disputatoriam evocantis. Articuli novem cantonum Helvetiorum. Murnerus in Lutheranorum perfidiam, ut infamiam quam sibimet contra jus Gentium et nature irrogarunt, purgent, et vera non fucata spongia abstergant*, Lucerne, s. d. Trois mois plus tard, Murner publia un second traité, dans lequel il attaquait « le sot hérésiarque Zwingle ». Il est précédé d'un écrit d'Érasme sur la messe et du bref de Clément VII adressé aux Zurichois : *E. Roterodami de sacrosancta synaxi et unionis sacramento corporis et sanguinis Christi. Breve apostolicum Clementis papa septimi Thuregios ab impia Lutherana perfidia revocantis. Murneri responsio libello cuidam insigniter et egregie stulto Ulrici Zwyngel apostate, heresiarche, ostendens Lutheranam doctrinam infamiam irrogare, et verbum dei humanum judicem pati non posse*, Lucerne, s. d.

8. Après le colloque de Baden, Murner publia un autre pamphlet, dans lequel Zwingle est malmené de la façon la plus injurieuse, en réponse aux plaintes formulées par le gouvernement de Zurich contre le colloque de Baden. C'est : *Ein worhafftiges verantworten der hochgelerten doctores und herren, die zu Baden uff der disputation gewesen sint von den XII ortern einer loblichen eidtgnosschaft wider das schentlich erstuncken und erlogen anklagen Ulrich Zwinglyns, dass der fiertzig mal eerlosz diebsch böszwicht uff die*

frummen herren geredt hat und in den druch hat lassen kummen, s. l., s. d.

9. Le 28 mai 1528, Murner publia les actes de la dispputation de Baden. Il n'édita toutefois que la relation du colloque entre Eck et les réformateurs, telle qu'au moment même elle avait été écrite par un des quatre notaires, Jean Huber de Lucerne : *Die disputacion von den XII orten einer loblichen eidtgenoschaft zu Baden im ergow irer statt gehalten und vollendet.*

10. Après la publication par les réformateurs des actes du colloque de Berne de 1527, Murner imprima une traduction latine des actes de Baden, augmentée d'un extrait du traité de Faber, de ses propres conclusions, de 148 mensonges tirés des écrits d'Œcolampade et d'une foule d'observations blessantes, insérées dans le texte officiel : *Causa helvetica orthodoxæ fidei*, Lucerne, 25 août 1528. Il publia aussi, la même année, un résumé des sermons qu'il avait prononcés contre la thèse sur la messe qu'on avait soutenue à Berne : *Die gots heylige mesz von got allein erstifft ein städt und lebendigs opffer, für die lebendigen und dodten*, Lucerne, 12 décembre 1528. Il faut mentionner encore la publication d'un appel de Murner contre le colloque de Berne, suivi d'un exposé des motifs de son abstention : *Appellation und bernoff der hochgelörten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri und Thome Murner, fur die XII örter einer loblichen Eydtgnosschaft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten*, Lucerne, 1528.

11. Enfin, en 1529, il envoya une lettre aux cantons catholiques pour les exhorter à ne pas se laisser déshonorer par les hérésies évangéliques et luthériennes. C'est : *Ein sendbrieff der acht christlichen ort einer loblichen Eidtgnosschaft*, Lucerne, 1529.

4° *Autres ouvrages.* — Citons encore quelques ouvrages qui se rapportent plus ou moins à la théologie.

1. *Invectica contra astrologos*, Strasbourg, 1499. Cet écrit, qui est un des premiers, sinon le premier, que Murner ait rédigé, constitue une réponse à certains astrologues qui avaient prédit à l'empereur Maximilien une défaite dans la guerre contre les Suisses. Il y soutient que, quand il s'agit de choses contingentes, dépendant du libre arbitre, les astres sont sans influence. On ne peut donc rien pronostiquer. — 2. *Tractatus perutilis de pithonico contractu*, Fribourg, 1499. C'est un traité sur la paralysie produite par la sorcellerie. Il invoque des arguments empruntés à Aristote, à Albert le Grand et à Duns Scot pour exposer sa théorie sur la Providence, sur les causes des phénomènes et sur les effets qui paraissent fortuits. Dieu peut permettre à des sorciers de faire des pactes avec le diable et de devenir ainsi ses instruments. Ce traité a été réimprimé dans le *Malleus maleficarum*, t. II, Francfort, 1588 et 1600, p. 351 sq. — 3. *Nova oratio ad capitulum provincie superioris Alemanie in ecclesia majori civitatis Solodorensis perorata*, s. l. ni d. Engage ses confrères à mener la vie des anges, qui brûlent d'amour pour Dieu, qui brillent par l'intelligence et qui observent la justice. — 4. *Arma patientie contra omnes seculi voluptates*, Francfort, B. Murner, 1511. — 5. *Ritus et celebratio phase judeorum*, s. l., s. d. — 6. *Benedicite judeorum uti soliti sunt ante et post cibi sumptionem benedicere et gratias agere*, Francfort, 1515. Il a fourni aussi une traduction allemande de ce dernier travail, *Der juden benedicite wie sy gott den herren loben und im umb die speysz dancken*, Francfort, Murner, s. a.

III. Attitude vis-a-vis du protestantisme. — Peu d'hommes ont été jugés avec autant de rigueur que Murner. Son nom est arrivé à la postérité chargé des imputations les plus malveillantes. Depuis Wimpheling il s'était formé sur son compte une tradition, reprise par les écrivains du temps de la Réforme et acceptée encore, en grande partie, de nos jours. Les uns lui refusent même le talent poétique, d'autres, qui ne le lui contestent pas, lui trouvent un caractère méprisable; d'autres encore veulent en faire un collaborateur de Luther, au moins dans la première partie de sa carrière; d'autres enfin, trouvent une contradiction entre ses censures du clergé et son attitude postérieure à l'égard de la Réforme.

Que penser de toutes ces accusations dont Murner a été l'objet au cours des siècles? Nous tenons à faire remarquer tout d'abord, que l'on ne peut pas prendre à la lettre, comme ses détracteurs l'ont fait généralement jusqu'ici, les passages où il met ironiquement sa propre personne en scène; que l'on ne peut exagérer ses défauts en fermant les yeux sur ses qualités; que l'on ne peut aller puiser des détails pour sa biographie dans des brochures qui lui sont hostiles, telles que le *Léviathan*, le *Karthaus*, etc. Quand on connaît la violence de la polémique du XVIe siècle, on devrait se méfier des personnalités injurieuses dont sont remplis les pamphlets des disciples de Wimpheling, ceux des luthériens et des zwingliens. Nous n'hésitons cependant pas à dire que, si on l'a malmené, il y a eu de sa faute. Il a été d'une nature légère et inconstante, impétueux, frondeur, plein d'une haute opinion de lui-même, amateur de singularités, s'occupant de tout et n'approfondissant rien. Il a heurté les habitudes des savants alors célèbres, il a persiflé sans ménagement leurs idées, quand elles lui ont semblé fausses, et s'est engagé ainsi dans diverses querelles. Toujours prompt à la riposte, il rendait au décuple les coups qu'on lui portait; par sa jactance, par sa coutume de se mêler de tout sans avoir l'air de prendre les choses au sérieux, par ses railleries mordantes, il s'était fait des ennemis dans tous les camps, même parmi ses confrères. Mais l'âpreté avec laquelle on lui a reproché ses défauts de son vivant, s'explique par le fait qu'il a eu plus d'esprit que la plupart de ceux qui l'ont combattu. Personne n'a été moins pédant à une époque où le pédantisme régnait en maître. Murner est aux antipodes de Wimpheling qui, susceptible et morose, se plaint sans cesse d'être persécuté. Jusqu'à la Réforme, Murner est d'une bonne humeur inaltérable; quand on l'attaque, il riposte par des satires. Au lieu de dénigrer ses adversaires, il se borne à se vanter plus fort. Il ne devient violent qu'après s'être laissé entraîner dans les luttes de la Réforme. Alors il se fâche, sa colère devient de la fureur, il ne connaît plus d'autre arme pour défendre sa personne et sa cause que l'outrage.

Quant à l'accusation que, dans la première partie de sa carrière, c'est-à-dire jusque 1520, Murner aurait été un collaborateur de Luther, dans la fondation du protestantisme, on peut répondre que, pendant cette période, celle des origines de la Réforme, le moine franciscain peut avoir vu tout au plus dans Luther un homme indigné comme lui-même de la décadence générale. Mais, quand il vit Luther se déclarer contre les dogmes et les usages traditionnels, il se sépara de lui et lui déclara une guerre implacable. Jusqu'en 1520, Murner a toujours montré un esprit ouvert, curieux, saisissant au premier coup d'œil les contrastes que présentait la vie de ses contemporains. Malgré la légèreté de son caractère, il a eu la conscience de la justice et le courage de dévoiler les abus et les travers dont il était témoin. Dans la peinture qu'il fait des mœurs du commencement du XVIe siècle, il y a d'ailleurs de l'exagération. L'impression générale, cependant, qui résulte de la lecture de ses ouvrages est qu'à bien des égards ce siècle a été une époque de relâchement. A côté de cette impression s'en dégage, toutefois, une autre plus consolante, à savoir que ce

même siècle a aussi été une époque, dans laquelle ont fermenté les germes d'un ordre de choses nouveau. Dans les satires de Murner, c'est surtout le peuple qui parle, c'est lui qui expose, à sa manière, ses griefs contre les classes priviligiées, contre les seigneurs, les docteurs et surtout les prêtres, évêques et cardinaux. Toute la ressemblance que l'on peut trouver entre Murner et Luther, c'est que Murner, comme Luther, n'a cessé de flageller dans ses écrits satiriques, les abus qui se commettaient, et principalement les vices auxquels s'adonnaient les prêtres séculiers et réguliers, les évêques et les cardinaux. Le résultat inévitable des satires de Murner a dû être le même que celui des écrits de Luther et d'autres contemporains, l'ébranlement du respect pour le clergé et les personnes consacrées à Dieu.

Si Murner a suivi Luther dans ses luttes contre les abus qui s'étaient introduits dans l'Église et contre les vices du clergé, il ne l'a pas suivi dans sa révolte contre l'Église, mais il est toujours resté soumis à l'autorité ecclésiastique. De plus, il n'a jamais voulu se poser en réformateur des mœurs, comme Luther, il a toujours reconnu que le droit d'abolir les abus et d'améliorer la situation morale du peuple et du clergé ne revenait qu'aux autorités ecclésiastiques. C'est là déjà une distinction fondamentale entre les attaques contre les mœurs dépravées telles qu'elles étaient dirigées, d'un côté par Luther, et, d'un autre côté, par Murner.

D'ailleurs, après avoir contribué à ébranler le respect des laïques pour les institutions religieuses, les coutumes sociales et les habitudes savantes du Moyen Age, Murner s'effraya de son audace et, pour conjurer les dangers qu'il avait contribué à faire naître, il devint le champion de son Église. Il s'éleva contre ceux qui méprisaient les prêtres et il fut impitoyable pour les laïques qui empiétaient sur les privilèges du clergé, qui s'emparaient de ses biens et qui ne réclamaient la réforme des couvents que pour s'en attribuer les revenus. Bien plus, après que Luther se fut révolté ouvertement contre l'Église, Murner se sépara définitivement et complètement de lui et devint son adversaire le plus acharné. Il peut, dès lors, être regardé de plein droit comme le champion le plus intrépide du catholicisme à Strasbourg contre les luthériens et à Lucerne contre les zwingliens. Luther lui-même, dans sa réponse à Jérôme Emser : *Auff das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkunstlich buch Bocks Emssers zu Leyptzik antwort D. M. Luthers, darim auch Murners seines gesellen gedocht würl*, Strasbourg, J. Schott, 1521, déclare d'ailleurs qu'il considère Murner comme un ennemi et un adversaire, mais il concède que c'est un ennemi loyal, qui ne s'adonne pas au mensonge et à la fourberie comme Emser.

Que l'on ne dise pas qu'il ne se décida à combattre pour l'Église, que parce qu'il était jaloux de la réputation de Luther. Que l'on ne dise pas qu'il a prouvé, en refusant de s'allier à Luther, qu'avant la Réforme il ne s'était plaint des abus que pour mieux vendre ses livres, et qu'après il ne prit la défense du catholicisme que dans l'espoir d'être payé de ses services (cf. Gervinus, *Geschichte der deutschen Literatur*, t. III, p. 418, et Hagen, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse*, t. I, p. 61). Tous ces reproches sont dépourvus de fondement. Murner était vain, mais il a toujours eu d'autre motifs pour attaquer la Réforme qu'une vanité blessée, et, de son temps, on ne faisait pas fortune comme écrivain. On n'a qu'à se rappeler les *quatre* florins que l'imprimeur Hupfuff lui paya pour sa *Geuchmatt*. Quelque léger que l'on suppose Murner, on n'a pas de raison de le considérer comme vénal ou malhonnête. Sa position vis-à-vis de la Réforme n'a d'ailleurs pas été plus inconséquente que celle de Wimpheling. Toujours et partout il a demandé *dans* et *à* l'Église une amélioration de la discipline et des mœurs, et a espéré que l'amélioration serait accomplie par les autorités ecclésiastiques. Il a protesté dès qu'on a touché aux doctrines et au culte de l'Église. Dans sa protestation du 18 mars 1521, il donne d'ailleurs lui-même les raisons qui l'ont décidé à prendre parti contre Luther. Il y déclare que, puisqu'on a publié à Strasbourg des traités de Luther, qui lui ont semblé contenir des attaques injustes contre le Saint-Siège, il s'est vu obligé par *son vœu d'obéissance* et par *sa qualité de docteur en théologie* de les réfuter et d'engager la lutte contre Luther.

Ainsi, Murner est loin d'être irréprochable, mais on ne peut méconnaître ni ses bonnes intentions, ni sa loyauté, ni son dévouement à la cause catholique, ni son importance historique. « Il est », comme l'écrit Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace*, t. II, Paris, 1879, p. 315, « un de ces esprits mobiles et complexes qu'il est difficile de saisir. A peine semble-t-il fixé quelque part, qu'il quitte sa résidence et souvent on ne sait pas où il va. Il en est de même de son caractère : on croit le tenir et aussitôt il vous échappe. Il réunit en lui tous les contrastes de son temps. Tour à tour moqueur et grave, le plus impatient des hommes et ayant pour devise *patientia*, ardent à réformer des mœurs grossières et brutal dans son langage, passionné pour les nouveautés et se cramponnant aux traditions, il caractérise mieux qu'aucun autre cette époque inquiète et tourmentée qui clôt le Moyen Age et qui annonce les temps modernes. »

J. J. Hottinger, *Historia der Reformation in der Eidgenossenschaft*, Zurich, 1708, p. 297 sq.; du même, *Geschichte der Eidgenossen während der Zeiten der Kirchenspaltung*, Zurich, 1725, t. II, p. 80 sq.; Ruchat, *Histoire de la Réforme suisse*, t. III, Genève, 1727; L. Wadding, *Scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1906; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1908-1921; Jöcher, *Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1751; Waldau, *Nachrichten von Murners Leben und Schriften*, Nuremberg, 1775; A. Jung, *Geschichte der Reformation in Strassburg*, p. 238 sq.; K. Hagen, *Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, t. II, Erlangen, 1843, p. 61 et 183 sq; Scheiblé, *Das Kloster*, 12 vol., Stuttgart, 1845-1849; B. Hidler, *Dr Thomas Murners Streithandel mit den Eidgenossen von Bern und Zurich, mit Urkunden*, dans *Archiv für schweizerische Geschichte*, t. X, 1855, p. 272-304; J. Gyss, *Histoire de la ville d'Obernai*, part. II, Strasbourg, 1866, p. 425-430; H. Kurz und Fr. Paldamus, *Deutsche Dichter und Prosaisten nach ihrem Leben und Wirken*, t. I, Leipzig, 1867, p. 78-108; Fr. J. Schiffmann, *Ueber D. Thomas Murners Flucht nach Lucern und speciell über eine bisher unbekannte, von ihm daselbst herausg. Schrift*, dans *Geschichtsfreund*, t. XXVII, 1872, p. 230-239; Th. von Liebenau, *Th. Murner in Basel*, dans *Basler Jahrbuch*, 1879, p. 70-101; Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle*, t. II, Paris, 1879, p. 209-315 et 419-431; K. Goedeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, t. II, 2e édit., Dresden, 1886, p. 215-220; Ries, *Quellenstudien zu Murners satirisch-didaktischen Dichtungen*, Berlin, 1890; W. Kawerau, *Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters*, Halle, 1890; du même, *Thomas Murner und die deutsche Reformation*, Halle, 1891; O. Winkelmann, *Neue Beiträge zur Lebensgeschichte Thomas Murners*, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 1891, p. 119-131; G. Balke, *Thomas Murner. Die deutsche Dichtungen des Ulrich von Hutten*, Stuttgart, s. d.; F. H. von Funk, *Thomas Murner*, dans *Kirchenlexikon*, t. VIII, 2e édit., Fribourg, 1893, col. 2024-2027; Dr List, *Thomas Murner*, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XIII, 1903, p. 569-572; K. Ott, *Ueber Murnerss Verhältnis zu Geiler*, dans *Alamannia*, t. XXIII, p. 114-188, et 231-288; Th. von Liebenau, *Documenta quædam circa vitam Fr. Thomæ Murneri, O. M. Conv.*, dans *Archivum francisc. historicum*, t. V, 1912, p. 727-736, et t. VI, 1913, p. 118-128.

A. Teetaert.

MUSÉE, prêtre de Marseille, au Ve siècle, ne nous est connu que par la notice que lui consacre

Gennade, *De viris ill.*, n. 79. Il florissait sous les évêques Vénérius (431-452) et Eustase (453-472), et mourut sous les empereurs Léon et Majorien (soit entre 456 et 461). Versé dans la science de l'Écriture, ne manquant ni de style, ni d'éloquence, il avait, à la demande de Vénérius, tiré de la Bible des lectures appropriées aux jours de fête de l'année, avec des répons (*responsoria psalmorum capitula*) adaptés aux temps et aux leçons. Gennade fait remarquer l'intérêt que pouvait présenter un tel ouvrage pour la bonne organisation du service liturgique. Continuant ses travaux dans le même sens, Musée dédia à l'évêque Eustase un *sacramentaire* (*sacramentorum egregium et non parvum volumen*); d'après le signalement un peu trop oratoire qu'en donne Gennade, il devait s'agir d'un livre relatif à la synaxe eucharistique, où étaient indiqués pour les divers temps, les leçons à lire, les psaumes à chanter et aussi les *supplications* et les *contestations* (*supplicandi Deo et contestandi beneficiorum ejus*) c'est-à-dire en somme les prières propres de la liturgie eucharistique, *litanies* et *préfaces*. Musée aurait été, en somme, le premier éditeur du bréviaire et du missel marseillais. Gennade savait aussi que l'on conservait de lui quelques homélies, mais qu'il n'a pas lues. De tout ceci, il ne s'est absolument rien conservé.

Gennade, *De viris illustribus*, n. 79, *P. L.*, t. LVIII, col. 1103; *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 340-342; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. X, 1861, p. 471.

É. AMANN.

MUSSON Gabriel (XVIIIe siècle), docteur en théologie de la faculté de Paris, a publié des *Lectiones theologicæ de religione*, 3 vol., in-12, Paris, 1742, et des *Lectiones theologicæ de sacramentis*, 4 vol., in-12, Paris, 1745.

Quérard, *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 372; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 285; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1402.

J. CARREYRE.

MUSZKA Nicolas, théologien hongrois (1714-1783). — Né à Szöllössa (Hongrie), le 6 décembre 1714, il entra dans la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1730, professa à Vienne la controverse et la théologie dogmatique et morale. Il devint provincial d'Autriche. Après la suppression de la Compagnie de Jésus, il fut nommé chanoine de la cathédrale de Neussol et y mourut le 11 septembre 1783. Ses ouvrages de théologie, reproductions de ses cours à l'Université de Vienne, comprennent : 1. *De sacramentis novæ legis dissertationum theologicarum libri octo*, 2 vol. in-4°, 1754 et 1755; 2. *De legibus, earum transgressione, seu peccatis, et peccatorum pœna dissertationum theologicarum libri tres*, in-4°, 1756; 3. *De actibus humanis, et eorum fine, seu hominis beatitudine dissertationum theologicarum libri duo*, in-4°, 1757.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1475-1477.

A. FONCK.

MUTILATION. — La mutilation peut se définir : le retranchement d'un membre ou de quelque partie du corps. Les opérations chirurgicales qui ont pour objet de retrancher un organe sont donc des mutilations au sens propre du mot; celles qui ont pour objet simplement d'ouvrir les tissus pour soigner plus efficacement un mal intérieur ne sont pas, à proprement parler, des mutilations : elles s'en rapprochent néanmoins, puisque le corps en reçoit, du moins momentanément, une détérioration plus ou moins grave. Toutes ces opérations sont régies par les mêmes principes de moralité. Nous exposerons successivement : I. Les différents aspects sous lesquels se présente le problème moral de la mutilation. II. Les solutions.

I. DIFFÉRENTS ASPECTS DU PROBLÈME MORAL DE LA MUTILATION. — 1° *Aspect thérapeutique.* — C'est celui qu'on envisage communément, et dont les éléments ont été posés par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLV, a. 1. Le membre, dit-il en substance, est ordonné au tout. Son intégrité importe donc, en soi, au bon état et à la conservation du tout. Le retranchement d'un membre n'est donc pas, en soi, permis. Mais accidentellement il peut arriver qu'un membre soit nuisible au tout : c'est le cas du membre dont la décomposition peut corrompre le corps entier. En raison du bien qui en résultera pour le corps entier, il est permis de retrancher le membre dangereux. En ce cas, il suffit du consentement du malade, à qui, avant tous autres, incombe le soin de pourvoir à sa santé. Ainsi donc la mutilation d'un membre — et il faut en dire autant d'une opération grave — n'étant autorisée qu'en raison du bien qui en résultera pour le corps tout entier, c'est d'après ce principe général qu'il faudra formuler les solutions propres aux différents cas rentrant dans cette catégorie.

2° *Aspect pénal.* — La théologie contemporaine n'envisage plus la mutilation comme *châtiment légal*. Elle l'a pourtant été durant de longues périodes et même dans la civilisation chrétienne, occidentale et orientale : section du poignet, « énervement », aveuglement, etc., ce dernier fréquemment pratiqué chez les Byzantins. Dès lors cet aspect du problème moral ne saurait être négligé. Saint Thomas en parle expressément, *loc. cit.*, et il a en vue très certainement l'ancienne loi du talion. En vertu de cette vieille loi chaldéenne, formellement consacrée par le code d'Hammourabbi, cf. Scheil, *Textes élamites sémitiques*, Paris, 1902, art. 194-214, p. 94-99, la mutilation était prescrite comme réparation d'une autre mutilation infligée à quelqu'un au cours d'une dispute : œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure, blessure, meurtrissure égales à celles qui avaient été reçues. Comparer Ex., XXI, 22-25; Lev., XXIV, 17-20; Deut., XIX, 21. « L'exécution de la peine du talion n'était pas laissée à l'arbitraire de la partie lésée; les juges intervenaient pour décider. Mais, comme l'exécution de la peine légale avait en soi quelque chose d'odieux, il devait être permis à la partie lésée de se contenter d'une compensation pécuniaire, souvent plus avantageuse pour elle que la mutilation du coupable ou de l'imprudent. Ainsi l'entend Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 35, intreprète de la pensée de ses contemporains. » H. Lesêtre, *Talion*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1976. La loi du talion avait été aussi adopté en principe par Solon. Cf. Diogène Laërce, I, 57; Diodore de Sicile, XII, 17. Les Décemvirs adoptent certaines dispositions de la loi du talion : une loi des XII tables était ainsi conçue : *Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto.* Mais à cette loi du talion on substitua rapidement l'amende, à cause des difficultés d'application. Cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, IX, X, 14-41; Pline, *Hist. nat.*, VII, 54, 55. En dehors des cas du talion, la loi mosaïque prescrit une seule mutilation, celle de la main de la femme qui, même pour défendre son mari, aura saisi les parties sexuelles de l'adversaire. Deut., XXV, 11, 12.

D'autres législations prévoyaient la mutilation des organes de la génération en punition du crime d'adultère ou de viol. La loi mosaïque a toujours réprouvé cette pratique. Deut., XXIII, 1, même sur les animaux, Lev., XXII, 24. Cette pratique existait en Égypte et dans la Rome des premiers siècles de la République. Valère-Maxime, *Factorum dictorumque memorabilium*, l. VI, c. I, n. 13, éd. Lemaire, t. I, p. 419; Martial, *Epigr.*, l. II, 60, t. I, p. 229; Horace, *Satires*, l. I, sat. 2, t. II, p. 18-19. Mais Domitien l'abolit. Suétone, *Domitien*, 7. Elle demeura longtemps en vigueur en

Espagne et en Pologne. Et quand la loi fut tombée en désuétude, les particuliers se firent encore fréquemment justice. Chez certaines tribus sauvages, l'usage exista longtemps de châtier ainsi les prisonniers de guerre; et cette coutume barbare se rencontre encore quelquefois dans les guerres du Moyen Age.

On appréciera plus loin la moralité de telles pratiques. En ce qui concerne la loi du talion, on peut accorder qu' « elle simplifiait la législation pénale, donnait satisfaction à celui qui avait subi le dommage, empêchait celui-ci d'exagérer ses exigences et prévenait les violences, en menaçant d'une peine bien déterminée celui qui était tenté de les commettre ». H. Lesêtre, *art. cit.*, col. 1975. Quand Jésus-Christ parut, la loi du talion était depuis longtemps, chez les Juifs, tombée en désuétude. Néanmoins, pour prévenir les abus toujours possibles et inculquer une loi nouvelle, toute de charité, le Sauveur abolit expressément la loi du talion. Matth., v, 38, 39.

3° *Aspect social.* — L'intérêt social a été, sur ce sujet, entendu de bien des manières. Chez les anciens peuples, la mutilation de l'homme a été une des conséquences de la polygamie et de la jalousie des princes et des grands, désireux de garder pour eux seuls tous les droits à la débauche. Dans ce but, on faisait eunuques non seulement de jeunes enfants, mais encore des adolescents ayant atteint l'âge de la puberté. Hérodote, III, 49; VI, 32. La sainte Écriture mentionne des eunuques en Égypte, Gen., XL, 1; cf. XXXVII, 36; XXXIX, 1; en Assyrie, IV Reg., XVIII, 17; cf. XX, 18; Is., XXXIX, 7; en Perse, Esth., I, 10, 15; II, 3, 14, 21; IV, 4, 5; VI, 2; VII, 9; en Éthiopie, Jer., XXXVIII, 7; XLI, 16; cf. Act., VIII, 27-29. On sait qu'ils pullulaient à Rome. Suétone, *Domitien*, 7. Sous Hérode, ils furent acclimatés en Palestine. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VII, 4; XVI, VIII, 1. Mais il convient de dire que les eunuques avaient fait, depuis longtemps, leur apparition à la cour des rois de Juda et d'Israël, sous David, I Par., XXVIII, 1; cf. I Reg., VIII, 15; Achab, roi d'Israël, III Reg., XXII, 9 ; Joram, roi d'Israël, IV Reg., VIII, 6 ; Jézabel, IV Reg., IX, 32; Amon, roi de Juda, IV Reg., XXIII, 11; Joachim, roi de Juda, IV Reg., XXIV, 12; Jer., XXIX, 2. On les trouve jusqu'à la prise de Jérusalem par les Chaldéens, Jer., XXXIV, 19; LII, 25, et c'est un eunuque qui est à la tête de la force armée au moment de la reddition de la ville. IV Reg., XXV, 19. Les eunuques étaient peut-être des étrangers qui, déjà mutilés, s'étaient mis au service des Israélites, à moins que le terme d' « eunuque » ne signifie ici tout simplement un fonctionnaire. Cf. H. Lesêtre, art. *Eunuque*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2045-2056. La civilisation byzantine a connu de nouveau les eunuques, qui, à certaines époques, jouent un rôle considérable au Palais sacré.

Dans les temps modernes, l'intérêt social a revêtu un caractère artistique et pour ainsi dire religieux. Il s'agit des enfants auxquels on fait subir la castration en vue de leur garder la voix blanche. Assez nombreux malheureusement ont été les théologiens qui ont enseigné la licéité d'une telle pratique. Saint Alphonse de Liguori se fait le rapporteur, sans les critiquer, des arguments invoqués en faveur de la licéité : « Ces eunuques sont utiles au bien commun, puisqu'ils chantent dans les églises, d'une manière plus suave, les louanges divines. D'ailleurs, la conservation de la voix leur apporte un bienfait considérable, celui de les élever à une condition sociale meilleure, et de leur procurer pour toute leur vie un moyen d'existence convenable et rémunérateur. Ces motifs présentent un bien réel qui contrebalance licitement le détriment que souffre leur corps. Et ils sont d'autant plus recevables que l'usage d'une telle pratique s'est implanté et que l'Église le tolère. » *Theol. mor.*, l. III, tract. IV, c. I, n. 374.

Enfin, au point de vue de l'hygiène sociale, certains médecins demandent aujourd'hui, qu'à l'instar de certains États d'Amérique du Nord, on introduise la pratique de la *vasectomie.* Sans entrer ici dans les détails anatomiques de l'opération, il suffira de dire que la vasectomie complète ou double comporte la section des deux canaux déférents par lesquels le liquide prolifique, chez l'homme, est conduit au canal de l'urètre avant d'être projeté au dehors dans l'acte conjugal. L'acte conjugal reste encore possible après une telle opération, mais le liquide qui sort alors du membre viril n'est plus prolifique. Primitivement, cette castration d'un genre spécial avait été instituée, dans quelques États de l'Amérique du Nord (Connecticut, Californie, Utah) à titre de pénalité, pour punir les nègres coupables de viol; mais, dans la suite, on en a fait surtout, sous certaines garanties d'ordre médical, un moyen préventif pour empêcher la propagation des dégénérescences, des tares héréditaires, des instincts criminels, et contribuer ainsi à la conservation et à l'assainissement de la santé publique. La question de la vasectomie est aussi à l'ordre du jour dans certains États d'Europe. Cf. Gemelli, *De liceitate vasectomiæ* dans la *Scuola cattolica* de Milan, nov. 1911, p. 399-400. Le problème de la moralité d'une telle pratique est complexe : il intéresse non seulement le moraliste proprement dit, mais encore le canoniste, au point de vue de la licéité et de la validité des mariages contractés par des hommes ainsi mutilés.

4° *Aspect spirituel.* — Ce dernier aspect ne saurait être négligé, car l'histoire de l'Église nous apprend que certains hérétiques prétendaient jadis que la castration était un moyen nécessaire au salut. Rapprochant Matth., VIII, 8, 9. de Matth., XIX, 12, ils interprétaient les paroles du Sauveur dans un sens littéral et matériel. Voir EUNUQUES, t. V, col. 1517.

II. SOLUTIONS. — 1° *Solutions générales.* — 1. Du principe général posé par saint Thomas, il faut déduire la règle suivante : Aucune mutilation importante, aucune opération dangereuse n'est permise si elle n'a pour but soit de conserver la vie du patient, soit de le délivrer d'une grave et insupportable infirmité ou de persistantes et intolérables douleurs. Attendu toutefois qu'il est défendu de donner la mort, des opérations et mutilations gravement dangereuses pour la vie du patient ne seraient pas légitimes, si elles n'offraient absolument aucune chance de succès. Le chirurgien devra donc s'abstenir de toute intervention qui ne serait qu'un moyen détourné d'accélérer la mort d'un individu. Il se gardera d'aller, dans aucune opération, au delà du but qui la justifie. La mutilation d'un membre ne s'imposera que lorsque toute autre opération ou médication seront reconnues inefficaces. En cas de doute sur la nécessité d'une opération ou d'une mutilation, le chirurgien aura égard uniquement au plus grand bien du patient. C'est en vertu du même principe que les moralistes autorisent quelqu'un qui serait enchaîné par le bras, à se faire détacher, même au besoin par une amputation violente, pour échapper à un incendie menaçant. Mais il ne serait pas permis à un mendiant de se mutiler gravement pour exciter davantage la pitié des âmes généreuses. La mutilation n'est pas en ce cas le seul moyen efficace d'éviter la mort.

En tout cas, aucune opération grave, aucune mutilation importante ne devra être tentée par surprise, sans le consentement de l'intéressé ou de ceux dont il dépend, toutes les fois qu'il est possible de le demander. Le rôle du chirurgien se borne ici à conseiller, à encourager, à représenter sans exagération les consé-

quences d'un refus. Mais si on lui oppose ce refus, il n'a pas à passer outre. Les moralistes, en effet, se posent la question de savoir si, pour conserver la vie ou la santé, un malade est obligé, en conscience, d'accepter une opération ou une mutilation jugée nécessaire par le chirurgien. S'il s'agit d'une opération ou d'une mutilation moindre, les moralistes considèrent la réponse affirmative comme certaine. S'il s'agit d'une mutilation *grave*, d'une opération chirurgicale considérable ou dangereuse, personne, disent-ils, n'est tenu en conscience de s'y prêter, même si sa vie ne peut être sauvée autrement. La raison en est que nous sommes tenus de conserver notre vie et notre santé par des moyens ordinaires et non par des moyens extraordinaires, car l'obligation de tendre à la fin (conservation de la vie et de la santé) ne comporte, en soi, que l'emploi des moyens ordinaires et normaux qui conduisent à cette fin : ne pas employer ces moyens ordinaires et normaux équivaudrait à se suicider. Mais ne pas employer les moyens extraordinaires, c'est simplement permettre la mort; ce qui, en certains cas, est permis. Cf. Noldin-Schmitt, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Inspruck, 1924, n. 325. De plus, les moralistes font observer que, même dans les conditions actuelles de la chirurgie, où les amputations et les opérations les plus graves se font, grâce aux anesthésiants, presque sans douleur et souvent sans danger, il n'y a pas encore, pour le malade, une obligation stricte de s'y soumettre, s'il y répugne considérablement pour des raisons de convenances ou de sentiments personnels. Une telle répugnance, en effet, engendre une difficulté nouvelle et extraordinaire, dont il convient de tenir compte. C'est le cas de la jeune fille vierge qui répugne absolument au contact de la main du chirurgien. Telle est l'opinion encore professée par Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 730; de Genicot-Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, t. I, n. 364; de Noldin-Schmitt, *op. cit.*, n. 325, tous s'appuyant sur saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, t. IV, c. I, n. 372, où l'on trouve d'autres références. Cf. édit. Gaudé, t. I, p. 628. Ce cas paraît bien chimérique à notre époque, puisque grâce aux progrès de la chirurgie, la vierge ignorera le contact appréhendé; et saint Alphonse déjà semble ne l'admettre qu'à regret, puisqu'il entrevoit aussitôt, pour la jeune malade, la possibilité de tourner la difficulté en se confiant aux soins d'une femme. Les auteurs contemporains disent plus simplement : « Il serait beaucoup mieux de déposer cette crainte vaine et exagérée et de consentir à l'opération. » Génicot-Salsmans, *loc. cit.* Un seul motif paraît vraiment de nature à provoquer licitement l'hésitation et le refus du patient, c'est l'incertitude où fort souvent il se trouvera, touchant la restitution de la santé après une mutilation ou une opération grave. Toutefois, aucun motif valable de refus n'existe plus relativement à l'opération ou à la mutilation qui doit conserver une existence nécessaire à une famille ou à un pays, quand le succès de l'intervention chirurgicale est moralement certain. Noldin-Schmitt, *loc. cit.*

Est-il besoin d'ajouter qu'au cas où l'intervention peut entraîner une issue fatale, le chirurgien a l'obligation grave d'en avertir ou d'en faire avertir le patient?

2. Il est bien difficile de justifier la mutilation comme pénalité. L'Inquisition elle-même la réprouvait, Cf. J. Guiraud, *L'Inquisition médiévale*, Paris, 1928, p. 108. Sans doute, saint Thomas déclare que « de même que certains crimes appellent la sentence capitale, ainsi certaines fautes moindres peuvent être punies par la mutilation d'un membre. » IIª-IIæ, q. LXV, a 1. La légitimité de la peine de mort se conçoit lorsque la mort est l'*unique* moyen dont dispose l'autorité suprême pour empêcher les criminels de nuire au bien commun. Cf. S. Thomas, IIª-IIæ, q. LXIV, a. 2. Voir MORT (*Peine de*). Mais, pour détourner les pécheurs de fautes moindres, il n'est pas prouvé que la mutilation soit le seul moyen efficace. Saint Thomas ne formule son raisonnement qu'en vue de justifier la loi du talion, inscrite au Deutéronome. Mais il aurait pu faire observer que les mutilations prévues au Deutéronome ne s'attaquent à aucun organe essentiel à la génération — la mutilation de ceux-ci étant positivement exclue — et laissent même au mutilé la possibilité physique de pourvoir à sa subsistance. De plus, il n'y a aucune parité à établir entre la peine de mort et la peine du talion. La première supprime radicalement le mal dans la société; la seconde, par son inhumanité même, est bien capable d'exciter, chez le coupable à qui elle laisse la vie et les moyens de nuire, des haines nouvelles et de nouveaux désirs de vengeance. Enfin, même s'il fallait concéder le principe d'une peine légitime infligée aux coupables par la mutilation, selon le texte invoqué par saint Thomas dans l'argument *Sed contra*, Ex., XXI, 24, il conviendrait encore de reconnaître qu'en fait « cette pénalité n'était pas toujours équitable, malgré ses apparences de justice. Celui qui avait agi par malice délibérée méritait une peine plus grave que celle qu'il avait infligée. Parfois aussi sa culpabilité était atténuée par diverses circonstances, et il ne méritait pas une peine égale au mal qu'il avait causé. C'est ce qui fait que la peine du talion disparut peu à peu, à mesure que les législations se perfectionnèrent ». H. Lesêtre, *art. cité*, col. 1975. Son unique raison d'exister avait été précisément l'absence d'une forte autorité publique réprimant le crime dans les sociétés primitives : il avait fallu contenir la vengeance privée dans les bornes de la réciprocité et de l'égalité des dommages. Dans nos sociétés contemporaines, le talion ne se justifierait d'aucune façon : il y aura toujours d'autres moyens de punir le coupable et de l'empêcher, même efficacement, de nuire à nouveau.

3. Si la société nous paraît, dans les circonstances normales, dénuée de l'autorité nécessaire pour appliquer à certains coupables des peines de mutilation, à plus forte raison est-elle destituée de tout pouvoir pour chercher, dans la mutilation des organes de la génération, un moyen de progrès social ou même de simple préservation contre les dégénérescences possibles. Voir, sur ce point spécial, les applications particulières, col. 2575.

A plus forte raison encore, les mutilations et opérations graves ne sauraient être autorisées par la société en vue de favoriser par des expériences les progrès scientifique : « Singulière science, en vérité, qui donnerait au médecin le droit de porter la maladie ou la mort là où il devrait conserver la vie et ramener la santé; étrange humanité qui sacrifierait ou mutilerait les uns au profit (?) des autres; en réalité, essais criminels, dignes du nom de barbarie quand ils sont pratiqués sur des enfants, sur des malades d'hôpital, ou par surprise, par exemple, pendant le sommeil anesthétique, en un mot, sur des sujets sans défense... On a cherché à excuser ces actes lorsqu'ils sont pratiqués sur des sujets irrémédiablement condamnés, mais à quel titre s'arroge-t-on le droit de leur infliger de nouvelles souffrances et d'abréger leurs derniers instants?... Cependant, si le sujet consentait à ces expériences, ne deviendraient-elles pas légitimes? Oui, si l'on admet qu'un tel consentement est permis; mais le commandement de la loi naturelle : *Tu ne tueras pas*, s'adresse en premier lieu à nous-mêmes. En d'autres termes, l'homme n'a pas un pouvoir discrétionnaire sur sa vie ni sur sa santé; il ne peut ni se permettre ni autoriser aucun acte de nature à

compromettre sérieusement ces biens, à moins de raisons très graves et immédiatements urgentes, tout autres, par conséquent, que le motif de hâter les progrès de la science, si désirables qu'ils soient. Ainsi, tout en excusant la bonne foi de ceux qui se prêteraient à de tels essais, il faudrait blâmer sévèrement le médecin qui aurait sollicité ou mis à profit un consentement non valable, puisqu'il était illicite. » Moureau-Lavrand, *Le médecin chrétien*, Paris, s. d. (1901), p. 88-90. Un seul cas pourrait être licite : c'est quand le patient choisi pour l'opération grave ou la mutilation entreprise dans un but scientifique est un condamné à mort, à qui, moyennant l'expérience à laquelle il se livre, on promet la vie sauve. Maîtresse de sa vie en vertu d'une juste condamnation à mort, la société pourrait proposer ce marché au criminel, et il est permis à celui-ci d'y consentir, puisqu'il y trouverait des chances de vie au lieu de la mort inévitable qui lui est réservée.

4. Le bien spirituel n'est jamais *normalement* une raison autorisant la mutilation quelle qu'elle soit, et spécialement la mutilation des organes de la génération. L'homme n'a pas la liberté de disposer de son corps, qui appartient à Dieu et la mutilation *grave*, on l'a vu, n'est licite que lorsqu'elle est nécessaire à la santé de l'individu tout entier. Or, comme le remarque expressément saint Thomas, « on peut toujours subvenir au bien spirituel d'une autre manière que par la mutilation ». *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXV, a. 1, ad 3um. D'une façon extraordinaire et pour ainsi dire anormale, on peut admettre que les mutilations, opérées sur elles-mêmes par certaines saintes, désireuses d'échapper par là à des convoitises charnelles d'autrui, peuvent être excusées par la bonne foi de leurs auteurs, ou expliquées par une inspiration surnaturelle. Schmitt-Noldin, n. 328. Quant aux mutilations légères, telles qu'on les rencontre chez certaines peuplades de l'Afrique ou de l'Océanie (mutilation de la peau, par les tatouages; des oreilles, du nez, des lèvres pour y attacher des « bijoux »; des phalanges des doigts en signe de deuil), on peut les excuser en raison de leur peu d'importance. Les exigences de la mode ne font-elles pas excuser, avec plus de facilité encore, la perforation des oreilles chez nos femmes civilisées? Toutefois, une mutilation, en soi légère, deviendrait une faute grave et serait gravement illicite, si elle devait empêcher celui qui se la procure, de remplir un devoir grave, par exemple, celui du service militaire. Les dangers spirituels graves qu'on peut rencontrer dans le service militaire ne sont pas une excuse suffisante : on peut y remédier autrement. Génicot Salsmans, n. 363. La justice militaire s'est toujours montrée sévère à l'endroit de ce délit.

Si le bien spirituel n'est pas une raison suffisante pour autoriser la mutilation des organes de la génération, à plus forte raison faudra-t-il l'affirmer des simples avantages temporels qu'on a énumérés plus haut pour justifier la castration des enfants destinés au chant d'église. Noldin-Schmitt, n. 328, 3. Voir plus loin.

2° *Solutions particulières.* — Dans ces solutions particulières nous examinerons plus spécialement les mutilations des organes de la génération chez les hommes et chez les femmes.

1. Le cas de la *castration* a déjà été examiné, au point de vue canonique, à l'article EUNUQUE, t. v, col. 1515. Il nous reste ici à préciser les différents aspects de la *moralité* de cet acte.

Conformément aux principes généraux rappelés plus haut, la castration, c'est-à-dire l'ablation totale des deux testicules, n'est licite qu'au cas où elle s'impose pour conserver la vie de l'individu elle est donc permise toutes les fois que le testicule ou ses annexes sont le siège d'une affection organique, dont les progrès inévitables menacent l'existence même (sarcocèle). On a pu autrefois multiplier à tort les cas où cette nécessité thérapeutique existe et employer cette mutilation, par exemple, comme le seul moyen efficace de combattre la lèpre, de guérir les hernies étranglées. Erreurs de fait et qui n'entachaient pas alors la moralité d'un acte qu'on croyait indispensable à la sauvegarde de la vie humaine; et, conséquence canonique, de telles mutilations n'entraînaient, ni avant, ni après le sacerdoce, l'irrégularité, Voir l'art. cité, col. 1514-1515.

En dehors de ce cas unique, la castration *volontaire* est illicite. L'Église, comme la Synagogue, a toujours considéré l'institution sociale des eunuques comme contraire à la loi divine. Les Pères ont déploré, réprouvé, attaqué cette plaie sociale. Cf. EUNUQUES, col. 1519. La réfutation que saint Épiphane fait de la doctrine des « valésiens » montre bien que, même en vue de favoriser la pratique de la chasteté et d'éloigner les soupçons d'inconduite (cas d'Origène et de Léonce d'Antioche), la pratique de la castration ne saurait être admise. Et nous touchons ici l'aspect moral de la question, aspect sur lequel il convient d'insister.

La raison primordiale pour laquelle la castration est illicite est que Dieu ne nous a pas donné la propriété de notre corps; nous n'en avons que la jouissance. Comme administrateurs de ce bien, reçu de la munificence divine, nous avons le devoir de conserver à notre corps son intégrité, sauf le cas où le sacrifice d'une partie est nécessaire à la conservation du tout.

Or, dans le cas de la castration accomplie en vue d'un bien spirituel (comme l'entendaient les valésiens, Origène et Léonce d'Antioche), la nécessité de la conservation de l'individu n'existe plus. Qu'on n'insiste pas en disant que le salut éternel est préférable à la conservation de l'existence, et qu'il lui faut sacrifier le principe même des tentations charnelles qui sont une source de péchés graves et un danger permanent de damnation : « La mutilation d'un membre n'est licite, en faveur du salut de tout le corps, que lorsqu'il est impossible de procurer autrement ce salut. Mais on peut toujours trouver d'autres moyens de pourvoir au salut de l'âme, parce que le péché est du domaine de la volonté. Donc, en aucun cas, il n'est permis de mutiler un membre pour éviter de pécher. » S. Thomas, IIª-IIæ, q. LXV, a. 1, ad 3um. De plus, lorsque la castration est opérée sur des hommes déjà adultes, elle ne supprime point les tentations charnelles. Les Pères en avaient déjà fait l'observation. On a cité le texte du pseudo-Basile sur ce sujet. Voir EUNUQUES, t. v, col. 1519. Et saint Jean Chrysostome, cité par saint Thomas, *loc. cit.*, déclare que par ce moyen « la concupiscence loin de s'apaiser, devient plus exigeante ». *In Matthæum*, XIX, 12, *P. G.*, t. LXIII, col. 599-600. Cette constatation avait été faite par les anciens, cf. Eccli., XX, 2, qui dénonçaient les mœurs dépravées des eunuques et des matrones romaines se servant d'eunuques pour éviter les embarras de la maternité. Juvénal, *Satires*, VI, éd. Lemaire, t. I, p. 364-365; Martial, *Epigr.*, l VI, LXVII, ed. Lemaire, t. II, p. 170; cf. Le Dentu, *Les anomalies du testicule*, Paris, 1869, p. 97-98; A. Eschbach, *Disputationes physiologicæ*, disp. II, part. II, c. III, a. 2, n. 1; *Analecta eccl.*, t. XIX, p. 384; Zacchia, *Quæstiones medico-legales*, Lyon, 1701, l. II, tit. III, q. IX, n. 13, p. 200, et Sixte Quint, Constitution *Cum frequenter*, 22 juin 1587, dans le *Bullaire*, éd. de Turin, t. VIII, p. 870.

Quand la castration est opérée sur des enfants non encore parvenus à l'âge adulte, il est vrai qu'elle supprime tout désir vénérien. Zacchia, *op. cit.*, n. 24,

p. 201. Mais les effets d'une telle mutilation sur l'organisme entier sont déplorables. D'ordinaire « le teint est pâle, les cheveux souvent blonds, les membres grêles et sans forces... L'absence d'énergie physique et morale les plonge dans une apathie continuelle. La décadence de l'intelligence se reflète dans l'hébétude du regard ». Le Dentu, *op. cit.*, p. 98. « Les eunuques castrés avant la puberté ont subi une déchéance intellectuelle qui ne saurait échapper à l'observateur. En général, ils manquent de vivacité, de gaîté, d'activité. Ils ont de la tendance à la tristesse et à la paresse. Ils sont sans énergie, indolents, abouliques, serviles, couards, aigris, cruels, privés de sentiments affectifs, égoïstes. » Zambaco, *Les eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis*, Paris, 1911, p. 111. Cf. Bouillet, *Dict. des sciences*, au mot *Eunuque*. Nous avons déjà fait obErver plus haut que les avantages matériels que peuvent espérer de la conservation de leur voix les enfants castrés, ne sauraient légitimer leur mutilation. S'il y a eu jadis divergence de vue entre théologiens — divergence qu'à vrai dire on ne s'explique guère — sur ce point précis, voir S. Alphonse, *loc. supra cit.*, aujourd'hui il ne saurait plus y avoir doute. S'appuyant sur saint Thomas, *loc. cit.*, sur De Lugo, *De justitia et jure*, disp. X, n. 23; sur Benoît XIV, *De synodo*, l. XI, c. VII, n. 3, tous les moralistes contemporains proclament l'illicéité absolue de la castration des enfants, même eux y consentant, dans le but de conserver leur voix. Bucceroni, *Institutiones theologiæ moralis*, Rome, 1908, t. I, n. 714; Genicot-Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, Bruxelles, 1927, t. I, n. 363; Noldin-Schmidt, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Inspruck, 1924, n. 328; Palmieri-Ballerini, *Opus morale*, Prato, 1901, t. II, n. 874; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1911, t. I, n. 734; Gury-Ferreres, *Compendium theologiæ moralis*, Barcelone, 1913, t. I, n. 391, etc.

Il ne saurait non plus être question d'infliger la castration à titre de pénalité aux criminels coupables de viols ou d'adultères. Même en acceptant, comme saint Thomas le fait timidement pour l'Ancien Testament, la loi du talion, on ne pourra jamais reconnaître à l'État le droit d'infliger une mutilation qui supprime radicalement, dans l'homme, les sources de la vie. Pratiquée sur des criminels nécessairement adultes, la castration ne ferait qu'exciter leur désir coupable et les précipiter vers de nouveaux attentas. Le but poursuivi serait manqué et une violation du droit naturel commise. Les savants, désireux d'étendre par ce moyen leur champ opératoire par l'expérience des castrations masculines, sont donc en marge de la morale la plus élémentaire. Cf. Dr Surbled, *Célibat et mariage*, Paris, 1909, p. 211.

Une dernière considération permet de juger de l'immoralité de la castration. C'est que cette mutilation rend l'homme incapable de contracter mariage : elle lui fait endosser l'empêchement dirimant d'impuissance absolue. Sur l'empêchement d'impuissance, voir IMPUISSANCE, t. VII, col. 1431-1441. On lira sur ce point spécial : Sixte-Quint, Constitution *Cum frequenter*, qui interdit les mariages d'eunuques, dissout ceux qui ont pu être contractés, et déclare les mariages de cette espèce, *nulla, irrita et invalida ;* A. Eschbach, *op. cit.*, disp. II, part. II, a. 2, n. 2; Gasparri, *De matrimonio*, n. 528, 1°; Wernz-Vidal, *Jus decretalium*, t. IV, n. 342; Cappello, *De matrimonio*, n. 348, etc. La castration, comme châtiment, serait donc, à un double titre, immorale : elle serait un empiétement injustifié sur le domaine que Dieu possède à l'égard du corps humain; elle placerait celui qui l'aurait subie dans l'impossibilité de se marier tout en lui laissant les désirs de la concupiscence.

Aux termes de l'art. 316 du code pénal français, toute personne coupable du crime de castration subira la peine des travaux forcés à perpétuité. Si la mort en est résultée avant l'expiration des quarante jours qui auront suivi le crime, le coupable subira la peine de mort. Aux termes de l'art. 325, le crime de castration est excusable, s'il a été immédiatement provoqué par un outrage violent à la pudeur. Il aurait justification dans l'hypothèse d'un viol ou d'une tentative de viol, parce que l'agent pourrait alors être considéré comme en état de légitime défense.

2. Loin de constituer un progrès dans le sens de la moralité, la *vasectomie double* semble au contraire, un raffinement dans l'immoralité. L'homme qui a subi la vasectomie n'est pas, à proprement parler, un eunuque. Il conserve les testicules, qui élaborent toujours le liquide prolifique. Mais parce que les canaux déférents sont sectionnés, la possibilité de l'éjaculation n'existe plus, et la stérilité complète est assurée. Toutefois, la communication du membre viril avec la prostate et les glandes de Cowper subsistant, il y a encore possibilité d'émettre ce liquide qui, d'après les physiologistes, caractérise la simple distillation, distincte de la pollution. Cf. P. Poirier et A. Charpy, *Traité d'anatomie humaine*, Paris, 1907, vol. V, p. 341 sq.; Vigouroux, *Traité complet de médecine pratique*, Paris (s. d.), t. IV, p. 5 sq. De plus l'homme reste capable d'érection et donc de rapprochement sexuel. Enfin certains physiologistes ajoutent que l'opération de la vasectomie n'a pas nécessairement un effet définitif et que, parfois même après plusieurs années, il est encore possible, sans mettre en péril la vie du patient, de rétablir la communication des canaux déférents. Cf. Cappello, *De vasectomia*, dans la *Scuola cattolica*, 1912, p. 246 sq.; Gemelli, *De liceitate vasectomiæ*, id., nov. 1911; Donovan, *De liceitate vasectomiæ*, dans *American eccl. Review*, avril 1910; *The morality of the operation of vasectomia*, id., mai 1911; Philokanon, *The question of vasectomy*, id., nov. 1911. D'autres cependant nient cette possibilité, du moins, d'une façon normale et fréquente. Cf. J.-B. Ferreres, *De vasectomia duplici*, Madrid, 1913, n. 218 sq., avec les références qu'on y trouve.

La question de la vasectomie pose un problème double, à la fois moral et canonique, l'illicéité de l'opération, l'empêchement d'impuissance qui en résulte.

Tout d'abord, les auteurs sont unanimes à affirmer que, tout comme la castration, la vasectomie double serait licite chaque fois qu'elle serait nécessaire pour sauver la vie de l'individu sur lequel on la pratique. Ce n'est que l'application du principe général formulé par saint Thomas. Mais cette opération est-elle jamais nécessaire pour sauver la vie d'un malade?

En dehors de ce cas, elle est *toujours* illicite. Cappello, *De matrimonio*, n. 376, énumère trois chefs d'illicéité : 1. personne ne peut renoncer à un droit qui, de par la nature, est ordonné principalement au bien du genre humain; 2. la société elle-même ne peut priver les citoyens des droits qu'ils tiennent de la nature, et en particulier du droit de disposer de leur propre corps en vue de la génération : sous ce rapport, en effet, l'homme ne dépend de personne; 3. la vasectomie rend l'homme inhabile au mariage, et par conséquent le contraint moralement au célibat, alors que cependant cette opération, loin de diminuer les tentations contre la chasteté, en augmente plutôt la violence : il y a donc pour les hommes opérés de la vasectomie un très grave péril de péché. Ainsi, contre Donovan, *op. cit.*, et Gemelli, *De liceitate vasectomiæ*, dans *Scuola cattolica*, nov. 1911, opinent Ferreres, *op. cit.*; Ojetti, *Synopsis rerum moralium...*, v° *Vasectomia*, n. 4040; Eschbach, *De chirurgica operatione vasectomiæ disquisitio..*, dans *Analecta ecclesiastica*, sept.-oct., 1911, et *De vasectomia, breves animadver-*

siones (in disputationem R. P. A. Gemelli) dans *Scuola cattolica*, fév. 1912; Antonelli, *Medicina pastoralis*; Rome, 1909, II, n. 236; Righy, *De liceitate vasectomiæ ad prolis defectivæ generationem impediendam patratæ*, dans *American eccl. Review*, juillet, 1910; Schmitt, *Vasectomia illicita*, id., juin 1911; cf. *Zeitschrift für katholische Theologie*, I et IV, 1911; Cappello, *De vasectomia*, dans *Scuola cattolica*, février 1912, etc.

Sur la question de l'impuissance causée par la vasectomie, il y a, entre les auteurs, des nuances d'affirmation assez accentuées. Ferreres insiste beaucoup sur la parité à établir entre la castration et la vasectomie double, *op. cit.*, n. 21 sq., et ne semble pas accorder grand crédit à l'opinion qui déclare réparables les effets de la vasectomie, n. 63 sq. Pour lui, « l'homme qui a subi la vasectomie double est de droit naturel impuissant, et il ne peut en conséquence ni licitement ni validement contracter mariage », n. 21. A l'encontre, Vermeersch nie cette impuissance. Pour cet auteur, il n'y a pas parité entre la castration et la vasectomie. Les castrats sont privés de toute sécrétion interne... ; ceux qui ont subi la vasectomie conservent cette sécrétion et peuvent accomplir l'acte charnel, avec éjaculation d'un liquide séminal véritable quoique aspermatique. De plus les organes de la génération demeurent chez eux parfaitement intègres, de telle sorte qu'aucun défaut extérieur, apparent et reconnaissable ne s'affirme. Ce qui suffit pour rendre canoniquement l'impuissance incertaine. *De castitate et vitiis oppositis*, n. 83. Cappello nous semble avoir donné sur ce point la note juste : « L'homme, dit-il, selon la doctrine commune des canonistes, doit être considéré comme impuissant, parce qu'il ne peut plus émettre de sperme véritable. Pour que l'homme soit « puissant », il faut qu'il puisse émettre de la semence humaine dans le vagin de la femme... Mais tout en admettant que la vasectomie crée une véritable impuissance, cet empêchement ne serait dirimant qu'à la double condition d'être antécédent au mariage et perpétuel. Or, les sciences physiologiques et médicales n'affirment pas la perpétuité. Un certain nombre d'auteurs, en effet, affirment qu'on peut rétablir après l'opération de la vasectomie la communication entre les testicules et les canaux déférents, qu'on le peut, sans péril de mort pour le patient, et d'une façon rapide et facile. D'autres opinent différemment. Aussi la question de droit dépend ici de la question de fait : l'impuissance est-elle perpétuelle ou temporaire; la réintégration des communications est-elle facile et réalisable, oui ou non? L'homme qui a été constaté une fois impuissant, devra prouver que cette impuissance a disparu. Et cette preuve est (quoi qu'en dise Ferreres, qui la déclare impossible, parce qu'immorale, cf. n. 232), en soi facile; car... la réintégration sera constatée par le témoignage des médecins. En conséquence *pratiquement* il faut tenir *a)* que le mariage contracté après l'opération de la vasectomie doit être considéré comme valide; *b)* qu'on ne saurait empêcher ce mariage, puisque l'impuissance perpétuelle n'est pas certaine, personne ne pouvant être privé de son droit *certain* de contracter mariage, à moins que son impuissance ne soit *certainement* constatée; *c)* que les époux peuvent accomplir licitement l'acte du mariage, que la vasectomie ait précédé ou non leur mariage. Si l'homme qui est devenu eunuque après avoir validement contracté mariage peut licitement, au dire de plusieurs auteurs, demander et rendre le devoir conjugal, il n'y a aucune raison solide d'interdire l'usage du mariage dans le cas de la vasectomie. » *Op. cit.*, n. 377-379.

Ces remarques infirment singulièrement les conclusions que tire Ferreres de l'assimilation parfaite, qu'il établit entre les eunuques et les hommes qui ont subi la vasectomie double. Mais la question de l'illicéité de la vasectomie reste entière, comme Ferreres le remarque lui-même, n. 151.

3. A la castration chez l'homme répond, chez la femme, l'opération de Porro ou l'ablation de l'utérus et de ses annexes, les deux ovaires. Cette opération, au point de vue moral, s'apprécie d'après les mêmes principes que la castration. Ainsi elle ne doit se faire que si elle est nécessité par une maladie de l'utérus, ou par la crainte fondée de complications graves consécutives à une opérations intéressant cet organe, en un mot, par l'urgence de sacrifier l'organe pour sauver le tout. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que ces complications soient immédiates, pourvu qu'elles soient certaines. Mais elle ne doit jamais être pratiquée pour le seul motif d'éviter à une femme le retour de grossesses dangereuses, attendu que la raison d'urgence qui vient d'être signalée fait ici défaut. Le médecin a toute liberté de supprimer l'utérus quand il le faut pour le succès de l'opération césarienne, voir ce mot, t. II, col. 2187, ou de toute autre opération qu'il serait amené à tenter. L'ablation du seul utérus, appelée hystérotomie, soit vaginale, soit abdominale, doit être jugée d'après les mêmes principes. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 856; Genicot-Salsmans, t. II, n. 484; Noldin-Schmitt, n. 328;. Gury-Ferreres, t. II, n. 1009; Cappello, n. 353.

Un cas extrêmement intéressant au point de vue de la licéité est celui de l'ablation de l'utérus en cours de gestation, soit parce que l'utérus lui-même est déjà si gravement atteint que sa conservation met en péril la vie de la mère, soit parce que l'ablation d'une tumeur cancéreuse ou gangréneuse voisine ne peut se faire que simultanément avec l'ablation de l'utérus. Le cas doit être résolu d'après les principes qui régissent l'avortement *indirect*, voir AVORTEMENT, t. I, col. 2649. Il est permis de pratiquer, sur la *mère*, toutes les médications, opérations, mutilations qui eussent été pratiquées sur la *femme*, dans le but de sauver sa vie. C'est *per accidens* que le fétus est ici atteint et, pour ainsi dire, *præter intentionem agentis*. Dans le cas présent, l'opération est donc *licite* : « Nous avons ici un acte bon, donner une médication ou pratiquer une opération, qui est ordonné par soi à sauver la vie de la mère. De cet acte, dans le cas présent, résultent immédiatement deux effets; l'un, bon (sauver la vie de la mère), l'autre, mauvais (permettre la mort du fétus); et il y a une raison suffisamment grave de permettre ce dernier effet, le but poursuivi par l'agent, à savoir sauver la mère, étant moralement bon. Nous retombons donc dans la doctrine générale qui déclare *licite de poser une cause bonne ou indifférente, de laquelle suivent immédiatement deux effets, l'un bon, l'autre mauvais, s'il existe une cause grave proportionnée*, et *si la fin poursuivie par l'agent est honnête...* Dans le cas présent, le péril couru par la mère est certain et *ce n'est pas la grossesse qui l'occasionne :* Il n'y a pas moyen d'éviter la mort du fétus, car l'ablation de l'utérus est nécessaire. Il y a donc cause proportionnée. De plus l'ablation de l'utérus ne vise pas directement le fétus : le chirurgien n'a pas d'autre intention que de sauver la mère, et l'opération eût été pratiquée, même si le fétus n'avait pas existé. Il ne s'agit donc pas d'un acte tendant directement à la destruction du fétus, et qui, par conséquent, tomberait sous la réprobation formulée par le Saint-Office, décret du 19 août 1888. » Ferreres, *op. cit.*, n. 282-287. Cf. Gury-Ferreres, t. I, p. 309; Genicot-Salsmans, t. I, n. 377 *bis*; Antonelli, *Medicina pastoralis*, t. II, n. 110. On peut assimiler ce cas au cas classiquement décrit par les théologiens, de l'homme qui fuit un danger mortel et, dans sa fuite, doit nécessairement écraser un enfant endormi sur son chemin. Cf. Mayr, *Theologia scholastica*,

Ingolstadt, 1732, p. 56; Struggl, *Theologia universa*, Vienne, 1744, t. I, p. 411; Casajoana, *Disquisitiones scholasticæ-dogmaticæ*, Barcelone, 1888-1895, t. IV p. 306, et, plus récemment, Noldin-Schmitt, *De præceptis*, n. 338, 2, *b*.

4. Ce qui a été dit de la vasectomie doit s'appliquer à l'opération correspondante chez la femme, l'*oophorectomie*. Cette opération consiste dans la division de l'oviducte (trompe de Fallope), de telle façon que l'ovule ne puisse plus passer des ovaires à l'utérus et le sperme viril pénétrer dans les ovaires. Cette opération constitue chez la femme une mutilation grave et empêche absolument la fécondation. Il faut donc juger de sa licéité comme on a apprécié celle de la vasectomie.

A. MICHEL.

MUYART DE VOUGLANS **Pierre François** (1713-1791), né en 1713 à Noirans, près de Saint-Claude, d'une famille de robe, fut avocat au parlement de Paris et devint conseiller au Grand Conseil. Il mourut à Paris le 14 mars 1791. Il a publié : *Motifs de ma foi en Jésus-Christ*, ou *Points fondamentaux de la religion chrétienne, discutés suivant les principes de l'ordre judiciaire*, in-12, Paris, 1776. Cet écrit, assez curieux, valut à son auteur les félicitations du pape Pie VI; *Preuves de l'authenticité de nos Évangiles contre les assertions de certains critiques modernes*, in-12, Paris et Liége, 1785; Muyart s'occupa surtout de matières ciminelles, et ses écrits, sur ce sujet, ont gardé encore une certaine notoriété : *Institutes au droit criminel*, ou *Principes généraux sur ces matières avec un Traité particulier des crimes*, in-4°, Paris, 1757. Une suite de cet ouvrage est intitulée : *Instruction criminelle suivant les lois et ordonnances du royaume*, in-4°, Paris, 1762; *Réfutation des principes hasardés dans le Traité des délits et des peines*, in-8°, Paris, 1767, et in-12, Utrecht, 1768. C'est la réfutation du *Traité* de Beccaria. Muyart s'applique à justifier la jurisprudence nouvelle usitée en Europe, et affirme que la peine de mort est un frein nécessaire à la violence des passions; il veut qu'on tienne compte de la qualité des coupables, car l'éducation établit, entre les hommes, des différences profondes; *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, in-fol., Paris, 1783; *Mémoire sur les peines infamantes*, in-8°, Paris, 1784; *Lettre sur le système de l'auteur de l'Esprit des lois, touchant la modération des peines*, in-12, Paris, 1785.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 663-664; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 159;Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 374; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. IV, p. 468; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 303.

J. CARREYRE.

MUZALON **Théodore**. — I. VIE. — Homme d'État et écrivain byzantin, surnommé ὁ Βοΐλας (cf. Georges le Métochite, *Hist. dogmat.*, l. III, c. v et XI, édit. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. X *a*, p. 321 et 325) mort en 1295. Les Muzalons, nouveaux venus dans l'empire byzantin sous Théodore Lascaris (1254-1258), étaient, à la mort de ce prince, les premiers personnages de l'État. La noblesse indigène, jalouse d'une faveur, qu'elle ressentait comme une injure, fit massacrer par des mercenaires les ministres abhorrés. Ce meurtre politique ouvrit l'accès du trône aux ambitions du grand connétable Michel Paléologue, resté étranger au crime. Le nouveau basileus eut à cœur de rétablir la fortune de la famille déchue. Théodore fut distingué par lui et destiné aux plus hautes charges. Georges de Chypre, alors professeur de grand renom, reçut la mission d'instruire le nouveau favori qui gravit rapidement la hiérarchie des dignités. En 1282, il accédait à la charge suprême, celle de grand logothète, laissée vacante par la mort de Georges Acropolite. Andronic II devait y ajouter les titres enviés de protosébaste et de protovestiaire; il maria même l'un de ses fils, Constantin, à la fille de son ministre, Irène.

En matière de politique religieuse, Théodore resta toute sa vie un schismatique convaincu; Michel Paléologue, dont la politique de rapprochement avec Rome est bien connue, dut user de contrainte corporelle pour amener à ses vues son protégé récalcitrant; cf. G. Pachymère, *De Michaele Palæol.*, l. VI, c. XXVI, *P. G.*, t. CXLIII, col. 957-959. La conversion du ministre parut complète, et on le vit pousser le zèle jusqu'à se faire théologien et défendre par écrit l'orthodoxie des Latins. Mais ce n'était là qu'une feinte intéressée, car, Michel VIII décédé, Muzalon circonvint l'esprit du faible Andronic II (1282-1328). La rupture avec Rome, la déchéance en bloc de l'épiscopat catholique se firent à son instigation. Cf. G. Pachymère, *De Andronico Palæol.*, l. I, c. II, *P. G.*, t. CXLIV, col. 19 B. Georges le Métochite, *Histor. dogmatic.*, l. III, c. V, édit. Maï, p. 322. Grâce à lui, son ancien maître, Georges de Chypre, fut élevé au siège œcuménique et, quand le nouvel élu eut en matière doctrinale émis des doctrines aventureuses, le ministre n'hésita pas à servir la cause et les idées du patriarche hérétique; tandis que par des mesures de police il poursuivait les adversaires du prélat, il s'en fit par la plume l'apologiste le plus enthousiaste. Mais contre l'entêtement des moines la force et la logique furent impuissantes. Le ministre dut se désolidariser d'avec son maître, abjurer ses idées et implorer publiquement son pardon. A ce prix, il obtint une attestation d'orthodoxie. Sa fin fut triste; atteint d'une maladie mystérieuse où tous et lui-même virent un effet de la colère divine, il mourut en confessant que le malaise dont souffrait l'Église byzantine était son œuvre. Au dernier moment, Théodore, comme beaucoup de dignitaires byzantins, avait endossé l'habit monacal. Il fut enterré à Nicée dans le monastère de Tornikios sur lequel sa femme exerçait le droit de patronat. Cf. Pachymère, *De Andronico Palæol.*, l. II, c. XXXIV, *P. G.*, t. CXLIV, col. 212, 213, et Georges le Métochite, *Histor. dogmatic.*, l. III, c. XVIII, édit. citée, p. 329, 330. Sur la date exacte de sa mort, voir *Échos d'Orient*, 1927, t. XXVIII, p. 318, 319.

II. ŒUVRES. — Muzalon prit une part active aux conférences contradictoires, au cours desquelles fut débattu entre catholiques et orthodoxes le sens du fameux texte de saint Jean Damascène : προβολεὺς διὰ Λόγου ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος. Cf. *De fide orthodoxa*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 848. Son action, à laquelle il fit servir toutes les forces de l'État, fut prépondérante. L'historien Grégoras note que, sans son intervention et celle de Grégoire de Chypre, le triomphe de l'orthodoxie eût été impossible. Cf. Nicéph. Grégoras, *Hist. byzant.*, l. VI, c. II, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 317 B.

Ses adversaires ont loyalement rendu hommage à sa culture littéraire et à son talent d'orateur. Cf. Georges le Métochite, *De processione Spiritus Sancti*, lib. V (inédit). Voir aussi le propos de Jean Beccos rapporté par Pachymère, *De Andron. Palæol.*, l. I, c. XXXV, *P. G.*, t. CXLIV, col. 106 B. Toutefois Muzalon semble avoir beaucoup plus parlé qu'il n'a écrit. Nous trouvons dans les sources mention des ouvrages suivants : 1° Un traité dogmatique, composé vers 1280, sur l'ordre de Michel Paléologue, et dans lequel l'auteur défend la parfaite orthodoxie des Latins. En 1283, Muzalon brûla solennellement cet écrit, protestant néanmoins que ce n'était pas qu'il contînt aucune mauvaise doctrine, mais parce qu'ayant été publié dans un temps d'orage, il n'avait servi qu'à entretenir le trouble dont l'Église était agitée. Cf. G. Pachymère,

De Andron. Palæol., l. I, c. VIII. *P. G.*, t. CXLIV, col. 32 A. — 2° Une *Réfutation* de Nicéphore Blemmyde (λογικὴ ἀντίρρησις). Le célèbre rhéteur est l'auteur de deux lettres dogmatiques, qui eurent sur le patriarche Jean Beccos une influence décisive. C'est dans les écrits de Blemmyde que le prélat catholique trouva la preuve de l'origine patristique et de l'équivalence des formules trinitaires, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ et ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ. Blemmyde, mort récemment (1273),en imposait toujours à tous par sa science et sa vertu. Les catholiques se réclamant de ses écrits, Muzalon crut devoir les réfuter. Jean Beccos répliqua et fit une longue apologie de la pensée de son maître. L'ouvrage du patriarche, aujourd'hui perdu, nous a été longuement décrit par Georges le Métochite dans son *Hist. dogmatic.*, l. III, c. V et VI, p. 321, 322. Le traité de Muzalon ne semble pas non plus conservé, à moins qu'il ne se trouve dans le *Bucarest.* (Biblioth. nation.) *560*, fol. 338-370. L'attitude de Muzalon semble plaider de façon décisive, outre les considérations philologiques les plus impressionnantes, en faveur du catholicisme de Blemmyde; il ressort en effet de cette polémique que la mentalité de l'écrivain, aujourd'hui très discutée, passait aux yeux de ses contemporains, adversaires ou disciples, pour conforme à la doctrine romaine. C'est une grave constatation qui n'a pas encore été versée au débat. Voir l'état de la question, dans les *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914-15, p. 153-155; cf. aussi M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, 1927, p. 419-430. — 3° Un autre traité polémique intitulé : Ἀντιρρητικὸς ⟨λόγος⟩ κατὰ τῶν τοῦ Βέκκου βλασφημιῶν. Cet ouvrage, qui faisait l'admiration du patriarche Grégoire de Chypre (voir la lettre 145 dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. IV, 1909, p. 101), est conservé en entier dans le *Chis. gr. 12*, fol. 38 v°-46. La plus grande partie a été publiée à Jassy, en 1699, par Dosithée Notaras dans le Τόμος Ἀγάπης, p. 405-413, sous le nom de Grégoire de Chypre. La *Patrologie grecque* de Migne, t. CXLII, col. 290, a reproduit le fragment avec la même fausse attribution. Voir *Échos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 447 et 448. — 4° Un éloge du patriarche Athanase Ier (1289-1294 et 1304-1309). L'élection de ce pontife avait été très contestée. Afin de faire taire les mauvaises langues, le basileus Andronic II assembla le peuple, et ordonna à ceux qui pensaient du bien d'Athanase d'exprimer leur avis. Ce qui fut dit parut à Muzalon si merveilleux qu'il le mit par écrit sous forme d'éloge. Cf. Pachymère, *De Andronico Palæol.*, l. II, c. XIV, *P. G.*, t. CXLIV, col. 161 A. Mais plus tard, instruit des supercheries dont sa bonne foi avait été victime, le grand logothète brûla son panégyrique (cf. Pachymère, *loc. cit.*, l. II, c. XXIV, col. 196 A). — 5° L'attribution à notre auteur d'une passion du néomartyr Nicétas reste problématique. On est cependant en droit de conclure d'une légende de l'*Ambrosianus E. 64*, fol. 219 v°, que le grand logothète toucha, comme beaucoup d'autres dignitaires de la cour byzantine, à l'hagiographie. Cf. H. Delehaye, *Le martyre de saint Nicétas le Jeune*, dans les *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*, t. I, p. 207. Théodore écrivit-il le panégyrique de son saint homonyme? Mgr Eustratiadès, l'éditeur de la correspondance de Grégoire de Chypre, semble l'admettre; cf. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. I, 1909, p. 82. Cette opinion n'est pas fondée; la lettre 36 (*ibid.*, p. 433) sur laquelle elle s'appuie est, en effet, adressée, non à Théodore Muzalon, mais à Georges Acropolite, son prédécesseur à la tête des affaires. — 6° En dernier lieu, il faut signaler la *Correspondance* de Muzalon. Celle-ci, qui dut être considérable, ne nous est pas parvenue en recueil séparé; on n'en retrouve plus que de rares témoins disséminés dans les collections épistolaires de son époque. Grégoire de Chypre ne nous a transmis que trois lettres de son élève (cf. Ἐκκλ. Φάρος, t. III, 1909, p. 284 (= 181e), p. 283 (= 116e) t. IV, 1909, p. 114 (= 156e), mais celles-ci durent être beaucoup plus nombreuses, puisque nous possédons quarante-neuf lettres adressées au ministre par le patriarche. Cet homme d'État fut aussi en rapports suivis avec tout ce que Byzance comptait de lettrés, avec Nicéphore Chumnos qui lui adresse cinq lettres, Maxime Planude qui s'entretient longuement avec lui. Cf. Treu, *Maximi monachi Planudis epistolæ*, p. 81-85, etc.

SOURCES. — G. Pachymère, *De Andronico Palæologo*, l. I et II, *P. G.*, t. CXLIV, col. 15-212 *passim*; G. le Métochite, Ἱστορία δογματική, l. III, édit. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. X *a*, p. 319 sq.; Grégoire de Chypre, Correspondance, éd. Eustratiadès, dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1908-1910; Mgr Eustratiadès a dressé le catalogue des lettres expédiées par ce patriarche à notre auteur; cf. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. I, 1908, p. 81 ; toutefois les six premières lettres relevées à cet endroit sont à reporter sous le nom de Georges Acropolite, leur véritable destinataire. Nicéphore Grégoras, *Histor. Byzant.*, l. V et VI, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 260 sq.

TRAVAUX. — Allatius ne fait aucune mention de Muzalon dans sa *Diatriba de Theodoris et eorum scriptis*, publiée par Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VI; M. Treu, *Maximi monachi Planudis epistolæ*, p. 241-243; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 427; A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 66.

V. LAURENT.

MUZZARELLI Alphonse (1749-1813) naquit à Ferrare le 22 avril 1749. Il entra chez les jésuites à Venise le 20 octobre 1768, et, lors de la suppression de la Compagnie, il revint à Ferrare où il s'occupa d'œuvres de jeunesse. Pie VII l'appela à Rome comme théologien de la Pénitencerie, et, lorsque le pape fut arraché de Rome, en 1807, Muzzarelli déporté vint s'établir à Paris chez les Dames de Saint-Michel, à l'ancien couvent de la Visitation, rue Saint-Jacques. C'est là qu'il mourut le 25 mai 1813.

Muzzarelli a composé un très grand nombre d'écrits qu'on peut diviser en deux groupes : D'abord les *écrits de dévotion* dans lesquels il défend avec force, contre les attaques des jansénistes, le culte du Sacré-Cœur de Jésus et la dévotion à la sainte Vierge, et où il expose diverses questions de morale pratique. Parmi ces écrits, tous composés en italien, il faut citer : *Instruction pratique sur la dévotion au cœur de Jésus*, in-8°, Ferrare, 1788; *Le mois de Marie*, opuscule très souvent réimprimé et traduit en français avec quelques modifications : *L'année de Marie*, ou *l'année sanctifiée en l'honneur de la très sainte Vierge*, 2 vol., in-12, 1791; *Examen critique des principales fêtes de Marie*, in-12, Foligno, 1791; *De la cause des maux présents et de la crainte des maux futurs et leurs remèdes*, in-8°, Foligno, 1792; *De la vanité et du luxe dans les vêtements modernes*, in-8°, 1794; *Le carnaval sanctifié par le pieux souvenir des douleurs de Marie*, in-12, Parme, 1801; *Le trésor caché dans le Cœur de Marie*, in-12, 1806; *Dissertation sur les règles à observer pour parler et écrire avec exactitude sur la dévotion et le culte dû au Sacré-Cœur de Jésus*, in-12, Rome, 1806; *Neuvaine pour préparer aux fêtes des Cœurs de Jésus et de Marie*, 2 vol., in-12, 1806; *Le saint emploi des vacances proposé aux étudiants*, in-12, 1807.

Mais les ouvrages les plus nombreux de Muzzarelli se rapportent *à l'apologétique, à la théologie dogmatique et morale*. Parmi ces écrits, il faut citer spécialement : *Les recherches sur les richesses du clergé*, in-8°, Ferrare, 1776; *Deux opinions de Charles Bonnet sur la résurrection et les miracles réfutées*, in-8°, Ferrare, 1781; *Émile détrompé*, 2 vol. in-12, Sienne, 1782, avec une *Suite* en 2 autres volumes qui parut plus tard; cette critique de Rousseau fut traduite en diverses langues;

J.-J. Rousseau accusateur des nouveaux philosophes, in-12, Assise, 1798, réimprimé sous le titre *Mémoires du Jacobinisme; Lettre à Sophie sur la secte dominante de son temps*, in-4°, 1781, où il parle de la grâce, de la charité, du déisme de la philosophie et du droit politique; *Du motif formel, spécifique et principal de l'acte de charité parfaite*, in-8°, Foligno, 1791; dans cet écrit, Muzzarelli défend, contre Bolgeni, la possibilité d'aimer Dieu pour lui-même et toujours, et il revint sur cette thèse dans la *Lettre amicale à Bolgeni* et *Réponse à quelques observations*, 1792; *Dissertations choisies*, in-8°, Rome, 1807. L'ouvrage capital de Muzzarelli est intitulé : *Le bon usage de la logique en matière de religion*, 3 vol., in-8°, Foligno, 1787; une seconde édition parut en 6 vol. in-12, et une troisième en 10 volumes. Cette dernière édition comprend 37 opuscules différents, tous en italien et dont quelques-uns avaient déjà été publiés à part. Vingt d'entr'eux ont été traduits en français, et quelques-uns fort intéressants méritent encore aujourd'hui d'être lus. On peut citer : *Méthode à observer présentement dans les écrits de religion; Tolérance; La primauté et l'infaillibilité du pape; Origine de la juridiction des évêques dans leurs propres diocèses; L'inquisition; Le domaine temporel du pape; La religion des philosophes; L'immunité ecclésiastique; Un fait dogmatique décidé par l'Église est-il de foi catholique ? Le mariage en tant que sacrement; La sainteté et la divinité de l'Église prouvées par la vertu héroïque de ses saints; Réflexions sur les tribulations de l'Église; Les obligations d'un pasteur dans les tribulations de l'Église.* L'écrit de Muzzarelli fut traduit en latin, 9 vol. in-8°, par le P. Georges Zeldmayer, S. J.

Durant son exil en France, Muzzarelli composa de nouveaux écrits qui, presque tous, se rapportent à la théologie proprement dite : *De l'autorité du pontife romain dans les conciles généraux*, 2 vol., in-8°, publié après sa mort, par le P. Geerts, S. J., en 1815; *L'infaillibilité du pape prouvée 1° par les principes et les sentiments de l'Église gallicane, 2° par la doctrine et la tradition de l'Église catholique ;* dans cet écrit, Muzzarelli s'appuie en particulier sur l'autorité de Bossuet et de Languet, évêque de Soissons; *Religion et philosophie*, où on examine successivement la religion révélée, la religion chrétienne et la religion catholique; *Critique de l'histoire ecclésiastique de Fleury, avec une addition sur son continuateur*, par le docteur Marchetti, 2 vol., in-12, 1803. La plupart de ces écrits et opuscules eurent beaucoup de succès, et furent réimprimés en 1826 et 1827 à Avignon chez Seguin aîné. Les *Œuvres théologiques*, 7 vol., in-12, furent imprimées à Avignon en 1842 et des *Œuvres choisies*, 9 vol., in-12, à Paris, 1859. Ajoutons enfin que Muzzarelli laissa à sa mort un très grand nombre de manuscrits dont quelques-uns furent publiés sous le titre d'*Opuscules*, à Bruxelles, 6 vol., in-8°, 1837.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIX, p. 665, 666; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII, col. 86, 87; Quérard, la *France littéraire*, t. VI, p. 374-376; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1488-1514; Joseph Baraldi, *Notice sur Muzzarelli*, dans *Mémoires de religion, de morale et de littérature*, Modène, 1822, t. I, 3ᵉ cahier, p. 389-412; *Le nouveau conservateur belge*, 1833, contient une notice sur Muzzarelli qui a été publiée en tête des *Opuscules*, Bruxelles, 1837; *L'ami de la religion et du roi*, t. XXX, p. 43-48, et t. XXXIV, p. 172-174; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XLVII, p. 152-153; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. V, col. 621-624.

J. CARREYRE.

MYSTÈRE. — On envisage ici le mystère uniquement au point de vue théologique. Les questions relatives à la comparaison des mystères chrétiens et des mystères religieux étrangers au christianisme ne seront pas traités ici. Du mystère, théologiquement considéré, on étudiera successivement : I. La notion. II. L'existence (col. 2590). III. L'intelligence (col. 2594). Le mode par lequel le mystère est porté à notre connaissance, savoir, la révélation, sera exposé plus loin. Voir RÉVÉLATION.

I. NOTION. — D'une façon générale, le mot μυστήριον désigne une chose secrète, toute réalité naturellement cachée à notre connaissance naturelle. C'est la notion profane du mystère. Transporté sur le terrain religieux, cette expression désignait, chez les Grecs, une réalité d'ordre religieux, doctrine ou rite, dont la connaissance devait être réservée à un petit nombre d'initiés. Ainsi l'on avait, à Athènes, les *mystères d'Éleusis*, les *petits mystères* en l'honneur de Perséphoné, et les *grands mystères*, en l'honneur de Déméter; dans le monde gréco-romain les *mystères d'Attis et de Cybèle*, etc.

1° *Dans l'Écriture*, on retrouve ce double sens, profane et religieux. Le sens profane, chose secrète; se lit dans Tobie, XXII, 7; Judith, II, 2; Prov., XX, 19, Eccli., XXII, 27; XVII, 17, 24; II Mach., XIII, 21, et peut être encore, mais avec une nuance religieuse, Apoc., XVII, 5.

Le sens religieux est plus fréquent. On parle des mystères divins, Dan., II, 19-27; Sap., II, 22; VI, 24, et c'est Dieu qui les fait connaître, Dan., II, 28, 29, 47. Dans l'évangile, le Christ annonce les « mystères du Royaume », Matth., XIII, 11; Marc., IV, 11; Luc., VIII, 10. Le mot μυστήριον est mis ici indifférement au singulier (Marc) ou au pluriel (Matth., Luc). Dans les épîtres pauliniennes, le mot se lit 21 fois: il est ordinairement au singulier et désigne le mystère de la révélation du Christ au monde qui doit être par lui sauvé; cf. Rom., XVI, 25; Col., I, 26-27; IV, 3; Eph., I, 9; III, 3-9; VI, 19; I Tim., III, 9; sans que cependant on doive nécessairement et exclusivement attacher à cette signification une perspective exchatologique empruntée à Daniel, comme l'a prétendu Hans Von Soden, Μυστήριον *und Sacramentum in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, t. XII, 1911, p. 188 sq. On trouve également le mot μυστήριον chez saint Paul avec un sens moins précis : l'ensemble de la foi, les mystères cachés en Dieu, I Cor., II, 8; IV, 1; XIII, 2; cf. Col., II, 2, mystères que fait connaître l'Esprit, I Cor., XIV, 2; la prophétie relative à l'aveuglement d'Israël et à sa conversion finale, Rom., XI, 25. Dans Apoc., X, 7, ce mot désigne toute l'économie providentielle.

2° *Enseignements du Magistère.* — C'est au XIXᵉ siècle que le magistère s'est prononcé explicitement touchant les rapports des mystères et de la raison humaine.

1. *Enseignement général.* — Nous le trouvons épars dans différents actes de Grégoire XVI et surtout de Pie IX. On proclame que les mystères sont absolument impénétrables à l'intelligence humaine, *exsuperant omnem sensum*, Grégoire XVI, encycl. *Mirari vos*, Denz.-Bannw., n. 1616; *longissime vires excedunt nostri intellectus*, Pie IX, alloc. *Singulari quadam, id.*, n. 1642; cf. *Syllabus*, prop. 4, n. 1704. Même la révélation supposée, la raison humaine, relativement aux mystères, ne peut parvenir par ses principes naturels et ses seules forces à en acquérir une science et une certitude : Pie IX, encycl. *Gravissimas inter*, n. 1669, cf. 1671, et Léon XIII, prop. 25 de Rosmini, n. 1915. Donc, pas de démonstration possible, pas d'intelligence possible des mystères avec les seules ressources de la raison humaine, Pie IX, encycl. *Tuas libenter*, n. 1682; cf. *Syllabus*, prop. 9, n. 1709. Impénétrables à la raison humaine, ils le sont aussi à l'intelligence angélique, Pie IX, encycl. *Gravissimas inter*, n. 1673. Vouloir les pénétrer, c'est-à-dire, les comprendre, c'est donc, avec une arrogance coupable, exagérer les forces de la raison, Pie IX, alloc. *Singulari quadam*,

n. 1642; cf. 1645. Cependant les mystères ne sont pas des produits de l'imagination et des inventions humaines, Pie IX, encycl. *Qui pluribus*, n. 1634. Vérités révélées par Dieu, on ne peut découvrir en elles aucune contradiction véritable avec la raison, *id.*, n. 1635; cf. prop. 1, souscrite par Bonnetty, n. 1649, et prop. 6 du *Syllabus*, n. 1706. Par l'analogie des choses créées et à la lumière de la foi, il est cependant possible d'en avoir une certaine intelligence, pleine de profit pour l'âme. Concile du Vatican, sess. III, c. IV, n. 1796.

2. *Enseignement du concile du Vatican.* — Pour nous en tenir strictement à la question dogmatique du mystère, nous ne devons considérer, dans le c. IV *De fide et ratione* de la troisième session du concile du Vatican, que les paragraphes 1 et 2, le premier se rapportant à la nature et à l'existence du mystère dans la religion catholique, le second définissant la connaissance que l'intelligence humaine peut en avoir ici-bas.

Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione et altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum *per ea quæ facta sunt* (Rom., I, 20) cognitum esse testatur, disserens tamen de *gratia et veritate*, quæ *per Jesum Christum facta* est (cf. Joa., I, 17) pronuntiat : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus sæculi cognovit.. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (1 Cor., II, 7, 8, 10). Et ipse Unigenitus *confitetur Patri, quia abscondit hæc a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis* (cf. Matth., XI, 25).

L'Église catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un au moyen de la raison naturelle, dans l'autre, au moyen de la foi divine; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Église propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine. C'est pourquoi l'Apôtre qui rend témoignage à la connaissance que les nations ont eue de Dieu, au moyen des choses créées, dit néanmoins en parlant de la grâce et de la vérité données par Jésus-Christ : « Nous prêchons la sagesse de Dieu renfermée dans son mystère, cette sagesse cachée que Dieu a prédestinée avant tous les siècles pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue; — mais pour nous, Dieu nous l'a révélée par son Esprit; car cet Esprit pénètre tout, jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu. » Et le Fils unique lui-même « rend gloire à son Père de ce qu'il a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits. »

At ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita *peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem* (II Cor. V, 6 sq.)

Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, il est vrai, par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme; cependant jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, « tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle; car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision ».

Canon 1. — Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi aut demonstrari, anathema sit.

Anathème à qui dirait que la révélation divine ne renferme à proprement parler aucun mystère véritable, mais qu'une raison convenablement cultivée peut par ses principes naturels comprendre et démontrer tous les dogmes de la foi.

Denz.-Bannw., n. 1795, 1796, 1816.

De ces déclarations et définitions du concile, il appert que trois propriétés essentielles doivent être attribuées aux mystères : 1. Ils sont des vérités cachées en Dieu, *in Deo abscondita*, c'est-à-dire appartenant à l'incompréhensibilité divine, ou, d'une façon plus précise, des vérités proportionnées à l'intelligence divine, infiniment supérieure à toute intelligence créée, humaine et même angélique. Parce que les mystères sont aussi des secrets d'ordre divin, qui ne sauraient être atteints par les lumières finies d'une intelligence créée, ils sont dits des vérités surnaturelles. Dans la lettre *Gravissimas inter*, Pie IX fait observer que ces vérités sont au-dessus de la nature et, par conséquent, ne sauraient être atteintes par la raison naturelle ni par des principes naturels : *Cum hæc dogmata sint supra naturam, ideirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt.* Denz.-Bannw., n. 1671. Résumant l'enseignement contenu dans cette lettre, le concile du Vatican affirme que ces divins mystères dépassent *toute intelligence créée.* 2. Ils sont des vérités dont la connaissance ne peut dès lors nous parvenir que par voie de révélation : *nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.* Les mystères étant des vérités proportionnées à la seule intelligence divine ne peuvent être connus des intelligences inférieures que si Dieu les leur manifeste. Il est même impossible que Dieu crée aucune intelligence capable de les connaître sans révélation; impossible aussi qu'il développe les lumières naturelles d'aucune intelligence créée, jusqu'à lui faire saisir en elle-même la vérité du mystère. Le seul moyen dont Dieu dispose pour manifester aux créatures ces mystères est la révélation de sa science infinie. Sur la possibilité et la réalité de cette révélation, voir ce mot. 3. Ils sont des vérités qui, même connues par voie de révélation divine, demeurent couvertes du voile sacré de la foi et enveloppées d'un obscur nuage, *sacro ipsius fide velo tecta et obscura caligine obvoluta.* En dehors des principes évidents pour nous, nous n'avons en effet, une claire intelligence que des vérités que nous ramenons à ces principes. Or, les mystères de la foi ne sauraient être ramenés par une créature à des principes évidents pour elle. Autrement ils ne dépasseraient plus les lumières naturelles des créatures, et ils ne seraient plus des mystères.

3° *Enseignement théologique : mystère proprement dit ou absolu et mystère improprement dit ou relatif.* — On voit comment, au point de vue strictement dogmatique, la notion du mystère se restreint à une catégorie très déterminée de vérités inaccessibles à la raison humaine. Pour distinguer plus nettement ces vérités d'autres vérités qu'on peut dire aussi, sous certains

rapports, inaccessibles à la raison humaine, les théologiens établissent deux catégories de mystères, ceux de l'ordre naturel et ceux de l'ordre surnaturel.

1. *Les mystères de l'ordre naturel : mystères relatifs.* — Ce sont des vérités cachées actuellement à la raison humaine, mais que celle-ci pourrait découvrir par ses seules lumières, tout au moins quant à leur existence. On ne saurait les appeler mystères que dans un sens très large et relatif.

Ces mystères de la nature renferment deux catégories de vérités. — *a*) Les unes sont cachées à la raison humaine, uniquement quant à leur *existence*. Exemples : dans l'ordre physique, les êtres cachés au fond de la mer ou dans le sein de la terre; dans l'ordre intellectuel et moral : les secrets des cœurs, d'une famille, d'une société. — *b*) Les autres sont cachées à la raison, non quant à leur existence, car elles sont objet de connaissance expérimentale, mais quant à leur nature intime que notre raison n'a encore pu atteindre. Exemples : dans l'ordre physique, ce qu'est l'énergie physique, l'essence de la matière, l'attraction universelle, l'électricité, etc.; dans l'ordre biologique, l'assimilation nutritive, la désassimilation, la reproduction, la croissance, etc.; dans l'ordre psychologique, la sensation, etc. Toutes ces vérités naturelles ne sont, au sens qu'on vient d'exposer, mystères qu'au regard de la raison humaine; il est vraisemblable que l'intelligence angélique qui atteint l'essence des choses d'une manière intuitive, connaît ces vérités naturelles dans leur raison essentielle. Seule échapperait, même à l'intelligence angélique, la connaissance de l'intime conciliation que doivent avoir entre eux les attributs divins naturellement connaissables. Il n'est en effet possible de concevoir ces attributs divins que par l'analogie des choses créées, et leur conciliation en Dieu (par exemple, d'une part, de la multiplicité des perfections, et d'autre part, de la simplicité divine) échappe forcément à la connaissance naturelle de tout esprit créé, même de l'esprit angélique.

2. *Les mystères de l'ordre surnaturel ou théologique : mystères absolus.* — Ce sont les vérités que nous ne pouvons connaître sans la révélation divine, tout au moins quant à leur existence.

On les divise aussi en deux catégories. — *a*) Les mystères surnaturels en un sens large, ou préternaturels, et mieux, mystères de second ordre, sont des vérités dont l'existence seule est inaccessible à l'intelligence créée; mais une fois cette existence connue par voie de révélation, l'intelligence créée, par ses seules lumières, peut facilement les comprendre. Il s'agit ici de faits dont l'existence dépend de la volonté libre de Dieu. Ainsi, l'existence d'esprits purs, la création du monde dans le temps, le jugement universel, l'institution du sabbat comme jour de repos, l'Église société parfaite et infaillible, son existence sur terre jusqu'à la fin du monde, le pontificat suprême attaché au Siège de Rome, etc. Le concile du Vatican fait allusion à ces mystères du second ordre, quand il déclare : *Placuisse* (Dei) *sapientiæ et bonitati alia eaque supernaturali via seipsum ac æternæ voluntatis suæ decreta humano generi revelare.* Sess. III, c. 2, *De revelatione*, Denz.-Bannw., n. 1785. — *b*) Quant aux mystères surnaturels proprement dits, ce sont précisément ces vérités qui dépassent absolument l'intelligence créée, c'est-à-dire quant à leur existence et quant à leur nature intime. De ces seules vérités il est question dans les documents du magistère cités plus haut.

4° *Définitions du mystère surnaturel proprement dit.* — En définissant le mystère surnaturel proprement dit, les auteurs insistent généralement sur ces deux points essentiels : impossibilité pour l'intelligence créée d'en découvrir par ses seules lumières l'existence et même, après leur révélation, d'en pénétrer la nature, *veritas quam homo per se nec invenire nec acceptam intelligere unquam potest*, dit Schouppe, en une formule qui serait parfaite, si au terme *homo* était substitué *intellectus creatus. Elementa theologiæ dogmaticæ*, Bruxelles, 1865, t. I, n. 85. C'est la formule qu'on retrouve, avec des modifications de détails, dans la plupart des manuels de théologie. De forme plus scolastique est cette autre définition qu'on trouve chez Van Noort : *Veritas humanam rationem absolute et per se excedens. De vera religione*, n. 14. *Absolute* indique ici que le mystère ne doit pas être confondu avec les vérités cachées d'ordre naturel, mystères tout relatifs; *per se* exclut ici les vérités dont la connaissance ne peut nous parvenir en raison de circonstances accidentelles, éloignement, difficulté d'y atteindre, etc. La définition de Van Noort englobe tous les mystères d'ordre surnaturel, aussi bien ceux de second ordre (*quoad existentiam*) que ceux du premier ordre (*quoad essentiam*). Aussi demande-t-elle à être ultérieurement complétée.

II. Existence des mystères proprement dits. —

1° *L'enseignement de l'Église.* — L'existence de mystères proprement dits est définie comme un dogme de foi par le concile du Vatican, constitution *Dei Filius*, can. 1 du c. IV. Voir col. 2588. Le premier paragraphe fait appel, pour démontrer l'existence de mystères proprement dits, à l'Écriture et à la Tradition.

1. *Écriture.* — Le premier texte invoqué est I Cor., II, 7-8, lequel prépare le ℣. 9, cité précédemment par le concile. c. II, § 2, Denz.-Bannw., n. 1786 : *L'œil de l'homme n'a pas vu, ni son oreille entendu, ni son cœur compris les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment.* Cf. Is., LXIV, 4.

Ces « choses » doivent s'entendre non seulement du bonheur du ciel, mais encore des vérités de l'Évangile objet de la prédication des apôtres et objet de notre foi. D'après les ℣. 7-8, invoqués au c. IV, ces vérités sont des mystères proprement dits. Saint Paul prêche la sagesse, la sagesse de Dieu, au sujet de laquelle il s'exprime en des termes qui supposent qu'il révèle à ses auditeurs de véritables mystères. « C'est la sagesse de Dieu même ; et, encore que saint Paul s'adresse aux parfaits, *sapientiam loquimur inter perfectos*, sa prédication la laisse dans le mystère, *loquimur sapientiam Dei in mysterio*. C'est la *sagesse cachée :* non seulement elle l'a été, comme le marque la Vulgate, *quæ abscondita est*, mais elle le sera toujours en raison de sa nature propre, suivant le texte original qui se sert du participe avec l'article, τὴν ἀποκεκρυμμένην. Quelques interprètes ont considéré *in mysterio*, comme le régime de *abscondita est ;* ils traduisent : *la sagesse cachée dans le mystère.* Mais la plupart des exégètes font de *in mysterio* et de *quæ abscondita est*, deux appositions indépendantes. Cf. Cornely, *In I Cor.*, p. 60. Ils traduisent : *Nous prêchons la sagesse de Dieu qui est dans le mystère, celle qui est cachée.* Notre constitution a confirmé cette dernière lecture, en séparant *in mysterio et quæ abscondita est* par une virgule. *C'est la sagesse que Dieu, de toute éternité, a destinée à faire notre gloire, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram.* Ainsi s'explique qu'étant cachée et secrète de sa nature, elle nous soit néanmoins communiquée par Dieu, qui nous confie ses secrets, comme à des amis. C'est une résolution qu'il a prise de toute éternité, en décrétant notre appel à la gloire du ciel; car c'est la vision intuitive de ces secrets de la foi qui fera notre bonheur éternel. C'est une sagesse qu'aucun prince de ce siècle n'a connue, et qui, par conséquent, est au-dessus des lumières naturelles de la raison, *quam nemo principum hujus sæculi cognovit :* ce que l'Apôtre démontre par l'ignorance de ceux qui ont crucifié le

Seigneur qui nous fait partager cette gloire, et par le témoignage d'Isaïe, transcrit au c. II, de notre constitution : *L'œil de l'homme n'a point vu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment.* Les princes de ce siècle dont il est parlé ici sont ceux qui ont contribué au crucifiement du Sauveur... Cette sagesse ignorée des princes du siècle, Dieu lui-même l'a révélée aux apôtres par son Esprit, à qui les œuvres de sanctification sont attribuées, et qui est descendu visiblement sur les fondateurs de l'Église, le jour de la Pentecôte, *nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Il fallait, en effet, pour cette révélation, quelqu'un qui pénètre tout et jusqu'aux plus profonds secrets de Dieu, non pas à la manière de l'ignorant qui cherche, mais à la manière du savant qui jouit de sa science; or, tel est l'Esprit de Dieu : *Spiritus enim omnia scrutatur,* πάντα ἐρευνᾷ, *etiam profunda Dei,* καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, v. 10. L'apôtre poursuit, en faisant remarquer que cet Esprit divin est seul à connaître ainsi ce qui est de Dieu, et que c'est cet Esprit, non l'esprit naturel du monde, qui a été donné aux Apôtres, afin qu'ils sachent les grâces que Dieu a faites à ses créatures. De tout ce passage, et tout particulièrement des paroles citées par notre constitution, il ressort que Dieu a confié aux apôtres et que les apôtres ont enseigné à l'Église, des mystères que Dieu seul connaît naturellement et qui ne pouvaient nous être manifestés que par une révélation divine. » A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. II, n. 747.

D'autres textes sont également apportés. Le concile fait allusion à Matth., XI, 25-27. « Je vous rends grâce, mon Père, dit le Sauveur, de ce que vous avez caché ces choses-là aux sages et aux prudents et de ce que vous les avez révélées aux petits »; et le divin Maître montre qu'il s'agit de mystères connus seulement des personnes divines et de ceux à qui elles veulent bien les manifester, en ajoutant : « Il en est ainsi, mon Père, parce que tel a été votre bon plaisir. Mon Père m'a tout livré et personne ne connaît le Fils, sinon le Père, comme personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. »

Dans sa lettre *Gravissimas inter* contre les erreurs de Frohschammer, Pie IX avait invoqué l'autorité de I Cor., II, 7-10, mais passé sous silence celle de Matth., XI, 25-27. Par contre, il fait appel à d'autres paroles de l'Écriture : « Les Lettres divines, écrit le pontife, prouvent que ces dogmes les plus secrets ont été manifestés par Dieu seul, lorsqu'il a voulu faire connaître *le mystère* qui était caché depuis les siècles et les générations (Col., I, 26), et de telle manière qu'*après avoir autrefois parlé en plusieurs façons à nos pères dans les prophètes, il nous a parlé à la fin en son Fils par qui il a fait aussi les siècles* (Heb., I, 1-2)... *Personne n'a jamais vu Dieu. Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a lui-même raconté* (Joa., I, 18).

2. *Tradition.* — La tradition catholique a toujours considéré les vérités de la foi comme dépassant l'intelligence humaine. L'expression « mystère » (μυστήριον, *sacramentum*) se trouve sous la plume des anciens Pères pour désigner les vérités obscures par elles-mêmes qui sont l'objet de notre croyance : Irénée parle du « mystère » de la Trinité, *Cont. hær.*, II, XXVIII, 6, *P. G.*, t. VII, col. 808. Pour Eusèbe de Césarée cette vérité est inexprimable, inconcevable pour nous, ἀρρήτως δὲ καὶ ἀνεπιλογίστως, *Demonst. evang.*, IV, XII, *P. G.*, t. XXII, col. 257; devant elle, seul le silence nous sied, dit S. Éphrem, *Adversus scrutatores* (al. sor.), serm. II, éd. Assémani, t. III, p. 194. Saint Hilaire dit expressément que ce dogme est *extra significantiam sermonis, extra sensus intentionem, extra intelligentiæ conceptionem. De Trinitate,* II, 5, *P. L.*, t. X, col. 54. Saint Grégoire de Nazianze l'appelle explicitement un mystère, *Orat.*, XXXI, 8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 141. Dans le *Discours catéchétique,* n. 3, saint Grégoire de Nysse insiste à plusieurs reprises sur « la profondeur du mystère », *P. G.*, t. XLIII, col. 17. « Nous ne pouvons le comprendre », déclare Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate,* II, IV, *P. G.*, t. XXXIX, col. 481. *Divinum admirandumque mysterium,* dit saint Ambroise, *De fide ad Gratianum,* IV, VIII, 91; cf. I, X, *P. L.*, t. XVI, col. 634, 541-543. On trouve aussi l'équivalent latin de *mysterium,* « *sacramentum* », avec la même signification de vérité inaccessible à la raison. Voir, dans J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »,* Louvain, 1924; pour Tertullien, p. 130-134; pour S. Cyprien, p. 170-174; pour Arnobe, p. 234; pour Lactance, p. 245-251. L'étude sur Commodien de Gaza fournira de nombreux exemples de la signification du mot *mysterium* ou *sacramentum,* désignant des vérités cachées à notre raison, de même la traduction latine des livres d'Irénée contre les hérésies, p. 277 sq. Les hérétiques des premiers siècles qui ont tenté « d'humaniser » les données de la révélation, n'ont jamais cependant poussé leur « rationalisme » jusqu'à nier les secrets impénétrables renfermés dans les vérités révélées. Aussi les Pères de l'Église se sont-ils contentés de commenter brièvement les textes de l'Écriture relatifs au caractère mystérieux de la révélation, soit dans leurs homélies, soit dans leurs œuvres de controverse. Voir, en particulier, S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. VII, *P. G.*, t. LXI, col. 53; *De incomprehensibili,* homil. I, n. 3, 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 704-712; S. Augustin, *De fide rerum quæ non videntur,* I, 1, *P. L.*, t. XL, col. 171; S. Léon le Grand, *De nativitate Domini,* serm. IX (XXIX), *P. L.*, t. LIV, col. 226; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, I, 9, *P. G.*, t. LXXIII, col. 124; *Contra Nestorium,* l. III (init.), *P. G.*, t. LXXVI, col. 111; S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, I, 2, *P. G.*, t. XCIV, col. 794; *In I Cor.*, c. II, t. XCV, col. 582-590; S. Jérôme, *In Gal.*, III, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 348. C'est à la plupart de ces auteurs, cités en note avec les références susindiquées, que se réfère Pie IX lorsqu'il écrit, dans la lettre *Gravissimas inter : Hisce aliisque fere innumeris divinis eloquiis inhærentes SS. Patres in Ecclesiæ doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quæ naturalis intelligentiæ vi omnibus est communis, ab illarum rerum notitia, quæ per Spiritum Sanctum fide suscipitur, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quæ non solam humanam philosophiam, verum atiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt, quæque etiamsi divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.* Denz.-Bannw., n. 1673.

Mais la tradition s'affirme encore, dès le Moyen Age, dans certains actes du magistère de l'Église relativement aux premières tentatives de « rationalisation » des mystères.

En 1228, Grégoire IX avait dû rappeler aux théologiens de l'université de Paris, qu'il ne faut point rabaisser la foi au niveau de la raison; qu'elle renferme des vérités qui doivent être *crues* par l'intelligence, et que celle-ci serait coupable d'audace et d'improbité si elle tentait de pénétrer là où l'intelligence naturelle ne peut atteindre. Denzinger-Bannw., n. 442. Au siècle suivant, Raymond Lulle a été accusé d'avoir eu de la foi une conception rationaliste, accusation à coup sûr au moins exagérée. Voir LULLE, t. IX, col. 1122-1126. On a même prétendu que le pape Grégoire XI, en 1376, aurait réprouvé entre autres propositions condamnables les suivantes qui se rapportent à notre sujet.

Prop. 96. — Omnes articuli fidei et Ecclesiæ sacramenta ac potestas papæ possunt probari, et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes.	Tous les articles de foi, les sacrements de l'Église et le pouvoir du pape peuvent être prouvés et sont prouvés par des raisons nécessaires, démonstratives, évidentes.
Prop. 97. — Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem : sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem quam per fidem.	La foi est nécessaire aux gens rustiques, ignorants, mercenaires, de basse intelligence, qui ne savent point connaître par la raison et aiment à connaître par la foi. Mais un homme subtil est plus facilement attiré à la vie chrétienne par la raison que par la foi.
	(Noël Alexandre, *Historiæ ecclesiast.*, saec. XIII et XIV, art. 20).

On a démontré, même article, col. 1135 sq., l'inauthenticité de ce document dont on a, à juste titre, fait disparaître les traces du nouveau Denzinger-Bannwart. Elles figuraient dans l'ancien Denzinger, au n. 474 sq.

Au XIX[e] siècle, les systèmes semi-rationalistes d'Hermès, de Gunther, de Frohschammer, obligèrent le Saint-Siège à intervenir de nouveau. Les documents publiés à leur occasion par Grégoire XVI et Pie IX préparèrent la définition du concile du Vatican. Nous avons indiqué, au début de cet article, les références à ces actes pontificaux. Nous n'avons pas, non plus, à exposer ici les erreurs visés par ces documents, puisqu'elles font l'objet d'articles spéciaux.

2° *L'enseignement des théologiens.* — Au point de vue doctrinal, cet enseignement n'ajoute rien à la doctrine de l'Église. En règle générale, les théologiens suivent saint Thomas, exposant, notamment dans le préambule du IV[e] livre de la *Summa cont. Gentes*, le triple mode de connaissance des vérités religieuses accordé à l'intelligence humaine : connaissance par les seules forces de la raison, en ce qui concerne les vérités qui nous sont naturellement accessibles; connaissance des mystères ici-bas par la foi, dans le ciel par la vision béatifique.

La spéculation théologique s'enrichit toutefois d'un développement concernant la possibilité de démontrer *a priori* l'existence des mystères. On affirme généralement : 1. qu'il est impossible de démontrer l'inexistence des mystères; 2. que, s'il s'agit de mystères entendus en un sens large, sans précision de mystères surnaturels proprement dits, il est évident qu'il existe des mystères, en raison même de l'infinie perfection de l'intelligence divine; cf. S. Thomas, *Sum. cont. Gentes*, l. I, c. III, 3. qu'il semble toutefois impossible de démontrer *a priori*, c'est-à-dire avant toute révélation, l'existence de mystères surnaturels proprement dits, uniquement d'ailleurs parce que nous n'en pouvons avoir, avant leur révélation, aucune idée même simplement analogique; 4. enfin, qu'en toute hypothèse, il n'est pas possible de démontrer *a priori* l'inexistence des mystères, même strictement surnaturels. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 164-165.

3° *Précisions concrètes relatives à l'existence des mystères.* — On a déterminé la nature des mystères et leur existence. On cherche maintenant quels sont, concrètement, les dogmes de notre foi ayant le caractère de mystères.

Les principes posés dans la constitution *Dei Filius* sont ici heureusement complétés par différents documents pontificaux. La lettre *Gravissimas inter* signale comme ayant surtout et très manifestement le caractère de mystères « les dogmes qui regardent l'élévation surnaturelle de l'homme et son commerce surnaturel avec Dieu »; en condamnant les erreurs de Frohschammer, elle indique qu'on ne peut, avec lui, faire rentrer dans le domaine de la raison et de la philosophie « les choses qui constituent surtout et à proprement parler la religion chrétienne et la foi, c'est-à-dire la fin même surnaturelle de l'homme, tout ce qui s'y rapporte et le très saint mystère de l'incarnation du Seigneur. » Denz.-Bannw., n. 1671, 1669. En somme, on doit ranger parmi les mystères proprement dits, « toutes les vérités qui rentrent dans l'ordre surnaturel et regardent la fin surnaturelle ou les moyens d'y parvenir, pourvu que ces vérités n'appartiennent point en même temps à l'ordre naturel qui découle de la création. » Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, n. 759. Et la raison en est que cet ordre surnaturel dépend de la libre volonté de Dieu, non seulement dans son exécution, comme l'ordre naturel, mais même dans sa détermination.

On aura remarqué que la Trinité n'est pas nommément indiquée dans les documents précités comme un mystère proprement dit. Et cependant c'est le mystère des mystères. Cette vérité est d'ailleurs affirmée dans le concile de Cologne de 1860, part. 1, tit. II, c. I (IX), Mansi-Petit, *Concil.*, t. XLVIII, col. 84; dans le projet de constitution sur la doctrine catholique, élaboré par les théologiens du concile du Vatican, voir Mansi-Petit, t. LIII, col. 230; et dans la condamnation par Léon XIII de la prop. 25 de Rosmini, Denz.-Bannw., n. 1915.

III. Intelligence des mystères. — Le rôle de la raison humaine vis-à-vis des mystères n'est pas restreint à la production d'un acte de foi en ces vérités, telles qu'elles se présentent dans la révélation. Nous pouvons « en acquérir une certaine intelligence, par une étude attentive, pieuse et réservée ». Cette étude se fait au moyen des analogies que présentent les mystères avec l'ordre naturel, et qui résultent des connexions qu'ils ont entre eux et avec la fin dernière de l'homme. Enfin l'intelligence des mystères est un don de Dieu : *Ratio quidem, fide illustrata, cum seduto quærit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam assequitur, tum ex eorum quæ naturaliter cognoscit analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo.* Toutefois, cette intelligence demeurera toujours obscure et imparfaite : *nunquam tamen idonea redditur* (*ratio*) *ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt.*

1° *Une certaine intelligence des mystères est possible.* — Elle résulte : 1. *De l'analogie que les mystères présentent avec l'ordre naturel.* — Les mystères, par eux-mêmes, dépassent tout l'ordre créé et même créables Ils n'ont donc rien de commun avec les êtres créés naturels, mais ils peuvent avoir avec eux quelques points de ressemblance en ce qu'ils sont capables de produire des effets analogues, ou qu'ils ont des rapports avec les mêmes objets.

Plus les analogies seront rares et lointaines, et plus le mystère sera impénétrable à la raison. Quelques exemples illustreront cette vérité. La constitution de l'Église est un mystère, parce que le principe qui unit les fidèles dans l'Église est surnaturel comme l'autorité qui les dirige. Cependant on peut, dans une certaine mesure, avoir l'intelligence du mystère de l'Église par analogie avec l'organisation de la société civile. Les vertus surnaturelles, qui sont une participation à la vie divine, sont des mystères; mais, par l'analogie de leurs effets avec l'effet des vertus naturelles, nous pouvons en saisir assez facilement les données. La comparaison de la fin surnaturelle avec la fin naturelle peut nous amener à saisir avec quelque justesse la notion de notre bonheur éternel. Plus difficilement peut-être se conçoit la vie surnaturelle de la grâce en elle-même, précisément parce qu'il est difficile de dire en quoi exactement consiste la vie

naturelle; plus difficilement aussi l'efficacité de certains sacrements, comme le baptême, parce que très lointaine est l'analogie entre les effets physiques produits par l'eau qui lave et ce sacrement qui purifie l'âme; plus difficilement encore l'incarnation du Verbe, parce qu'il y a plus de différences que de ressemblances entre ce mystère et les points de comparaison fournis par l'ordre naturel; on notera cependant sur ce sujet la comparaison de l'union de l'âme et du corps, formulée dans le symbole de saint Athanase, voir Hypostatique (*Union*), t. vii, col. 539, mais qui, au moment des luttes monophysites, s'est révélée déficiente et dangereuse; plus difficilement enfin le mystère de la Trinité, car très faibles et très obscures sont les ressemblances entre les personnes finies, qui toutes existent en soi et séparément des autres personnes, et les peronnes divines qui n'ont qu'une seule substance et une seule subsistence commune.

Plus les théologiens fouilleront ces analogies, plus même ils découvriront d'analogies nouvelles, et plus la notion des mystères deviendra accessible à la raison. Mais à ce travail, le concile du Vatican fixe une règle : on doit rechercher les analogies naturelles des mystères surnaturels, *sedulo, pie et sobrie*. Cette règle nous invite à ne chercher les analogies qu'avec précaution, nous référant surtout aux analogies fournies par la révélation et la tradition; à ne voir que ce que comportent réellement ces analogies, sans rien exagérer, et à n'en point tirer des conclusions fausses relativement à la nature du mystère, qui, même éclairé par ces analogies, demeure mystère. « Les analogies tirées des créatures ne sauraient servir à l'intelligence des mystères qu'autant qu'elles nous ont été indiquées au moins équivalemment par la révélation. La révélation est ici le seul guide qu'il soit permis de suivre sans témérité. Les analogies qu'elle indique ne sauraient même être développées que dans les limites tracées par elle. Ces limites pourront ordinairement se déterminer en comparant entre elles les diverses analogies révélées. C'est ainsi que les images où l'Église est comparée à un filet renfermant des poissons bons ou mauvais, celles où elle est appelée l'épouse sans tache achetée par le sang du Sauveur, et celles où elle est présentée comme l'édifice indestructible bâti sur les apôtres et sur saint Pierre, devront être rapprochées les unes des autres, pour éviter l'erreur qui n'admet que des justes dans son sein, ou celle qui laisse son organisation au libre choix des fidèles. C'est ainsi encore que la comparaison des textes qui présentent la seconde personne de la Trinité comme le Fils du Père, son Verbe, celui qui procède de lui, celui qui n'est qu'une chose avec lui, aidera à bien saisir en quoi consiste sa génération éternelle. Comme la tradition de l'Église garde fidèlement les vérités révélées, on devra aussi tenir compte des analogies proposées par les Pères, les conciles et les papes. Il faudra surtout éviter de développer aucune analogie dans un sens contraire à l'enseignement commun. Mais, lorsqu'on suit fidèlement cet enseignement, on peut chercher dans la nature de nouvelles analogies qui présentent d'une façon plus heureuse certains aspects des mystères sur lesquels l'attention est appelée par les attaques des hérésies ou le développement du dogme. C'est ainsi que le concile de Nicée a nommé le Verbe « lumière de lumière » , pour exprimer qu'il possède toute la substance du Père. C'est ainsi qu'on a appliqué au souverain pontife, vicaire visible de Jésus-Christ, le titre de « tête » ou « chef » de l'Église, donné par saint Paul au Sauveur lui-même. » Vacant, *op. cit.*, n. 771. C'est en procédant de la sorte que saint Augustin et saint Thomas, pour ne nommer qu'eux, ont éclairé le dogme et mieux approfondi les mystères en leur appliquant, d'une manière analogique, ce que les philosophies rationnelles enseignent dans l'ordre naturel.

2. *Des analogies qui résultent des connexions que les mystères ont entre eux et avec la fin dernière de l'homme.* — L'enchaînement des mystères existe dans la science infinie de Dieu où tout se coordonne dans une merveilleuse unité. Il est donc nécessaire que cet enchaînement se manifeste dans la révélation même que Dieu a faite des mystères et des autres dogmes révélés. Bien plus, l'enchaînement que ne manifeste pas, ou que ne manifeste pas suffisamment, la révélation pourra être mis en lumière par le travail de la théologie, qui fera ainsi pénétrer plus avant l'esprit humain dans l'intelligence des vérités révélées ou des vérités qui leur sont connexes. Enfin, dans le but de rendre l'enchaînement des mystères plus accessible à l'esprit humain, en général peu disposé pour les spéculations arides, Dieu, dans la révélation, a revêtu les mystères d'une forme plus concrète, les mêlant à des récits historiques et à des enseignements moraux qui accentuent encore l'analogie de leur enchaînement réciproque avec celui des lois de l'ordre naturel. Ainsi se présentent, reliés les uns aux autres : « la mort et l'enfer, comme la suite du péché; la rédemption par Jésus-Christ, comme sa réparation; le pardon de Dieu, la vie surnaturelle de la grâce, la résurrection de la chair et la vie éternelle, comme les effets de la rédemption; le baptême, la foi, la charité, comme les moyens d'arriver à la vie et au salut; le Sauveur, comme le Verbe éternel qui s'est fait chair, comme le fils du Père qui est une même chose avec lui, qui, en raison de sa dignité infinie, a été exaucé dans sa prière pour nous, et a réparé le péché en subissant à notre place la mort à laquelle nous étions condamnés. » Vacant, *op. cit.*, n. 773.

C'est la théologie, avons-nous dit, qui, par la recherche de leur ordre et de leur enchaînement, conduit l'esprit humain à une plus parfaite intelligence des mystères. Cette œuvre importante « est accomplie progressivement par trois facteurs, qui marchent de pair et se soutiennent constamment : le premier est une classification des données surnaturelles en familles, en genres et en espèces; le second est la détermination des principes surnaturels qui s'appliquent à chaque espèce; le troisième est la déduction des conséquences qui découlent de ces principes ». Vacant, *op. cit.*, n. 776. En d'autres termes, la théologie distingue entre eux et classe les mystères; elle en établit avec précision les caractères surnaturels; elle en déduit avec certitude d'autres vérités inaccessibles à la raison, jusques et y compris les conclusions théologiques.

Sans doute, dans la science divine, l'enchaînement des mystères a pour point de départ le mystère des mystères, la Trinité divine; et, dans la vision intuitive, tous les mystères nous apparaîtront comme essentiellement dépendants de ce mystère suprême. Tout, en effet, procède de Dieu pour retourner à Dieu. Le Père se manifeste d'abord dans la création et dans l'élévation à l'ordre surnaturel qui fait de nous ses enfants adoptifs; ensuite le Fils se manifeste dans l'incarnation, la rédemption, l'Église, les sacrements et surtout l'eucharistie; enfin se manifeste l'Esprit-Saint dans la sanctification progressive des âmes, se poursuivant jusqu'à la vie d'union à Dieu dans la vision bienheureuse. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Paris, 1918, t. i, p. 183.

Mais, en considérant les choses par rapport à nous, les mystères nous apparaissent surtout en connexion avec notre fin dernière, et ce point de vue fournit les analogies les plus nombreuses, les plus frappantes et les plus justes avec l'ordre naturel, pour expliquer le sens des mystères. « Toute la révélation a pour but de nous faire atteindre la fin surnaturelle à laquelle Dieu a bien voulu nous appeler... Dieu... a révélé

les mystères, parce qu'ils ont tous pour objet soit la fin surnaturelle en elle-même, soit les moyens destinés à y conduire toute l'humanité, soit les moyens destinés à y conduire chaque enfant d'Adam..., soit les obstacles au salut... Une étude faite de ce point de vue a d'ailleurs l'avantage de garder aux enseignements de la révélation leur caractère salutaire : si la science sacrée se développait dans une autre direction, elle ne serait bientôt plus la science du salut et de la sanctification. » De plus, « c'est dans les rapports qui les rattachent à la fin dernière de l'homme que les mystères révélés nous offrent avec l'ordre naturel les analogies les plus nombreuses, les plus justes, les plus simples et les plus faciles à saisir... C'est grâce aux harmonies établies par Dieu même (avec l'ordre vers la fin naturelle), que, sans pénétrer avec notre raison dans le secret des mystères, nous nous en faisons néanmoins, par analogie, des conceptions fort nettement dessinées. Avec les réserves de droit, nous appliquons légitimement à la fin surnaturelle ce qu'une saine philosophie enseigne de la fin dernière; à la grâce sanctifiante et aux vertus surnaturelles, ce qu'elle établit de notre vie, de nos facultés et de nos vertus naturelles; à la grâce actuelle, ce qu'elle démontre du concours divin: nous comparons la manière dont les divers sacrements produisent et entretiennent la grâce en notre âme, à la manière dont nos corps reçoivent le jour, se fortifient et se nourrissent. La lumière divine de la révélation qui éclaire notre chemin, est rapprochée de la lumière du soleil et de celle de la raison. L'Église est une société véritable qui a son but, ses lois, son organisation, ses chefs, son indépendance, comme les sociétés civiles. Le péché est la mort de notre âme. Adam et Jésus-Christ ont été devant Dieu les représentants de l'humanité : celle-ci a été livrée à l'esclavage du démon par la faute du premier; elle a recouvré sa liberté et ses droits par la rédemption du second. Ces images ne sont pas de simples comparaisons choisies arbitrairement par Dieu, pour nous expliquer les mystères; ce sont des analogies qui s'imposent, lorsqu'on veut expliquer l'ordre de la grâce, parce que l'ordre de la grâce se superpose à l'ordre de la nature. » Vacant, *op. cit.*, n. 782-785.

2° *Cette intelligence des mystères est un don de Dieu.* — L'intelligence des mystères suppose la foi en ces mystères, proposés à notre raison par la révélation. On peut sans doute, sans la foi, en avoir une intelligence toute matérielle et quant à la lettre. De cette connaissance il ne saurait être question quand on parle de « l'intelligence » des mystères. Cette intelligence suppose, en effet, que nous les atteignons dans les rapports qu'ils présentent entre eux et surtout avec notre fin dernière. Or, une telle intelligence ne peut exister que sous l'influence de la lumière de la foi. *Deo dante*, dit le concile, faisant écho aux déclarations du IIe concile d'Orange, canon 7, rapportées au c. III : « Bien que l'assentiment de la foi ne soit point du tout un mouvement aveugle de l'esprit, *personne ne peut adhérer à l'enseignement de l'Évangile comme il le faut, pour arriver au salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne à tous la suavité de l'adhésion et de la croyance à la vérité.* C'est pourquoi la foi en elle-même est un don de Dieu... » Denz.-Bannw., n. 1791; cf. 180. Voir, relativement à cette vérité, le commentaire de saint Thomas, sur I Cor., II, 14, et *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. VI, a. 3. Les analogies proposées par les théologiens eux-mêmes ne sauraient être un moyen de pénétration des mystères qu'autant qu'elles sont éclairées par la foi; car elles n'ont de valeur certaine qu'en tant qu'elles sont des explications des analogies révélées. La raison seule ne peut découvrir les analogies favorisant l'intelligence du mystère comme tel, puisque laissée à ses seules lumières, la raison ne saurait atteindre Dieu que comme auteur de l'ordre naturel.

3° *Même après la révélation que Dieu a faite des mystères, leur intelligence demeure obscure et imparfaite.* — 1. *Doctrines visées par cette affirmation.* — Notre affirmation suppose que la révélation des mystères a été faite; elle vise donc les semi-rationalistes qui soutiennent que, si la révélation est nécessaire pour nous manifester les mystères, nous pouvons néanmoins, par les lumières de la seule raison, acquérir une intelligence scientifique de ces mystères une fois qu'ils ont été manifestés par la révélation. C'est la thèse de Frohschammer, condamnée par la lettre *Gravissimas inter.* Denz.-Bannw., n. 1669. Elle vise aussi les auteurs qui, tenant à bon droit la trinité des personnes comme nécessaire en Dieu, refusaient de ranger le dogme de la Trinité parmi les mystères, erreur condamnée chez les gunthériens par Pie IX, bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, Denz.-Bannw., n. 1665, et chez Rosmini, par Léon XIII, prop. 25, Denz.-Bannw., n. 1915. Le Syllabus condamne la proposition suivante qui englobe toutes les doctrines réprouvées :

Prop. 9. — Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio historice tantum exculta, potest, ex suis naturalibus viribus et principiis, ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata tanquam objectum proposita fuerunt.	Tous les dogmes de la religion chrétienne sans distinction sont l'objet de la science naturelle ou philosophie; et avec une culture purement historique, la raison humaine peut, d'après ses principes et ses forces naturelles, parvenir à une vraie connaissance de tous les dogmes, même les plus cachés, pourvu que ces dogmes aient été proposés à la raison comme objet. Denz.-Bannw., n. 1709.

En reprenant ces condamnations dans le second paragraphe du c. VI de notre constitution, le concile du Vatican entend englober dans la même réprobation toutes les formes d'erreurs qui introduisent le rationalisme dans l'intelligence des mystères après leur révélation, soit qu'il s'agisse sans aucune distinction de toute sorte de mystères, soit qu'on distingue entre mystères ayant leur fondement dans la libre volonté de Dieu ou dans la nécessité de la nature divine. Cf. note 12 sur le schéma prosynodal de la constitution *De doctrina catholica*, dans Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 589.

2. *Doctrine de l'Eglise.* — La note 13 sur le même schéma, voir Vacant, t. I, p. 590, rappelle opportunément qu'il existe une double science des mystères, *fides quærens intellectum :* « l'une prétendait arriver à en démontrer l'existence et à en comprendre l'essence intrinsèque par les principes perçus à la seule lumière de la raison, et elle les considérait ainsi comme des vérités qui sont, non pas au-dessus, mais à la portée de la raison. C'est cette science purement philosophique qui est condamnée... Il est une autre science des mystères, qui part des principes révélés et crus par la foi et s'appuie sur ces principes. Cette intelligence est bien loin d'être condamnée; car elle constitue une portion de la théologie sacrée. » La science purement philosophique des mystères, condamnée par la lettre *Gravissimas inter*, par le second paragraphe du c. IV de la constitution *De fide catholica*, et par le canon 1 qui y correspond, implique donc une impossibilité absolue de ramener les mystères à des principes de certitude *naturelle*. L'intelligence qu'on en aura ne sera jamais semblable à notre intelligence des vérités naturelles, que nous comprenons en les ramenant à des données d'expérience ou à des principes évidents pour la raison. La démonstra-

tion qu'on en pourra faire ne ressemblera en rien à la démonstration scientifique procédant soit par induction soit par déduction : ce sera une démonstration invoquant l'argument d'autorité qu'implique toujours la foi. L'intelligence des mystères sera donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, « une intelligence de superficie. Elle expliquera leur liaison entre eux et avec les données de la raison, mais sans aller jusqu'à établir leur vérité en vertu des principes fournis par notre expérience ou par notre intelligence, et par conséquent sans les démontrer par des principes naturels. Les spéculations de la théologie relativement aux mystères forment donc comme un édifice, qui est construit, non sur le sol de la raison, mais sur le vaisseau de la foi, de telle sorte qu'il n'a d'autre fondement ou plutôt d'autre appui que l'océan de la vérité divine. Pour employer une autre comparaison que notre constitution nous suggère, les mystères restent toujours ici-bas couverts comme d'un nuage et comme d'un voile, que la raison ne peut percer et qui l'empêchent de démontrer les affirmations de la foi. « Vacant, *op. cit.*, t. II, n. 791.

Cette impossibilité de comprendre et de démontrer par des principes naturels la vérité intrinsèque des mystères, même après leur révélation, repose, d'après le concile, sur la nature même des mystères, voir ci-dessus, col. 2587, et sur le témoignage de saint Paul dans la II Cor., v, 7 : *Per fidem enim ambulamus et non per speciem*. Ici-bas, c'est une connaissance qui ne peut s'appuyer que sur la foi; au ciel, ce sera la vision, non par les lumières propres de notre intelligence, mais par une lumière toute surnaturelle qui, détruisant la foi, y substituera enfin la claire intuition de l'essence divine.

Ouvrages à consulter. — Tous les traités de théologie fondamentale, traité de la révélation. Voir spécialement Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Paris, 1918, t. I, c. v; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, Fribourg-en-B., 1897, p. 69-80 ; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, art. 120-127.

A. Michel.

MYSTIQUE (Théologie). — I. Psychologie ou phénoménologie de la mystique. II. Philosophie de la mystique (col. 2647). III. Théologie de la mystique (col. 2660).

I. Psychologie ou phénoménologie de la mystique. — *I. Qu'entendons-nous ici par mystique?* — Sans nous attarder sur l'étymologie et sur les sens multiples, anciens ou modernes, du mot *mystique*, cf. Sophrone, *Le mot « mystique »*, *Revue pratique d'apologétique*, t. XXVIII, p. 547-556, L. de Grandmaison, *Études*, 5 mai 1913, p. 309-310, et J. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, janvier 1926, p. 3-16, essayons de délimiter exactement le domaine que nous entreprenons d'explorer. Nous ne nous dissimulons pas qu'un travail de ce genre suppose une notion préconçue du mystique; mais nous ne pouvons pas procéder autrement. Nous pouvons redire de la mystique ce que l'on a dit de l'hystérie, ce que l'on pourrait dire de la religion : « Si l'on pose en principe que l'on doit définir l'hystérie d'après les symptômes habituellement groupés chez les hystériques, il faut alors savoir qui est hystérique... Mais comment, d'autre part, savoir qui est hystérique, sans avoir orienté sa recherche... d'après un type acquis et abstrait d'hystérie auquel on compare l'échantillon concret qu'on observe? Comme on le voit, ce cercle vicieux ne pourra être brisé que par la définition conventionnelle d'un point de départ. » *Dict. apologétique*, t. II, col. 531. — Qu'entendons-nous donc par fait mystique, phénomène mystique, « théologie » mystique?

Qui dit théologie dit connaissance de Dieu. Théologie mystique signifie donc connaissance de Dieu obtenue par un procédé mystique. Mais en quoi consiste ce procédé? Il se définit plutôt négativement que positivement. La connaissance mystique s'oppose à la connaissance rationnelle, discursive, par raisonnement, quel que soit d'ailleurs le moyen, différent du raisonnement, par lequel on estime atteindre Dieu. « On appelle souvent mystique un ordre de pensées inaccessible à l'intelligence commune, un aperçu qui échappe à la raison claire, qui ne relève point des procédés discursifs de l'esprit, ni d'aucune démonstration, mais de la foi (dans l'acception laïque du mot), de l'intuition, de l'instinct, d'une sorte de divination. » Sophrone, *loc. cit.*, p. 555.

Nombreux sont les procédés non rationnels qui permettraient de connaître Dieu : la foi, le sentiment, l'intuition, l'expérience; mais ils peuvent, semble-t-il, se ranger en deux classes : ceux qui supposent et ceux qui ne supposent pas quelque « expérience » de Dieu. C'est aux premiers que nous réserverons le qualificatif de mystiques. Ne rentrent donc pas dans le domaine du mystique proprement dit : la foi « dans l'acception laïque du mot », c'est-à-dire la croyance volontaire et sans preuve à l'existence de Dieu, ni la vie religieuse dans la « nudité de la foi », si haute qu'elle soit, si intimes que puissent devenir les relations du croyant avec l'Invisible dont il admet l'omniprésence; ni l'intuition, entendue au sens où la prend Bertrand Russell, *Le mysticisme et la logique*, de l'intuition d'une vérité et non d'une réalité, de la Réalité. En définitive, nous considérerons comme mystique tout fait *psychologique* dans lequel l'homme pense atteindre directement et immédiatement Dieu, en un mot « expérimenter » Dieu, que ce soit par un effort personnel d'intelligence ou d'amour, qui nous élèverait jusqu'à lui, nous permettrait de le « trouver », de l'étreindre de quelque manière, ou, au contraire, que ce soit par une condescendance de Dieu, qui s'abaisse vers nous, nous « touche », nous fait sentir sa présence ou son action, nous inonde de consolations ou de lumières.

Nous aboutissons ainsi à distinguer deux sortes de mysticismes, qu'on pourrait appeler le mysticisme actif et le mysticisme passif. Il n'y aurait aucun inconvénient à réserver le nom de mystiques proprement dits ou *propriissimo modo*, aux faits mystiques de la seconde catégorie.

Nous laissons donc en dehors de la mystique dont nous allons nous occuper ce que l'on peut appeler « la vie mystique » *ordinaire*, si bien décrite par le P. Léonce de Grandmaison, *loc. cit.*, p. 311-319, qui consiste dans une assimilation, une « réalisation » des vérités de la foi par des « exercices mystiques »; ce n'est pas à son propos que se pose « le problème de l'expérience mystique ».

Nous négligerons aussi délibérément « l'élément mystique » qui constituerait, selon les vues du baron de Hügel, la source même de la religion. Cf. Léonce de Grandmaison, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 180-208. Qu'il y ait ou non continuité entre cet élément mystique, présent en tout homme « à l'état latent et virtuel », cette « aptitude innée *de récollection, d'intuition, d'émotion*, due à la présence de l'Esprit de Dieu, et réduite en acte par son activité, » p. 190, et les états mystiques supérieurs, toujours est-il qu'il existe au moins, entre cet « élément » et ces « états », « la différence qui existe entre un acte complet, un état fort, un plein midi, et un acte inchoatif, un état faible, une aurore. » P. 189.

Enfin il importe de distinguer, bien que ce ne soit pas toujours commode, l'expérience proprement mystique de l'expérience religieuse en général. La

vie religieuse, juive et chrétienne, décrite par XXX dans *Qu'est-ce que la mystique?* (*Cahiers de la nouvelle journée*, 3, Paris, 1925) produit en ceux qui s'y livrent de toute leur âme des émotions parfois très intenses; elle se traduit par des « élans d'amour et de confiance », comme en présentent certains psaumes, p. 90-91; l'âme religieuse entretient avec Dieu un commerce d'amitié, d'amour, qui lui procure des émotions enivrantes; « c'est sous la forme d'un chant nuptial que l'âme juive exhale son désir de Dieu et l'ivresse de sa possession. Iao n'est pas seulement le Père; il est l'époux sacré, le Bien-Aimé, celui qui prend le cœur et l'inonde de sa délicieuse présence... Quelle religion osa jamais instituer entre l'homme et Dieu une telle intimité?... Cette nouvelle ivresse n'est plus la défaillance devant l'Infini, mais le ravissement dans l'amour et voilà résumée d'un mot la mystique judéo-chrétienne. » P. 91. La preuve qu'il y a ici une équivoque, c'est que l'auteur fait de cette mystique « l'essence de la religion », p. 106, et qu'il distingue dans la vie religieuse ou mystique des degrés, entre lesquels il n'y a pas vraiment de continuité : « dans tout cela rien encore n'est changé au cours normal de la pensée et de la vie organique; mais l'esprit et le corps entreront en des états nouveaux, si l'ardeur s'accroît. » P. 104. Ce sont ces états nouveaux, mystiques au sens strict du mot, qui forment l'objet de notre étude. L'expérience religieuse ne devient mystique que si elle est *ressentie* comme venant de Dieu. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1922, p. 445-448, à propos des ouvrages de dom Louismet, O. S. B.

A plus forte raison n'entre pas dans le cadre de cette étude ce que l'on nomme « le mysticisme spéculatif », c'est-à-dire des théosophies dans le genre de celles d'Eckart ou de Bœhme, bien que la connaissance en puisse être nécessaire pour comprendre les textes où certains mystiques ont raconté leurs expériences ou proposé leurs méthodes pour parvenir à l'union divine. Le mysticisme spéculatif émane d' « intuitions » de vérités sur les choses, mais non de l'expérience, de l'intuition de la Réalité. Cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Paris, 1900; V. Delbos, *Le mysticisme allemand*, dans *Qu'est-ce que la mystique?* (*Cahiers de la nouvelle journée*, 3).

Sainte Thérèse paraît avoir de la « théologie mystique » une idée qui se rapproche de celle que nous venons d'exposer. « Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus-Christ de la manière indiquée plus haut, ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne fût en moi ou que je ne fusse moi-même tout abîmée en lui. Ce n'est pas là une vision; c'est ce qu'on appelle, je crois, *théologie mystique.* » *Vie écrite par elle-même*, c. x. On trouvera dans *La métaphysique des saints* de M. H. Bremond, t. I, p. 275-278, un intéressant parallèle du P. Paul de Lagny entre la « théologie mystique » et la « vie mystique », celle-ci n'étant pas autre chose que la vie de Dieu en nous, la grâce sanctifiante; pourquoi faut-il, qu'un même terme désigne des réalités si différentes?

II. DE LA MÉTHODE A SUIVRE DANS L'ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE DE LA MYSTIQUE. — Le psychologue, en tant que tel, observe, décrit les faits mystiques, sans en donner d'explication. Il est bien évident que l'étude philosophique, et même théologique, de la mystique doit débuter par l'étude psychologique.

La tâche est délicate, mais, conduite selon une bonne méthode, elle n'est pas impossible. Cf. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 34-38, 65-66. En psychologie expérimentale, comme en médecine, l'observation doit « aboutir à la rédaction d'une fiche », Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 314. L'observateur devra noter soigneusement, pour chaque cas particulier, toutes les circonstances au milieu desquelles le fait s'est produit; mais surtout il essaiera de se rendre compte exactement de ce qui s'est passé dans le sujet de l' « expérience mystique ». Il en est du fait mystique comme du miracle : la difficulté principale réside bien moins dans l'appréciation du fait supposé connu que dans la connaissance du fait lui-même; que s'est-il vraiment passé? Qu'est-ce que le sujet a véritablement éprouvé?

Insistons sur ce dernier point que les psychologues contemporains ont bien mis en lumière. Il faut atteindre dans le mystique « les données immédiates de la conscience » à travers les interprétations qui les traduisent, les métaphores qui les recouvrent, les inférences qui les expliquent. Cf. Maréchal, *op. cit.*, p. 38; Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, c. XI, *Expérience, système et tradition;* Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, c. XI, *Théologie et psychologie*, notamment II. *La connaissance religieuse comme immédiatement donnée dans des expériences spécifiques*, p. 280-291.

III. DESCRIPTIONS DES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES. — Nous l'emprunterons, pour faire court, à quelques auteurs anciens particulièrement célèbres en cet ordre de choses : Clément d'Alexandrie, saint Augustin, Denys le Mystique, Richard de Saint-Victor, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et saint François de Sales.

1° *Clément d'Alexandrie.* — S'il faut en croire Mœhler, *De l'unité de l'Église*, trad. Bernard, Bruxelles, 1839, p. 120, Clément aurait considéré la foi elle-même comme une faculté mystique : « Avant tout, il éconduit ceux qui regardent la foi comme simplement vraie; il la définit plutôt comme un saisissement de l'esprit, comme une contemplation par la grâce, comme une conscience immédiate, un assentiment de nos dispositions intérieures de piété à ce que nous est enseigné, une *réunion* avec les choses transcendantes, l'existence en nous de ce que nous avons espéré, une sagesse agissant par elle-même. » A l'appui de cette interprétation, Mœhler cite, p. 10-11, le *Pédagogue*, l. I, c. VI : « Nous autres qui sommes baptisés, après avoir, à l'aide de l'Esprit divin, écarté comme un nuage les péchés qui obscurcissent, nous possédons un œil divin, qui voit librement, clairement et sans obstacle. Avec cet œil seul nous contemplons la divinité, en ce que l'Esprit divin y pénètre d'en haut : c'est ainsi qu'est constitué éternellement l'œil qui peut voir la lumière divine. » *P. G.*, t. VIII, col. 284 :

οὕτως καὶ οἱ βαπτιζόμενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν· ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Κρᾶμα τοῦτο αὐγῆς ἀΐδιον, τὸ ἀΐδιον φῶς ἰδεῖν δυναμένης.	ita etiam qui tingimur, abstersis peccatis, quæ divino Spiritui quodammodo tenebras offundebant, liberum, ab omnique impedimento vacuum et lucidum habemus spiritus oculum : quo quidem solo quod divinum est intuemur, cœlitus influente nobis Sancto Spiritu. Hæc est æterna aciei temperatura, quæ videre potest æternam lucem.

Le baptême, en effet, n'est-il pas appelé l'*illuminatio per quam sanctam illam et salutarem lucem intuemur, hoc est per quam Deum perspicimus*, φώτισμα δέ, δι' οὗ τό ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν? *Ibid.*, col. 281.

Ἐποπτεύεται est un terme emprunté à la langue des « mystères ». L'un des passages principaux où M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, p. 109, voit esquissée de la contemplation mystique « une théorie digne d'être remarquée », *Strom.*, V, XI, se réfère expressément aux mystères d'Éleusis. Le texte vaut la peine d'être étudié. Clément y mentionne d'abord la méthode de contemplation des pythagoriciens :

ὁ γὰρ μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι, μήτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐφελκόμενος, ἀλλ' αὐτῷ καθαρῷ τῷ νῷ τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνων, τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μέτεισιν. Τοῦτο ἄρα βούλεται καὶ τῷ Πυθαγόρᾳ ἡ τῆς πενταετίας σιωπή, ἣν τοῖς γνωρίμοις παρεγγυᾷ, ὡς δὴ ἀποστραφέντες τῶν αἰσθητῶν, ψιλῷ τῷ νῷ τὸ θεῖον ἐποπτεύοιεν. *P. G.*, t. IX, col. 101-104.

qui enim neque visum adducit in cogitando, neque aliquem trahit ex aliis sensibus, sed ipsa pura mente se rebus applicat, is veram persequitur philosophiam. Hoc sibi vult etiam Pythagoræ quinque annorum silentium, quod præcipit discipulis, ut scilicet, aversi a rebus sensibilibus, nuda mente Deum contemplarentur.

A qui demanderait si cette méthode de contemplation permet d'atteindre Dieu, Clément répondrait qu'elle est infaillible :

ἐπειδὴ γυμνὴν τῆς ὑλικῆς δορᾶς γενομένην τὴν γνωστικὴν ψυχήν, ἄνευ τῆς σωματικῆς φλυαρίας καὶ τῶν παθῶν πάντων, ὅσα περιποιοῦσιν αἱ κεναὶ καὶ ψευδεῖς ὑπολήψεις, ἀποδυσαμένην τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας, τῷ φωτὶ καθιερωθῆναι ἀνάγκη. *Ibid.*, col. 104.

quoniam gnosticam animam, cum nuda fuerit a pelle materiali, absque nugis corporis et omnibus vitiis, quæ afferunt vanæ et falsæ opiniones, carnalibus exutam cupiditatibus, luci consecrari necesse est.

Clément compare ensuite la connaissance religieuse du chrétien à la contemplation de la mystique païenne :

οὐκ ἀπεικότως ἄρα καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἕλλησιν ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρόν· μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια ... τὰ δὲ μεγάλα, περὶ τῶν συμπάντων, οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα. *Ibid.*, col. 108.

non abs re ergo, in mysteriis quoque quæ fiunt apud Græcos, primum locum tenent lustrationes, sicut etiam apud barbaros lavacrum. Post hæc autem sunt parva mysteria... In magnis autem de universis non restat amplius discere, sed contemplari et mente comprehendere et naturam et res ipsas.

Négligeant les petits mystères, Clément retrouve l'analogue des purifications païennes dans la confession chrétienne, et l'analogue de la contemplation des grands mystères dans l' « analyse » ou théologie négative :

λάβοιμεν δ' ἂν τὸν μὲν καθαρτικὸν τρόπον ὁμολογίᾳ, τὸν δὲ ἐποπτικὸν ἀναλύσει. *Ibid.*

accipiemus autem expiandi quidem modum confessione, contemplandi autem resolutione.

Cette « analyse », il la décrit et en marque le terme :

εἰ τοίνυν, ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασι, καὶ τοῖς λεγομένοις ἀσωμάτοις, ἀπορρίψωμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ, κἀκεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἁγιότητι προΐοιμεν, τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἁμηγέπῃ προσάγοιμεν, οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες. *Ibid.*, col. 109.

si ergo, ablatis omnibus quæ adsunt corporibus et iis quæ dicuntur incorporea, nos ipsos projecerimus in Christi magnitudinem, et inde in ejus immensitatem sanctitate processerimus, ad intelligentiam omnipotentis utcumque perveniemus, non ita tamen ut quod est, sed quod non est cognoscamus.

Il ne faut pas oublier, et Clément le rappelle ici, que la connaissance religieuse du chrétien est un fruit de la grâce :

καὶ ὁ Μωϋσῆς φησιν· Ἐμφάνισόν μοι σαυτόν, ἐναργέστατα αἰνισσόμενος, μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἀνθρώπων, μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν· ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ. *Ibid.*

Moyses quoque dicit : *Ostende mihi teipsum*, evidentissime innuens Deum non posse doceri nec verbis exprimi ab hominibus, sed sola ea quæ ab ipso proficiscitur posse potestate cognosci; inquisitio enim obscura et cæca, gratia autem cognitionis est ab ipso per Filium.

L'homme peut tendre à la connaissance de Dieu par la vue des beautés créées, ou par le désir, mais il n'y parvient que si le maître lui ouvre les yeux :

ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ, διοιχθέντων τῶν τῆς διανοίας ὀμμάτων πρὸς τοῦ ... διδασκάλου. *Ibid.*, col. 112.

mens perspicit spiritalia, apertis ejus oculis a magistro.

Notons ici que Clément, à la suite de Philon, caractérise la connaissance religieuse ou mystique du chrétien comme une entrée dans la Ténèbre divine, selon ce qui est dit de Moïse : *Ingressus est autem Moyses in caliginem ubi erat Deus.* Ex., XX, 21. C'est au c. XII du même livre des *Stromates*. On sait la fortune qu'obtiendra cette expression par l'influence des écrits aréopagitiques.

Le second texte auquel renvoie M. Pourrat, *Strom.*, l. II, c. XI, esquisse une théorie de la connaissance expérimentale de Dieu :

Ὁ δὲ αὐτός, μακρὰν ὤν, ἐγγυτάτω βέβηκε, θαῦμα ἄρρητον. Θεὸς ἐγγίζων ἐγώ, φησὶ Κύριος· πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν ... ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει ... Καὶ δὴ πάρεστιν ἀεὶ τῇ τε ἐποπτικῇ, τῇ τε εὐεργετικῇ, τῇ τε παιδευτικῇ ἁπτομένη ἡμῶν δυνάμει δύναμις τοῦ Θεοῦ. *Ibid.*, col. 936.

Ipse autem, cum procul sit, incedit quam proxime, miraculum certe ineffabile. *Deus appropinquans ego*, inquit Dominus. Procul quidem essentia... proxime autem est potestate... Atqui et vidente, et bene faciente, et docente potestate semper nobis adest et plane tangit nos Dei potestas.

Si nous ne voyons pas Dieu, ne sentons-nous pas son action? Mais Clément revient immédiatement à la théologie négative :

Ὅθεν ὁ Μωϋσῆς, οὔ ποτε ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ γνωσθήσεσθαι τὸν θεὸν πεπεισμένος, Ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, φησί, καὶ εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ἡ φωνὴ τοῦ θεοῦ, εἰσελθεῖν βιάζεται, τουτέστιν, εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας. *Ibid.*, col. 936-937.

Unde Moyses, cum persuasum haberet Deum nunquam humana cognitum iri sapientia, *Ostende te mihi*, inquit; et in caliginem, ubi erat Dei vox, ingredi contendit, hoc est ad arcanas et informes de eo quod est notiones.

Ainsi, ce n'est pas au Pseudo-Denys qu'il faut faire honneur de la théorie de la connaissance mystique; il faut remonter plus haut, jusqu'à Clément d'Alexandrie, jusqu'à Philon, et sans doute jusqu'à Platon. Cf.

Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, p. 114-116; et Raitz von Frentz, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 74-80, compte rendu du livre de Joseph Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance.*

Mais avons-nous bien affaire ici avec la connaissance mystique proprement dite, c'est-à-dire avec la connaissance *expérimentale* des choses divines? Il ne le semble pas. Clément paraît n'envisager que la foi chrétienne : elle est considérée comme une sorte d'œil spirituel, créé en nous par le baptême, qui nous permet de « voir » Dieu; elle est assimilée à la contemplation des disciples de Pythagore καθαρῷ ou ψιλῷ τῷ νῷ; Clément est persuadé que les choses se passent ainsi en ce monde intérieur qui échappe à la conscience; mais comment le sait-il? « Métaphysique ou expérience? » R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 259-271, la question se pose pour Clément comme pour Plotin et peut se résoudre de la même manière : c'est une tradition philosophico-théologique plutôt que l'expérience qui permet à Clément d'affirmer que tout chrétien « atteint » Dieu par la foi, et le fidèle qui admet cette doctrine, encore qu'il puisse vivre avec l'Invisible comme avec le visible (Hebr., XI, 27), n'en devient pas pour cela un mystique. Pour paradoxale que la chose puisse paraître, on pourrait dire que Clément et Origène, cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 298, Plotin et Denys, et tous ceux qui, après eux, s'efforcèrent d'atteindre Dieu par la pure intelligence ou par delà l'intelligence, et Dieu sait s'ils sont nombreux, ne furent pas par cela même des mystiques, ne furent pas nécessairement favorisés de l' « expérience » mystique.

2° *Saint Augustin.* — « Au sujet de la vision intuitive de l'essence divine sur terre, dom Butler fait observer que saint Grégoire et saint Bernard la rejettent expressément. Saint Augustin l'a certainement admise pour Moïse et saint Paul, peut-être encore pour d'autres; peut-être aussi a-t-il cru qu'il en avait été favorisé lui-même. » *La vie spirituelle*, sept. 1923, p. [305], à propos de l'ouvrage de dom Butler, *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life.* Notre intention n'est pas d'exposer toute la doctrine de saint Augustin sur la contemplation; voir à ce sujet le livre du P. F. Cayré, A. A., *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927; nous voudrions seulement citer quelques textes concernant la connaissance mystique, telle que nous l'entendons ici.

Il en est un qui se présente spontanément à la pensée : c'est celui des *Confessions*, IX, 10, *P. L.*, t. XXXII, col. 773-775, où saint Augustin raconte le ravissement dont sa mère et lui furent favorisés à Ostie; cf. Pourrat, t. I, p. 342-344. Monique et Augustin s'entretiennent du ciel; ils s'élèvent et s'élancent par bonds successifs des créatures corporelles aux spirituelles : « et nous arrivâmes à nos âmes, et nous les dépassâmes (*transcendimus*) pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous repaissez éternellement Israël de l'aliment de la vérité, où la vie est la Sagesse même... Et tandis que nous parlions et que nous désirions vivement atteindre (*inhiamus*) cette souveraine Sagesse, nous la touchâmes un peu de tout un battement de notre cœur, *attigimus eam modice toto ictu cordis.* Puis, ayant poussé un soupir, nous laissâmes au ciel ces prémices de notre esprit, et nous revînmes aux accents de notre bouche, à la parole qui commence et qui finit. » Monique et Augustin s'entretiennent ensuite de l' « expérience mystique » qu'ils viennent d'éprouver; ils l'analysent et, si l'on peut dire, en font la théorie, en décrivent la méthode : « Nous disions donc : Celui qui ferait taire en lui les tumultes de la chair; qui fermerait les yeux au spectacle de la terre, des eaux, de l'air et du firmament; qui ferait taire sa propre âme sans lui permettre de s'arrêter à elle ni de penser à elle; qui se dépouillerait des rêveries et des souvenirs de l'imagination; qui oublierait tout langage, toute parole et tout ce qui est changeant; celui donc qui n'entendrait plus ces créatures après qu'elles l'auraient invité à prêter l'oreille à leur créateur et à qui Dieu seul parlerait lui-même, non plus par les créatures, mais directement par lui-même, si bien qu'il entendît la parole divine... exprimée par celui-là même que nous aimons dans les créatures, et qui parlerait, sans employer l'organe d'aucune créature, d'une manière toute spirituelle comme le contact tout spirituel qui s'est produit à l'instant entre notre pensée ravie au ciel et l'éternelle Sagesse subsistant immuablement sur toutes choses, *sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attigimus æternam Sapientiam super omnia manentem;* si donc cette extase se continuait... et si cette contemplation seule absorbait et abîmait dans les joies intimes celui qui en jouirait, de telle sorte que la vie éternelle ressemblât à ce court ravissement après lequel nous avons tant soupiré, *quale fuit hoc momentum intelligentiæ cui suspiravimus*, ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole évangélique : « Entrez dans la joie de votre Seigneur? » (Traduction, un peu paraphrasée, de Pourrat.)

L'inspiration plotinienne est ici très visible : il s'agit d'un effort de purification de l'esprit de toutes les données sensibles pour qu'il puisse s'élever dans la région des intelligibles purs; c'est une ascension de l'esprit au-dessus, *transcendimus*, et même en dehors, *extendimus nos*, de l'âme, si l'on peut ainsi parler, qui aboutit à une rapide intuition de la Sagesse, *momentum intelligentiæ.* Plusieurs mortels y sont parvenus, saint Augustin le croit sur leur propre témoignage : *Dixerunt hæc quantum dicenda esse judicaverunt, magnæ quædam et incomparabiles animæ, quas etiam vidisse ac videre ista credimus. De quantitate animæ*, c. XXXIII, n. 76, *P. L.*, t. XXXII, col. 1076. Quelles sont ces âmes incomparables? saint Augustin ne le précise pas; un texte d'Apulée, qu'il cite au l. IX du *De civitate Dei*, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 270, attribue à Platon cette pensée que : *sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint, intellectum hujus Dei, et id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare;* ce que saint Augustin commente en ces termes : *si ergo supra omnia vere summus Deus intelligibili et ineffabili quadam præsentia, etsi interdum, etsi rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se, quantum licuit, a corpore removerint...*

Le livre XII du *De Genesi ad litteram*, où saint Augustin parle longuement de la « vision intellectuelle », qui n'est pas autre chose que la connaissance mystique telle que nous l'entendons ici, nous aide à interpréter les textes précédents : *porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quæ spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel intelligibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur... Una ibi et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas ... Ibi videtur claritas Domini non per visionem significantem, sive corporalem..., sive spiritualem..., sed per speciem, non per ænigmata, quantum eam capere mens humana potest, secundum assumentis Dei gratiam, ut os ad os loquatur ei quem dignum tali Deus colloquio fecerit, non os corporis, sed mentis.* C. XXVI, n. 54, *P. L.*, t. XXXIV, col. 476. Puis-

qu'il s'agit d'une intuition intellectuelle, il va de soi pour saint Augustin qu'elle ne peut s'accomplir, si l'âme n'est pas totalement dégagée et en quelque sorte séparée du corps : *in illa specie qua Deus est, longe ineffabiliter secretius et præsentius loquitur locutione ineffabili, ubi cum nemo videns vivet* (variante : *vivens videt*) *vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis ; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem*. C. xxvii, n. 55, col. 477-478. On ne voit pas quelle différence pourrait distinguer cette « vision intuitive » du ravissement de celle de l'autre vie, sinon une différence dans la durée, quand on lit cette conclusion de saint Augustin : *tertium vero* (il s'agit du troisième ciel de II Cor., xii, 2-4), *quod mente conspicitur ita secreta et remota, et omnino abrepta e sensibus carnis atque mundata, ut ea quæ in illo cælo sunt, et ipsam Dei substantiam, Verbumque Deum per quod facta sunt omnia, in charitate Spiritus sancti ineffabiliter valet videre et audire*. C. xxxiv, n. 67, col. 483.

Dans l'intuition mystique, saint Augustin admettrait-il des degrés, des variétés? On pourrait le penser d'après ce qu'il rapporte lui-même à Nébridius de ses propres intuitions : *cum Deo in auxilium deprecato, et in ipsum, et in ea quæ verissime vera sunt attolli cœpero, tanta nonnunquam rerum manentium præsumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione, ut hæc esse credam, quæ tanta insunt præsentia, quanta sibi quisque sit præsens. Epist.* iv, *P. L.*, t. xxxiii, col. 66. Que sont ces *res manentes?* des vérités ou des substances? Saint Augustin n'ose pas trancher la question très difficile de savoir *utrum sit aliquid quod tantum intelligatur nec intelligat*, s'il y a des intelligibles qui ne soient pas des intelligences. *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. x, n. 21, *P. L.*, t. xxxiv, col. 461.

Concluons : saint Augustin fait bien appel à l'expérience, à son expérience personnelle et à celle de quelques âmes d'élite, du nombre desquelles il n'exclut pas des païens, comme Platon et Plotin; quand l'homme se dégage complètement de la vie des sens, son intelligence, en de courts instants, reçoit un rayon de pure lumière, et voit les réalités supra-sensibles : *summus Deus intelligibili et ineffabili quadam præsentia, etsi interdum, etsi rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se, quantum licuit, a corpore removerint.* Il nous est évidemment impossible de faire le départ exact de l'expérience pure et de l'interprétation métaphysique dans de semblables « relations. » Sur l'interprétation de l'intuitionnisme augustinien au Moyen Age, voir R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, p. 177-187.

3° *Denys le Mystique.* — Le premier traité qui porte dans l'histoire le nom de « théologie mystique » est un tout petit écrit d'une dizaine de pages, qui contiennent même beaucoup de blanc dans la traduction de Mgr Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite traduites du grec*, Paris, 1845, p. 466-477. C'est de lui pourtant que procède presque toute la mystique chrétienne, orthodoxe ou hétérodoxe. Il convient donc de l'examiner de près. Quelle idée Denys se fait-il de la théologie mystique?

L'invocation à la Trinité, par où débute le traité, lui demande de nous conduire

ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον, καὶ ὑπερφαῆ, καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν, ἔνθα τὰ ἁπλᾶ, καὶ ἀπόλυτα, καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια, κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας. *P. G.*, t. iii, col. 997.

ad mysticorum oraculorum plusquam indemonstrabile, et plusquam lucens, et summum fastigium, ubi simplicia, et absoluta, et immutabilia theologiæ mysteria aperiuntur in caligine plusquam lucente silentii arcana docentis, quæ in obscuritate tenebricosissima plusquam clarissime superlucet, et in omnimoda intangibilitate atque invisibilitate præpulchris splendoribus mentes oculis captas superadimplet.

La théologie mystique apparaît donc comme une connaissance mystérieuse des choses divines : nos facultés de connaissance sont plongées dans la nuit la plus complète, et pourtant nous sommes remplis des plus vives lumières. Et tout de suite, Denys indique à son cher Timothée le moyen de parvenir à ces contemplations mystiques, περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα :

τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας, καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ. *Ibid.*, col. 997. 1000.

sensus relinque, et intellectuales operationes, et sensibilia et intelligibilia omnia, et ea quæ sunt et quæ non sunt universa, ut ad unionem ejus qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas; siquidem per liberam et absolutam et puram tui ipsius a rebus omnibus avocationem ad supernaturalem illum caliginis divinæ radium, detractis omnibus et a cunctis expeditus, eveheris.

Le moyen de parvenir à ce « rayon suressentiel de la divine ténèbre » est donc le dénuement total de toutes choses et de soi-même, l' « extase », et l'union à Dieu dans l'inconnaissance. En définitive, la théologie mystique sera une connaissance de Dieu par négation et par union, c'est-à-dire par amour.

Le traité *Des noms divins* va nous servir à préciser ce que Denys entend par la connaissance par union. Elle s'oppose autant à la connaissance intellectuelle que celle-ci à la connaissance sensible :

ὡς ὅταν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ νοητὰ κινεῖται, περιτταὶ μετὰ τῶν αἰσθητῶν αἱ αἰσθήσεις· ὥσπερ καὶ αἱ νοεραὶ δυνάμεις, ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γινομένη, δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ, ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς. *De div. nom.*, c. iv, 11, col. 708.

adeo ut, cum anima nostra intelligendi facultatibus fertur in ea quæ intellectu percipiuntur, tum frustra sensus una cum sensibilibus adhibeantur; sicut etiam vires intelligendi, quando anima jam deiformis effecta, per ignotam unionem, lucis inaccessæ radiis, exoculatis quasi jactibus, se ingerit.

L'intelligence n'intervient donc pas dans cette connaissance :

δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν ἔχειν τὴν μὲν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ. Id., vii, 1, col. 865.

cum scire debeamus mentem quidem nostram pollere vi intelligendi, qua res intellectiles contueatur; tamen istam unionem, qua rebus se superioribus conjungitur, naturam ipsius longe superare.

Un peu plus loin, Denys décrit encore plutôt qu'il n'explique cette connaissance par union :

Καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις, ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος. VII, 3, col. 872.

Est item divinissima Dei notitia, quæ per nescientiam accipitur, secundum illam quæ super intellectum est unionem, quando mens a rebus omnibus recedens, ac demum semetipsam deserens, desuper fulgentibus radiis unitur, quibus in illo inscrutabili sapientiæ profondo collustratur.

Mais, puisque connaissance il y a, il faut bien, qu'outre les sens et l'intelligence, nous ayons quelque autre faculté de connaissance qui reçoive le rayon de la divine ténèbre; Denys nous parle, en effet, d'yeux spirituels que la lumière vient purifier et ouvrir :

καὶ τοὺς νοεροὺς αὐτῶν ὀφθαλμοὺς ἀνακαθαίρειν τῆς περικειμένης αὐτοῖς ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος, καὶ ἀνακινεῖν, καὶ ἀναπτύσσειν τῷ πολλῷ βάρει τοῦ σκότους συμμεμυκότας. IV, 5, col. 700.

oculos mentales a caligine ex ignorantia circumfusa repurgat et liberat, et excitat, atque aperit multa gravitate tenebrarum compressos et clausos.

Denys prélude ainsi à la théorie des « sens spirituels »; cf. R. Carton, *op. cit.*, p. 242 et sq.

La lumière divine possède un pouvoir unificateur : elle fait l'unité dans l'esprit, et entre tous les esprits qu'elle atteint, et entre tous les esprits qui la reçoivent et Dieu qui la déverse sur eux :

Καὶ γὰρ ὥσπερ ἡ ἄγνοια διαιρετικὴ τῶν πεπλανημένων ἐστίν, οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἑνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστὶ, καὶ τελειωτική, καὶ ἔτι ἐπιστρεπτικὴ πρὸς τὸ ὄντως ὄν, ἀπὸ τῶν πολλῶν δοξασμάτων ἐπιστρέφουσα, καὶ τὰς ποικίλας ὄψεις, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, φαντασίας, εἰς μίαν ἀληθῆ, καὶ καθαρὰν, καὶ μονοειδῆ συνάγουσα γνῶσιν, καὶ ἑνὸς καὶ ἑνωτικοῦ φωτὸς ἐμπιπλῶσα. IV, 6, col. 701.

Etenim sicut ignorantia errantes dirimit, sic adventus luminis congregat et copulat illuminatos, perficitque eos, et ad id quod vere est convertit, a multis opinationibus eos revocans, ac varios aspectus, vel, ut magis proprie dicam, varia phantasmata, in unam veram et puram ac simplicem cognitionem contrahit, et uno lumine unifico implet.

L' « exercice mystique » consiste dans une concentration et une unification de l'âme; c'est ce que Denys appelle son mouvement circulaire :

ψυχῆς δὲ κίνησίς ἐστι, κυκλικὴ μὲν ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω, καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἀπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη, καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα, καὶ συνάγουσα πρῶτον εἰς ἑαυτήν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην, ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι, καὶ οὕτως ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα, τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν, καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον. IV, 9, col. 705.

Animi autem motus orbicularis est ejus ab extraneis in semetipsum introitus, spiritualiumque ipsius facultatum unimoda inflexio, quæ quasi in circulo fixum et ab omni errore liberum motum ei tribuit, et a multis rebus extraneis ipsum convertit, ac colligit primum ad se, deinde, quasi jam uniusmodi effectum, conjunctis unomodo virtutibus conjungit, atque ita demum ad pulchrum ac bonum manuducit, quod supra omnia quæ sunt, et unum et idem, et sine principio et sine fine est.

Mais, si Dieu est lumière et exerce déjà en cette qualité une action unificatrice, il est aussi amour et l'on sait que l'amour est essentiellement unitif :

Καὶ ἔστι τοῦτο (il s'agit d'ἔρως) δυνάμεως ἑνοποιοῦ καὶ συνδετικῆς, καὶ διαφερόντως συνκρατικῆς, ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν προϋφεστώσης, καὶ ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐκδιδομένης, καὶ συνεχούσης μὲν τὰ ὁμοταγῆ κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, κινούσης δὲ τὰ πρῶτα πρὸς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν, καὶ ἐνιδρυούσης τὰ καταδεέστερα τῇ ἐπιστροφῇ τοῖς ὑπερτέροις. IV, 12, col. 709.

Estque hoc virtutis cujusdam unificæ ac collectivæ excellenterque contemperantis, quæ in pulchro et bono per pulchrum et bonum præexistit, et ex pulchro et bono propter pulchrum et bonum emanat, continetque quidem æqualia per mutuam connexionem, superiora vero ad inferiorum movet providentiam, inferiora porro per conversionem quamdam superioribus inserit.

Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1925, p. 278-289 : *Amour et extase d'après Denys d'Aréopagite*, par G. Horn. Unitif, l'ἔρως divin est encore essentiellement « extatique » et donc souverainement apte à réaliser cette indispensable condition de la théologie mystique, l'extase, c'est-à-dire le don de soi, l'abandon :

Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. IV, 13, col. 712.

Est præterea divinus amor exstaticus, qui non sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant.

Denys ne craint pas d'appliquer à Dieu lui-même ce caractère essentiel de l'amour. Enfin, et c'est ce qui explique encore son pouvoir unitif. l'amour décrit un cercle éternel; c'est ce que chantait en ses « hymnes d'amour » le bienheureux Hiérothée :

εἴπωμεν ὅτι μία τίς ἐστιν ἁπλῆ δύναμις ἡ αὐτοκινητικὴ πρὸς ἑνωτικήν τινα κρᾶσιν ἐκ τἀγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου, καὶ ἀπ' ἐκείνου πάλιν ἑξῆς διὰ πάντων εἰς τἀγαθὸν ἐξ ἑαυτῆς, καὶ δι' ἑαυτῆς, καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα, καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταὐτῶς ἀνελιττομένη. IV, 17, col. 713.

dicamus unam esse simplicem virtutem per se moventem ad unitivam quamdam mistionem ex bono usque ad extremum eorum quæ exsistunt, et ab illo rursus consequenter per omnia ad bonum ex seipsa, per seipsam et in seipsa seipsam revolventem, et ad seipsam semper eodem modo revertentem.

Revenons maintenant à notre petit traité. Relevons au passage une ligne où s'amorce la théorie de Nicolas de Cuse sur « la coïncidence des contradictoires » en Dieu :

καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν. *De myst. theol.*, c. I, § 2, col. 1000.

nec existimare (oportet) negationes affirmationibus esse contrarias, sed ipsam (il s'agit de la cause première) multo priorem et superiorem privationibus esse supra omnem et ablationem et positionem.

Voici de nouveau une description du dénuement que doit réaliser l'âme pour entrer dans la ténèbre où habite Dieu :

καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην (la cause première) τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι, καὶ πᾶσαν πασῶν ἁγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι, καὶ πάντα θεῖα φῶτα, καὶ ἤχους, καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι, καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις, οὗ ὄντως ἐστὶν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. i, 3, col. 1000.

vere ostenditur solis iis qui cuncta quæ impura, quæque pura sunt, pertranseunt, omnemque omnium sanctorum fastigiorum ascensum transcendunt, et omnia divina lumina et sonos et sermones cœlestes relinquunt, et in caliginem absorbentur, ubi vere est, sicut ait Scriptura, qui est ultra omnia.

En d'autres termes, pour connaître Dieu, il faut renoncer à toute connaissance intellectuelle de Dieu, même révélée :

καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικὸν, καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. *Ibid.*, col. 1001.

ac tunc ab iis ipsis quæ videntur et ab iis quæ vident absolutus et expeditus, in caliginem vere mysticam incognoscibilitatis ingreditur, in qua omnes scientificas apprehensiones excludit, et in omnimode intactili et invisibili hæret, totus exsistens ipsius qui est ultra omnia, neque ullius, neque suus, neque alterius, cum eo autem qui est penitus incognoscibilis, per vacationem omnis cognitionis secundum meliorem partem copulatus, et EO IPSO QUOD NIHIL COGNOSCIT, SUPRA MENTEM COGNOSCENS.

En définitive, voici que toute la connaissance mystique se ramène pour Denys à la théologie négative et à la contemplation obscure et silencieuse. Nous voici en plein paradoxe : on connaît et l'on voit par le fait même que l'on ne connaît plus et qu'on ne voit plus :

Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον, καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸ ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν, αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι. c. ii, col. 1025.

Nos in hac supraquam lucente caligine versari exoptamus, et per visionis cognitionisque negationem, videre et cognoscere id quod supra visionem cognitionemque exsistit hoc ipso quod non videmus neque cognoscimus : hoc enim est vere videre et cognoscere.

Tout le reste du petit traité ne concerne plus que la théologie négative. La *Lettre à Caius*, le thérapeute, laquelle vient à la suite, insiste sur le paradoxe de la connaissance par inconnaissance, et sur le caractère inconscient de cette connaissance doublement mystérieuse :

ἀπόφησον ὑπεραλήθως ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὂν φῶς καὶ ὄντως γνῶσιν ἡ καθὰ θεὸν ἀγνωσία· καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν. Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν, συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων· αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος, αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεσθαι, μηδὲ εἶναι, καὶ ἔστιν ὑπερουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται. Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσίς ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα. *P. G.*, t. iii, col. 1065

Plusquam vere enuntia quod possidentes verum lumen et veram cognitionem latet ignoratio illa quæ est secundum Deum; et tenebræ ejus supereminentes omni quoque lumini occuluntur, omnem abscondunt cognitionem. Et si quis, viso Deo, cognovit id quod vidit, nequaquam ipsum vidit, sed aliquid e rebus ejus quæ exsistunt et cognoscuntur; ipse autem supra mentem et substantiam constanter manens, per hanc ipsam cognitionis et essentiæ negationem et supra substantiam exsistit et supra mentem cognoscitur. Et illa perfectissima in bonam partem ignoratio, notitia est eju qui est supra omnia quæ in cognitionem cadunt.

Il nous apparaît ainsi bien nettement que Denys, et par suite tous ceux qui restent fidèles à sa conception de la théologie mystique, ne nous parlent pas d'une véritable connaissance *expérimentale* de Dieu : leur connaissance mystique, inconsciente pour le sujet lui-même qui en est favorisé, que peut-elle être? nous n'avons pas à le rechercher, mais le psychologue ne peut que s'en désintéresser, puisqu'elle se présente elle-même comme « métapsychologique ». Signalons, en terminant, l'appréciation sévère que donne de notre Denys le Mystique le Dr H. F. Müller, dans son *Dionysios. Proklos. Plotinos*. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 201-206.

4° *En dépendance du Pseudo-Denys.* — 1. Parmi les écrits mystiques qui s'inspirent de Denys jusque dans leur titre même, mentionnons *Le nuage de l'inconnaissance*, petit livre composé au XIVe siècle par un auteur resté inconnu, et qui fut commenté en 1629 par dom Augustin Baker, cf. *La vie spir.*, juillet-1925, p. [233]; et *La docte ignorance* de Nicolas de Cuse, qui suscita au XVe siècle une controverse dont toutes les péripéties ont été racontées par M. Vansteenberghe dans sa thèse de doctorat, *Autour de la docte ignorance*, Munster, 1920; nous ne pouvons malheureusement nous y attarder ici et devons renvoyer le lecteur aux publications de M. Vansteenberghe sur Nicolas de Cuse, et particulièrement à son édition de *La vision de Dieu*, dans le *Museum lessianum*, 1925. Cf. *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1925, p. 78, résumé du jugement porté par J. Bernhart sur « la mystique philosophique » de Nicolas de Cuse.

2. La mystique de Hadewijch, cf. J. van Mierlo jun., *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 269-289, et 380-404, rend un tout autre son que celle de « la docte ignorance », et pourtant nous croyons pouvoir la rapprocher aussi de la mystique dionysienne, non plus, il est vrai, de la théorie paradoxale du *De mystica theologia*, mais de la curieuse théorie du « cycle mystique » de l'Amour, contenue au c. IV, § 11-17, du *De divinis nominibus*, si bien mise en lumière par G. Horn, *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1925, p. 278-289, et 378-389. Je songe tout particulièrement à cette lettre qu'une glose marginale appelle *Sermo de XII horis*, où le P. Van Mierlo voit « un petit traité, un essai de systématisation de la montée de l'âme dans l'Amour ». *Loc. cit.*, p. 388. « Dans une courte introduction, l'Amour est présenté comme un mouvement circulaire : se possédant pleinement en Dieu, il se communique à l'âme, où il est dans une nature étrangère. Les douze heures viennent l'en faire sortir, pour le ramener dans sa nature propre et le précipiter dans l'abîme *de la forte nature d'où est né Amour et dont il se nourrit. Et alors l'Amour se possède pleinement et jouit de sa nature sous lui, au-dessus de lui et tout autour de lui.* » *Ibid.* Nous ne pouvons pas songer évidemment à donner, ici, même un court résumé de la mystique d'Hadewijch, qu'il serait pourtant intéressant de con-

naître, puisqu'on y découvrirait « les bases de la mystique néerlandaise, de la mystique germanique même ». *Loc. cit.*, p. 277.

Il nous faut signaler pourtant sous la plume d'Hadewijch la description d'un état mystique qui peut paraître singulier : c'est une sorte de possession de l'âme par l'Amour, par l'amour universel, par l'amour absolu. « La dixième heure sans nom : est que l'Amour n'est justiciable de personne, mais tout est justiciable de lui... Il a dompté la divinité dans sa nature. Il crie dans le cœur de ceux qui aiment d'une voix haute sans trêve ni relâche : *Aimez l'Amour!*.. Cette parole est la chaîne dans laquelle il garrotte ses prisonniers, c'est l'épée dont il blesse ceux qu'il touche, c'est la verge avec laquelle il châtie ses enfants; cette parole c'est la *maîtrise* par laquelle il enseigne ses disciples. » *Loc. cit.*, p. 389; voir p. 278-279, les différents sens que donne Hadewijch à ce mot Amour, et « qu'il est parfois difficile de distinguer ». « La onzième heure sans nom : l'Amour possède puissamment celui qu'il aime... L'Amour rend sa mémoire si simple qu'elle ne peut plus songer ni aux saints ni aux hommes, ni au ciel ni à la terre, ni aux anges ni à elle-même, ni à Dieu, mais seulement à l'Amour, qui l'a possédée dans une présence toujours nouvelle. » Enfin, si le nom auquel Hadewijch attribue tant de pouvoir dans la douzième heure est le mot même d'Amour, elle y traduirait encore un autre aspect du même état : « Dût personne n'aimer l'Amour, son nom lui donnerait suffisamment d'amabilité dans la splendide nature de lui-même. Son nom, c'est son être en lui; son nom, ce sont ses œuvres en dehors de lui; son nom, c'est sa couronne au-dessus de lui; son nom, c'est son fond au-dessous de lui. » *Loc. cit.*, p. 390.

Ce poème n'évoque-t-il pas la parole de Dante : « Quand je voyais paraître Béatrice, et qu'elle me saluait, je n'avais plus d'ennemi; je sentais au contraire une ardeur charitable qui me portait à pardonner à tous ceux dont j'avais reçu des offenses, et si, par occasion, on m'eût demandé quoi que ce soit, ma seule réponse eût été : *Amour.* » E. Baumann, *L'anneau d'or des grands mystiques*, p. 58. Et voilà peut-être de quoi illustrer la théorie de Récéjac; cf. Maréchal, *op. cit.*, p. 168.

5° *Richard de Saint-Victor.* — Bossuet, préparant son second traité sur les états d'oraison, écrivait à son neveu, le 7 décembre 1698 : « Saint Augustin ira partout à la tête, et saint Thomas sera le premier à sa suite. Je n'oublierai pas les autres saints, sans mépriser les mystiques que je mettrai à leur rang, qui sera bien bas, non par mes paroles, mais par lui-même, comme il convient à des auteurs sans exactitude. » Cité par M. Levesque, p. xxxiv de l'*Introduction* de son édition de ce traité.

Richard serait-il donc un de ces « auteurs sans exactitude »? Hélas! oui. Sa terminologie est flottante, cf. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, p. 15; son style « alambiqué », Pourrat, p. 192; et nous aurons l'occasion de constater qu'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Mais on peut trouver chez lui, bien que noyées dans la surabondance de son verbe diffus, des notations précieuses d'expériences mystiques proprement dites.

Lisons son petit traité *De quatuor gradibus violentæ charitatis*, *P. L.*, t. cxcvi, col. 1207-1224, où l'on a voulu découvrir une première ébauche et la source même des quatre dernières « demeures » du *Château intérieur* de sainte Thérèse; cf. Kulesza, p. 104-106.

Le premier degré des états mystiques se caractériserait par ce que l'on est convenu d'appeler maintenant « le sentiment de présence » de Dieu : *sub hoc statu animam esurientem et sitientem sæpe Dominus visitat, sæpe interna suavitate satiat, spiritusque sui dulcedine inebriat... Sic tamen præsentiam suam exhibet ut faciem suam minime ostendat. Dulcorem suum infundit, sed decorem suum non ostendit. Infundit suavitatem, sed nos ostendit claritatem. Suavitas ejus sentitur, sed species non cernitur... Nondum apparet in lumine. Et quamvis appareat in igne, magis tamen in igne accendente quam illuminante. Accendit namque affectione, sed nondum illuminat intellectum... In hoc itaque statu anima dilectum suum sentire potest, sed, sicut dictum est, videre non potest. Et si videt, quidem videt quasi in nocte, videt velut sub nube, videt denique per speculum in ænigmate, nondum autem facie ad faciem.* Col. 1218. Les « visites » de Dieu ont ce caractère particulier d'être subites, d'arriver à l'improviste; sans doute l'âme s'y est préparée, elle les désire, les appelle, les attend, mais elle ne saurait dire ni si, ni quand elles se produiront : *in hac exspectatione incipit anima huc illucque frequenter circumspicere, et cum summa diligentia attendere qua parte occurrat qui exspectatur ut veniat... cum ecce subito ab austro veniens. Adnotationes mysticæ in psalmos, P. L.*, t. cxcvi, col. 274. Cf. *Benjamin major*, l. IV, c. i, col. 147.

Mais si déjà le premier degré des états mystiques comporte le sentiment de la présence et de l'action de Dieu, combien plus les degrés supérieurs : *sponsi igitur inventio præsentiæ ipsius est experientia et revelatio. Explicatio in Cantica Cantic.*, c. v, col. 420. Sur ce sentiment de la présence de Dieu, voir encore *ibidem*, c. i, col. 411; *De gradibus charitatis*, c. ii, col. 1198-1199; et *Benjamin minor*, c. xi, col. 8.

La second degré des états mystiques est la contemplation : *quando ergo mens cum magno studio ardentique desiderio ad divinæ contemplationis gratiam proficit, jam quasi ad secundum amoris gradum proficit, quando meretur per revelationem inspicere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec... De quatuor gradibus*, col. 1219. Richard a longuement disserté sur la contemplation; il lui a consacré deux traités : *De præparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin minor*, *P. L.*, t. cxcvi, col. 1-62, et *De gratia contemplationis libri quinque*, appelé *Benjamin major*, col. 63-202. N'en voulant point faire ici une étude exhaustive, nous n'en relèverons que les traits les plus saillants.

Qu'est-ce d'abord que la contemplation mystique? *Possumus illam quæ in hac vita haberi potest, Dei cognitionem, tribus gradibus distinguere, et secundum triplicem graduum differentiam per tres cælos dividere. Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem... Ad primum itaque et secundum contemplationis cælum, homines sane ascendere possunt, sed ad illud quod est supra rationem, nisi per mentis excessum supra seipsos rapti nunquam pertingunt. Benj. min.*, c. lxxiv, col. 53. Ces trois degrés de la connaissance de Dieu paraissent correspondre aux six degrés de la contemplation du *Benj. maj.*, c. iii, col. 66-67, et c. vi, col. 70-72, qui marchent deux par deux, et qui s'appellent successivement *cogitatio, meditatio* et *contemplatio ;* lesquelles procèdent de trois facultés différentes, l'imagination, la raison, l'intelligence : *simplicem intelligentiam dico quæ est sine officio rationis, puram vero quæ est sine occursione imaginationis*, col. 74; lesquelles enfin nous permettent d'atteindre trois objets de connaissance différents, les corps, les esprits, Dieu, ce qui au moins de Dieu ne peut être connu par la raison.

En quoi consiste donc cette contemplation qui nous permet d'atteindre les choses divines inaccessibles à la raison? Pour le dire d'un mot, c'est une intuition intellectuelle, qui nous assimile aux purs esprits :

pendant de courts instants, notre intelligence, dégagée et même, à la lettre, séparée du sensible, et d'autre part envahie par la lumière divine, exerce son acte de pur esprit et perçoit les *intellectibilia* (que Richard oppose aux *intelligibilia*, objet de la raison, *Benjamin major*, l. I, c. VII, col. 72). L'extase, c'est-à-dire la séparation momentanée de l'âme et de l'esprit, en est donc la condition nécessaire : *in hac itaque divisione (animæ et spiritus*, Hebr., IV, 12) *anima et quod animale est in imo remanet; spiritus autem et quod spirituale est ad summa evolat. De exterminatione mali*, tract. III, c. XVIII, col. 1114. Nous retrouvons saint Augustin. Ainsi la contemplation ou connaissance mystique nous assimile aux anges : *absque dubio et sine omni contradictione non est leve vel facile humanum animum angelicam formam induere, et in supermundanum quemdam et vere plusquam humanum habitum transire, spiritales pennas accipere, et se ad summa levare. Benj. maj.*, l. IV, c. VI, col. 140.

Mais, objectera-t-on, nous est-il possible d'arriver à semblable intuition? Par nos propres moyens, non évidemment : *in illis quidem primis quatuor contemplationum generibus ex propria industria cum divino tamen adjutorio quotidie crescimus, et ex uno ad aliud proficimus. Sed in ultimis istis duobus totum pendet ex gratia, et omnino longinqua sunt, et valde remota ab omni humana industria, nisi in quantum unusquisque cælitus accipit, et angelicæ sibi similitudinis habitum divinitus superducit. Ibid.*, l. I, c. XII, col. 78. Mais si la grâce intervient, comment cette intuition intellectuelle ne serait-elle pas possible? Notre âme n'est-elle pas spirituelle? Une opération purement spirituelle doit donc moins nous étonner d'elle que des opérations d'ordre sensible. Cf. *Adnotationes mysticæ in psalmos*, col. 338-339 : *miraris quod spiritualis creatura in spiritualibus se suspendere potest, et non potius miraris quod spiritus a non spiritualibus separari non potest?*

Richard ne distingue pas la contemplation mystique de la révélation prophétique : *ista* (les choses divines qui dépassent la raison) *autem modo miraculis, modo auctoritatibus persuadentur, modo revelationibus discuntur. Infidelibus etenim sæpe persuasa sunt multitudine miraculorum, fidelibus autem quotidie persuadentur auctoritatibus Scripturarum, propheticis vero viris sæpe ostensa sunt multiplici varietate divinarum revelationum. Benj. maj.*, l. IV, c. III, col. 137. Pour désigner l'action divine qui nous élève à la contemplation, il emploie indifféremment les termes de révélation, d'inspiration, de grâce: cf. le très beau texte du c. X de ce même livre, col. 145.

On peut même se demander s'il distingue la contemplation de la vision intuitive du ciel. Sans doute par endroits il les oppose formellement : *Sciendum tamen est quod aliter videtur (Deus) per fidem, aliter autem per contemplationem, aliter vero cernitur per speciem... Huic tamen cælo* (le premier ciel auquel nous introduit la foi) *supereminet aliud cælum, dignitas scilicet spiritualium virorum, cui tamen superfertur tertium, sublimitas videlicet angelorum. Adnot. myst. in psalmos*, col. 270-271. Mais précisément n'est-il pas constant, selon Richard, que la contemplation nous hausse jusqu'au troisième ciel et nous égale aux anges? Sans doute encore il met parfois un correctif devant l'expression *facie ad faciem* pour atténuer l'assimilation de la contemplation terrestre à la vision béatifique : *sed ille quasi de tabernaculo in advenientis Domini occursum egreditur* (allusion à Abraham, Gen., XVIII, 2), *egressus autem* QUASI *facie ad faciem intuetur, qui per mentis excessum extra seipsum ductus, summæ sapientiæ lumen sine aliquo involucro, figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in ænigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur. Benj. maj.*, l. IV, c. XI, col. 147. Cf. *Adnot. in psalmos*, col. 341-342. Mais que manque-t-il donc à cette description de l'intuition du contemplatif pour l'égaler à la vision béatifique?

Aussi comprend-on qu'en maint autre passage, Richard la qualifie de vision face à face : *per contemplativos debemus illos intelligere, quibus datum est facie ad faciem videre, qui gloriam Domini revelata facie contemplando veritatem sine involucro vident in sua simplicitate sine speculo et absque ænigmate. Ibid.*, col. 337. Cf. *Explic. in cant.*, c. V, col. 420. La contemplation est une « théophanie ». *Adnot.*, col. 341. Ce qui la distingue pourtant de la vision béatifique, c'est sa durée, celle de l'éclair : *quis, quæso, digne dicere, quis explicare sufficiat quid perfectionis in excessus sui glorificatione spiritus acquirat, quamvis peregrinationis suæ* (la sortie de l'esprit hors du corps) *protelationem usque in diem tertium non extendat* (allusion à la séparation de l'âme et du corps du Christ), *etiamsi silentii moram usque ad dimidiam horam non producat* (allusion au silence de l'Apocalypse, VIII, 1), *licet eat et redeat in similitudinem fulguris coruscantis? De extern. mali, tract.* III, c. XVIII, col. 1115-1116. Cf. *Benj. maj.*, l. IV. c. XII, col. 148 : *theophaniam raptim perceptam.* Nous retrouvons donc toujours saint Augustin.

Faut-il nous étonner que de telles visions ne laissent pas en nous des souvenirs très précis? *Cum ab illo sublimitatis statu ad nosmetipsos redimus, illa quæ prius supra nosmetipsos vidimus, in ea veritate vel claritate qua prius perspeximus ad nostram memoriam revocare omnino non possumus. Et quamvis inde aliquid in memoria teneamus..., nec modum quidem videndi, nec qualitatem visionis comprehendere, vel recordari sufficimus. Ibid.*, l. IV, c. XXIII, col. 167. Les visions mystiques sont ineffables.

A maintes reprises, Richard affirme que la contemplation mystique n'est possible que dans l'extase : *Benj. min.*, c. LXXIII-LXXIV, col. 52-53; c. LXXXII, col. 58 : *ad tonitruum itaque divinæ vocis auditor cadit* (allusion à la prostration des apôtres sur le Thabor), *quia ad id quod divinitus inspiratur, humanus sensus succumbit, et nisi ratiocinationis angustias deserat, ad capiendum divinæ inspirationis arcanum intelligentiæ sinum non dilatat. Ibi itaque auditor cadit, ubi humana ratio deficit. Ibi Rachel* (symbole de la raison) *moritur, ut Benjamin* (symbole de la contemplation) *oriatur. Idem itaque, nisi fallor, per mortem Rachel, et casum discipulorum figuratur, nisi quod in tribus discipulis, sensus videlicet, memoriæ et rationis defectus ostenditur.* Cf. *Benj. maj.*, l. IV, c. XXII, col. 165 : *uno eodemque tempore humana intelligentia et ad divina illuminatur, et ad humana obnubilatur.* L'extase est même la caractéristique des deux derniers degrés de la contemplation, c'est-à-dire de la contemplation mystique proprement dite. *Ibid.*, col. 164 et 166.

Et pourtant, au livre suivant, Richard nous présente trois degrés, trois modes de contemplation, dont un seul comporte l'extase : *tribus autem modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione... Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permistione, humanæ videlicet industriæ et gratiæ divinæ.* C. II, col. 169-170. Mais qu'on y regarde de près, on constatera le caractère artificiel de cette classification; car ce qui est présenté comme le premier mode ou degré de contemplation, ce n'est pas une contemplation, mais l'étude spéculative de la contemplation : *in primo gradu quasi arcam nostro labore fabricamus, quando contemplandi artem nostro studio et industria comparamus.* Col. 170 (allusion à la construction de l'arche d'alliance par Beseleel, auquel Richard se compare lui-même, lui qui se déclare simple

théoricien de la contemplation, c. I, col. 169). Et par l'objet qu'il assigne au second degré de la contemplation (c. IV, col. 173), qui n'est rien de moins que l'ensemble des révélations prophétiques, on ne voit pas bien comment elles seraient le résultat d'une collaboration de l'effort humain et de la grâce divine. Il reste pourtant — mais ne serait-ce pas une contradiction introduite dans son système? — qu'il a reconnu une contemplation vraiment divine qui se produirait sans extase.

Et de même il signale une contemplation non extatique, mais aussi non divine, celle-là, non mystique, celle que l'on a nommée la contemplation active ou acquise; l. IV, c. XXII, col. 164, 166.

Enfin, il semble bien qu'il faille encore rapporter à la contemplation active celle qui s'obtient par une sorte d'extase volontaire, par ce que l'on nommera plus tard la nuit active des sens et de l'esprit : *eorum autem qui in suis contemplationibus supra semetipsos ducuntur et usque ad mentis excessum rapiuntur, alii hoc exspectant et accipiunt usque adhuc ex sola vocante gratia, alii vero ut hoc possunt sibi comparant (cum gratiæ tamen cooperatione) ex magna animi industria. Et illi quidem hoc donum quasi fortuitum habent, isti vero jam velut ex virtute possident. Ibid.*, c. XXIII, col. 166. N'y a-t-il pas d'ailleurs une nouvelle contradiction entre ce que Richard affirme ici d'une extase en grande partie naturelle et ce qu'il dit ailleurs (l. V, c. XV-XVI, col. 187-189) de l'origine purement divine de toute extase, surtout du troisième degré de l'extase?

Car l'extase comporte trois degrés : *ascendit autem (mens) aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem. Ibid.*, c. XIX, col. 192. Richard lui reconnaît trois causes : *nam modo præ magnitudine devotionis, modo præ magnitudine admirationis, modo vero præ magnitudine exsultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra semetipsam elevata in abalienationem transeat.* C. V, col. 174. Il les décrit longuement, et indique à l'âme qui en a été favorisée mais à qui elle a été retirée, le moyen de retrouver l'extase : *psallendo itaque atque laudando iter Domino paratur, per quod ad nos venire, et miris quibusdam mysteriorum suorum revelationibus revelare dignetur.* C. XVIII, col. 190.

Il n'est pas aussi facile de caractériser le troisième degré des états mystiques selon Richard de Saint-Victor que les deux premiers : *in primo itaque gradu dilecta frequenter visitatur; in secundo ducitur; in tertio dilecto copulatur; in quarto fecundatur*, col. 1216; *in primo intrat meditatione, in secundo ascendit contemplatione, in tertio retroducitur in jubilatione, in quarto egreditur ex compassione*, col. 1217. On a donné depuis au troisième degré le nom d'union transformante ou d'état théopathique. Cf. col. 1221 : *nonne et illi ex circumfusa divinitatis flamma et velut ex inspecta gloria incandescunt, et divinæ luci configurati jam quasi in aliam gloriam transeunt, qui revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem* TRANSFORMANTUR *a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu?... In hoc statu qui adhæret Domino unus spiritus est. In hoc statu, ut dictum est, anima in illum quem diligit tota liquescit.* La conséquence de cette « union », c'est que l'âme ainsi transformée n'a plus de volonté propre : *sic qui ad hunc tertium amoris gradum profecerunt, nil jam propria voluntate agunt, nihil omnino suo arbitrio retinquunt, sed divinæ dispositioni omnia committunt.* Col. 1222.

Enfin le quatrième degré de Richard s'identifierait assez bien avec ce que l'on a appelé l' « état apostolique », où le mystique se dépense tout entier pour la gloire de Dieu.

Il y a certes beaucoup à glaner pour la psychologie de la mystique dans l'œuvre de Richard. S'il faut en croire son aveu rapporté plus haut, il n'aurait pas cependant expérimenté lui-même tous les états qu'il décrit. Il y a beaucoup de « littérature » dans ses traités. Somme toute, il ne nous livre rien, sur la connaissance expérimentale de Dieu, que nous n'ayons déjà rencontré en saint Augustin.

6° *Saint Jean de la Croix* (sera cité d'après la traduction Hoornaert; *M.* = *La montée du Carmel*, répartie en deux volumes; *N.* et *F.* = *La Nuit obscure* et *La vive flamme d'amour*, réunies en un volume; *C.* = *Le Cantique spirituel.*) — On doit peut-être à saint Jean de la Croix la distinction, devenue classique, des phénomènes dits mystiques, tels que visions surnaturelles, révélations, etc., et de la contemplation ou connaissance mystique proprement dite.

Ce qui les différencie essentiellement, c'est que celle-ci nous achemine à l'union transformante, tandis que les autres, s'ils peuvent en être des préparations providentielles, cf. *M.*, l. II, c. XV, t. I, p. 126 sq., n'en sont aucunement le « moyen proportionné ». Et la raison en est bien simple, saint Jean la répète à satiété : ces phénomènes surnaturels ne peuvent nous communiquer de Dieu que des connaissances distinctes, or aucune connaissance distincte ne peut être un moyen d'atteindre Dieu; « toutes ces formes, *par le fait qu'elles sont perçues*, sont enserrées en des modes et manières d'être limités, tandis que la sagesse divine à laquelle tend l'union n'en a d'aucune espèce... Comme l'essence de Dieu ne connaît ni forme, ni image, et n'est saisissable par aucune connaissance distincte, l'âme, pour s'introduire en Dieu, ne peut s'enfermer dans aucune forme ou intelligence particulière.» *M.*, l. II, c. XIV, t. I, p. 121. Et dès lors, sans même entreprendre ce qu'on pourrait appeler une critique des phénomènes surnaturels — critique dont il entrevit la nécessité, cf. *N.*, l. II, c. XVI, p. 107 — saint Jean demande que l'on n'en tienne aucun compte, à peine de ne parvenir jamais au but désiré.

Pourtant si la critique des phénomènes mystiques n'est pas donnée *ex professo* dans la *Montée*, elle y est parfois esquissée d'un trait rapide. Ainsi toutes les « connaissances et perceptions surnaturelles qui viennent à l'entendement par la seule voie des sens externes, » « par cela même que ces communications sont surtout extérieures et physiques, la présomption est toujours que leur origine n'est pas divine, » mais plutôt diabolique. *M.*, l. II, c. X, t. I, p. 91-92. « Le sens de l'imagination et de la fantaisie constitue le domaine préféré du démon. » *M.*, l. II, c. XIV, t. I, p. 120; défiance par conséquent à l'endroit de toutes les visions imaginaires. Les visions même spirituelles des « substances corporelles » peuvent être aussi produites en nous par le démon, *M.*, l. II, c. XXII, t. I, p. 178; il en faut dire autant des révélations qui concernent les créatures, *M.*, l. II, c. XXIV, t. I, p. 189; ou des révélations « qui découvrent des secrets et mystères », *M.*, l. II, c. XXV, t. I, p. 192; sans compter que « les personnes dont l'esprit est purifié, ont une grande facilité, l'une plus que l'autre, à pénétrer *naturellement* le cœur de l'esprit intérieur, à saisir les inclinations et talents d'autrui, et cela par les moindres indices extérieurs, parfois à peine perceptibles, comme sont les propos, gestes, mouvements et autres manières d'être. » *M.*, l. II, c. XXIV, t. I, p. 188. Les paroles intérieures « successives » peuvent aussi provenir de l'imagination, *M.*, l. II, c. XXVII, t. I, p. 196-197; ou du démon, *ibid.*, p. 200-201. Le démon encore peut être l'auteur des paroles « formelles », c'est-à-dire de celles que nous discernons formellement provenir d'une tierce personne, *M.*, l. II, c. XXVIII, t. I, p. 202-203. Seuls, parmi tous les phénomènes surnaturels, les visions spirituelles de substances immatérielles, les « notions intellectuelles » concernant Dieu, les paroles

intérieures « substantielles », c'est-à-dire qui « opèrent substantiellement dans l'âme ce qu'elles énoncent, » et les « sentiments spirituels qui agissent sur l'entendement, » ne reconnaissent qu'une origine divine, *M.*, l. II, c. XXII, XXIV, XXIX, XXX, t. I, p. 174-177, 182, 185, 205-206, 208-209.

Mais précisément tous ces phénomènes certainement divins se distinguent-ils de la contemplation mystique? Il ne le semble pas. Regardons-y de près. Les « visions de substances immatérielles, telles que l'Être divin, les anges et les âmes, ne sont pas propres à la vie d'ici-bas, et ne peuvent favoriser un mortel... si ce n'est par exception. » *M.*, l. II, c. XXII, t. I, p. 175-176. « Ces manifestations de la substance divine, dont furent favorisés saint Paul, Moïse et Élie... toujours fugitives, sont extrêmement rares, au point qu'on les constate à peine dans l'histoire... D'après la loi ordinaire, ces visions de substances spirituelles ne peuvent être reçues en cette vie de façon claire et nette par l'entendement; leur perception est d'une autre nature, elle se fait sentir dans la substance de l'âme par une *connaissance d'amour*, par des *touches* et rapprochements très suaves, et cela les fait entrer dans la catégorie des *sentiments spirituels*. » *Ibid.*, p. 177. Saint Jean de la Croix déclare formellement qu'il s'agit là de la « connaissance mystique obscure et confuse ».

De ce texte on peut conclure encore que les « sentiments spirituels » ressortissent aussi à la connaissance mystique : ils en sont la source; cf. *M.*, l. II, c. XXX, t. I, p. 208-209. Enfin les « vérités pures données à l'entendement » par « révélation », quand elles se rapportent à Dieu, ne sont pas autre chose que la connaissance mystique : « ces notions divines, au sujet de Dieu, ignorent les particularités... Ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté. » *M.*, l. II, c. XXIV, t. I, p. 183. D'autre part, l'auteur déclare que cette « connaissance des vérités pures » cette « façon de comprendre et de voir *par l'intelligence* des vérités concernant Dieu et les créatures, et cela au-dessus de ce qui est, a été et sera... est en connexion avec l'esprit de prophétie. » *Ibid.*, p. 182.

Pour analyser et définir exactement la contemplation mystique selon saint Jean de la Croix, nous envisagerons successivement ses conditions, la manière dont elle se produit, et ce qu'elle nous apporte.

1. *Les conditions de la contemplation mystique.* — *a*) *La nudité des sens et de l'esprit.* — C'est la condition *sine qua non*.

Notre théoricien de la connaissance mystique, fidèle disciple de l'Aréopagite, l'affirme en cent endroits avec une vigueur et une rigueur absolue. « L'âme doit se vider, complètement et volontairement, de tout ce qu'elle peut s'assimiler, que cela vienne d'en haut ou d'en bas... C'est là son action à elle... Il faut qu'elle reste dans l'obscurité comme un aveugle..., sans chercher un appui en aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine... Pour s'unir à Dieu dès cette vie, selon la grâce et l'amour parfait, il faut l'obscurité complète vis-à-vis de tout ce qui peut entrer par l'œil, ou être perçu par l'oreille, ou enfanté par l'imagination, ou compris par le cœur qui figure ici l'âme. » *M.*, l. II, c. III, t. I, p. 64-65 Au chapitre de la « purification de la mémoire », saint Jean fait pourtant une restriction, mais elle est plus apparente que réelle : « je veux bien qu'on retienne ce qui se rapporte uniquement à Dieu, ce qui peut favoriser sa connaissance confuse, universelle, pure, simple. » *M.*, l. III, c. II, t. II, p. 13. Nous avons déjà indiqué la raison qui motive, qui exige pareille destruction de toute connaissance distincte, pareil « anéantissement », c'est la disproportion qui existe entre notre entendement et l'immensité divine; aucune conception finie ne peut renfermer l'Infini. Supprimez au contraire tout ce qui détermine, donc limite, votre connaissance, de manière à ce qu'elle deviennent connaissance pure, connaissance absolue, la disproportion n'existe plus. « Délaisser ces divers modes de savoir et passer au *non-savoir*, voilà ce qu'il faut pratiquer... C'est passer au terme et laisser le moyen, c'est entrer en ce qui n'est point moyen et qui est Dieu. En effet, en y arrivant, l'âme n'a plus ni mode, ni façons d'agir, et ne saurait s'y attacher... Après avoir eu le courage de *franchir sa limite naturelle*, à l'intérieur et à l'extérieur, *elle entre dans le surnaturel illimité*, qui n'a aucun mode, en possédant en substance tous les modes. » *M.*, l. II, c. IV, t. I, p. 66.

Saint Jean de la Croix emprunte à diverses philosophies l'explication de cette capacité de saisir l'Infini, que nous confère le dénuement parfait de toute connaissance distincte. Tantôt il parlera d' « intelligence pure qui est libre du temps », *M.*, l. II, c. XII, t. I, p. 112; ou « du pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif », *N.*, l. I, c. IX, p. 33; tantôt, suivant les traces de Tauler, il fera appel à « l'intellect possible ou passif qui se passe de formes, qui reçoit passivement la connaissance substantielle et nue, sans que l'âme y fasse concourir quelque chose de son activité. » *C.*, str. XXXIX, p. 236. Cf. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 474, 550; Hugueny, *La doctrine mystique de Tauler*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 199.

L'efficacité du parfait dénuement de l'esprit paraît infaillible : plus l'âme se vide, plus Dieu la remplit : « Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, et en s'y transformant atteindra l'état de perfection. En effet *cette lumière n'est jamais absente de l'âme;* ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme. Enlevez ces formes, déchirez entièrement ces voiles, faites en sorte que l'âme soit établie dans la pure nudité et pauvreté de l'esprit, *aussitôt* celle-ci, devenue pure et simple, se transformera dans la simple et pure Sagesse divine, qui est le Fils de Dieu. Car alors le naturel étant exclu de l'âme déjà pleine d'amour, le Divin est infusé *sur-le-champ* naturellement et surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide dans la nature. » *M.*, l. II, c. XIII, t. I, p. 116-117. Cf. c. IV, p. 68-71. « Cette action divine s'accomplit aussi *sûrement* que celle du soleil qui envoie ses rayons sur un espace ouvert, quand rien n'y fait obstacle. Et de même que le soleil, dès l'aurore, est prêt à entrer dans votre chambre, si vous voulez bien lui ouvrir les volets, ainsi Dieu... entrera dans l'âme vide et la remplira de biens divins. » *F.*, 3e str., vers 3, p. 218. Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 467, 401.

b) *La foi.* — Pourtant la nudité de l'esprit n'est encore que la condition négative de la contemplation mystique; c'est la foi qui en est le véritable « moyen ». Non pas la foi qui meuble notre entendement de connaissances distinctes; non pas *a fortiori* la théologie, qui applique « la force de l'intelligence à ce qui est révélé surnaturellement », *M.*, l. II, c. XXVII, t. I, p. 199; mais la foi pure, obscure, abyssale, par laquelle, à travers les vérités révélées, nous atteignons, nous possédons Dieu lui-même, qui est la substance de la foi. « Cette foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu... C'est bien ce que saint Paul exprime... quand il dit : que celui qui veut s'unir à Dieu commence par croire. Cela veut dire : qu'il aille par le chemin de la

Foi vers Lui, ce qui suppose l'entendement aveugle dans l'obscurité de la seule Foi, car sous ses ténèbres l'entendement s'unit à Dieu et sous elles Dieu se trouve caché. » *M.*, l. II. c. VIII, t. I, p. 87; cf. c. III, p. 65. Qu'on veuille bien se reporter au *Cantique spirituel*, str. XII : *O fontaine cristalline*, et déjà str. I, p. 26-27, pour comprendre comment, pour saint Jean de la Croix, c'est Dieu même qui est « la substance et l'objet de la Foi ». Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 457-459.

c) *La contemplation active.* — Nous n'hésitons pas à donner ce nom à une troisième disposition ou condition qui amènera la contemplation mystique : l'abandon de la méditation discursive. « Qu'ils apprennent (ceux qui désirent parvenir à l'état mystique) à se tenir attentivement et consciemment en Dieu par amour dans cette quiétude.. Si elles agissent (les puissances), que ce ne soit pas avec force et discursivement, mais en suavité d'amour. » *M.*, l. II, c. XI. t. I, p. 102; cf. p. 104.

2. *La manière dont se produit la contemplation mystique.* — a) *avec ou sans conscience?* — La doctrine de saint Jean de la Croix sur ce sujet paraît peu nette. Essayons de la préciser.

Au premier abord, il semblerait que toute contemplation mystique devrait être inconsciente par définition : « l'on nomme la contemplation par laquelle l'entendement est éclairé de lumière divine, Théologie mystique, c'est-à-dire sagesse secrète de Dieu, puisqu'elle est *cachée à l'entendement même qui la reçoit.* » *M.*, l. II, c. VII, t. I, p. 85; cf. *N.*, l. II, c. XVII, p. 112. Et de fait, saint Jean affirme qu'en trois circonstances au moins il en est ainsi. D'abord à ses débuts; cf. *M.*, l. II, c. XI, t. I, p. 105, et *N.*, l. II, c. V, p. 63. Puis « quand cette connaissance est en soi particulièrement claire, pure, simple et parfaite; quand cette connaissance pénètre dans une âme toute pure, étrangère aux connaissances et notions particulières,... l'âme se trouvant vide de tout ce qui jadis donnait prise aux facultés..., elle n'éprouve pas son action, sa sensibilité d'autrefois ayant disparu. » *M.*, l. II, c. XII, t. I p. 109. Enfin, au moins selon l'interprétation que saint Jean donne du phénomène, « quand la connaissance (c'est-à-dire la contemplation mystique) s'applique et se communique à l'entendement seul. » *Ibid.*, p. 113. Ce qui n'arrive que rarement, dit-il. Il faut retenir précieusement la description de ce « grand oubli », où l'âme peut tomber et rester « pendant des heures », et que notre théologien considère comme un état mystique. « *Elle ignore d'où cela lui est venu, ce qui s'est passé en elle*, et pendant combien de temps;... en revenant à soi, l'âme se figure que cela n'a duré qu'un moment, un rien de temps... parce qu'*elle a été unie en intelligence pure qui est libre du temps.* C'est de cette oraison brève qu'il a été dit qu'elle pénètre les cieux, parce qu'elle ne se fait pas dans le temps. Elle pénètre les cieux parce que cette âme se trouve unie à l'intelligence céleste. » *Ibid.*, p. 111-112.

Mais comment peut-on affirmer que l' « intelligence pure » est alors « unie à l'intelligence céleste », puisque l'on n'a conscience de rien? C'est par les effets produits dans l'âme « à son insu » pendant cette contemplation, effets dont elle se rend compte quand cette connaissance l'abandonne, de même que cette connaissance l'abandonne quand elle se rend compte de ses effets ». Mais semblable « oubli » est assez rare. « Si la communication atteint aussi la volonté — ce qui a lieu très régulièrement — l'âme s'en rend toujours plus ou moins compte, si elle le veut, parce qu'elle est occupée et active au sujet de cette connaissance (toujours synonyme de contemplation). Cela se manifeste en elle par une *saveur d'amour sans qu'elle distingue en particulier ce qu'elle aime.* C'est pourquoi on qualifie cette connaissanee de générale et amoureuse; elle existe dans l'entendement à l'état confus, et aussi dans la volonté sous forme d'*amour savoureux* qui est, lui aussi, *confus, sans objet précis.* » *Ibid.*, p. 113. Qu'on remarque, en passant, cet état singulier que saint Jean de la Croix, comme Hadewijch (cf. col. 2612), considère comme un état mystique!

b) *impressions ressenties par l'âme qu'envahit la contemplation mystique.* — Si la contemplation elle-même échappe par définition aux prises de la conscience, elle se révèle à tout le moins par ce que l'âme éprouve lorsqu'elle se produit.

Et tout d'abord la soudaineté de son apparition attire l'attention : c'est *subitement*, « au moment où une âme y pense le moins », que la lumière ou que le feu nous touchent. Cf. *M.*, l. II, c. XXIV, t. I, p. 184-185; *C.*, str. XV, p. 102; str. XXV, p. 156. — Puis « cet état se manifeste expérimentalement par une *sensation* de repos pacifique et de recueillement ou absorption intérieure. » *F.*, 3ᵉ str., vers 3, p. 212. — La contemplation s'accompagne d'impressions pénibles. C'est une impression de mort : « le divin l'envahit..., il la triture, dissout la substance spirituelle et l'absorbe en une profonde et absolue obscurité, au point que l'âme *se sent fondre*, se voit anéantie dans une cruelle mort de l'esprit, à la vue directe de ses misères. Elle a l'*impression* d'être engloutie vivante par une bête... » *N.*, l. II, c. VI, p. 66; cf. *C.*, str., VII, p. 54-55. C'est une impression de solitude : « d'après son *impression*, elle se voit alors transportée dans une profonde et vaste solitude à laquelle aucune créature ne peut avoir accès, et qui paraît un immense désert sans limites possibles. » *N.*, l. II, c. XVII, p. 114. « L'âme y souffre, par l'absence de tout appui, de toute perception, *l'impression* de vide angoissant d'un pendu ou de quelqu'un qu'on détient dans un air irrespirable. » *N.*, l. II., c. VI, p. 68. — Mais aux impressions pénibles, d'autres succèdent : c'est une impression de nouveauté : l'âme « est dans la cas de quelqu'un qui découvre une chose toute nouvelle, sans équivalent connu de lui. » *N.*, l. II, c. XVII, p. 113. Enfin l'âme éprouve une impression de plénitude et même une sensation de gloire. « Cette voix, représentée par les fleuves retentissants » dont parle l'âme, n'est autre chose en elle que la plénitude des biens reçus qui la saturent... Ce qui en émane, c'est la grandeur, la force, les délices, la gloire. Immense et intérieure à l'âme, elle lui donne force et puissance. » *C.*, str. XIV, p. 94. Sur la « sensation de gloire suave et forte », cf. *F.*, 1ʳᵉ str., vers 1, p. 148; 3ᵉ str., vers 2, p. 199-200.

c) *Avec ou sans extase?* — Il semble qu'on peut distinguer deux sortes d'extases dans l'œuvre de saint Jean de la Croix : l'une qui est décrite au ch. I du livre III de la *Montée*, t. II, p. 5-6, et qui s'appellerait plutôt « oubli de la mémoire et suspension de l'imagination », p. 6; l'autre, dont il est question dans la strophe XIII du *Cantique*, serait l'extase proprement dite, consécutive à la contemplation, plutôt que condition nécessaire de la contemplation comme la première.

Certains effets de l'une et de l'autre sont cependant identiques, en particulier l'insensibilité, l'anesthésie, pour parler le langage médical; cf. *M.*, t. II, p. 6; *C.*, p. 85. Pour prouver « qu'en se trouvant unie à Dieu, l'âme demeure comme sans forme ni figure, l'imagination perdue et la mémoire souverainement imbibée du souverain bien en un profond oubli, sans se souvenir de rien », saint Jean en appelle à « l'expérience quotidienne ». Et il nous décrit alors ce qu'il appelle lui-même « un singulier phénomène », qui ne paraît autre que la « perte de connaissance » des médecins. Il a soin de « noter que ces *suspensions* ne se produisent plus *de cette manière* chez les parfaits; l'union parfaite leur étant donnée, ils n'ont plus à passer par

l'initiation. » *M.*, t. II, p. 6. Ce qui laisse entendre que normalement la contemplation ne s'instaure dans une vie que par cette sorte d'extase.

Les parfaits eux-mêmes seraient gratifiés d'une autre sorte d'oubli : « plus la mémoire s'unit à Dieu, plus les connaissances distinctes diminuent, et elles finissent par s'éteindre quand la perfection atteint l'état qui est la vie d'union. » *Ibid.* De là les « nombreuses distractions » des contemplatifs dont « la mémoire est absorbée en Dieu ». Mais, « une fois que l'union est devenue habituelle,... les oublis ne se produisent plus *de cette manière*, en matière de conduite morale et naturelle ». P. 7. En deux pages d'une saveur quiétiste assez marquée, saint Jean de la Croix montre que les âmes parfaites n'ont pas à se préoccuper de retenir ou de se rappeler quoi que ce soit qui leur a été dit ou demandé; l'Esprit de Dieu « leur fait connaître ce qu'elles doivent savoir, leur laisse ignorer ce qu'il convient qu'elles ignorent, leur rappelle ce dont elles ont à se souvenir avec ou sans formes. » P. 7.

L'autre sorte d'extase est rangée parmi les phénomènes qui sont des « répercussions sur le sens » de la contemplation à ses débuts. « Comme la partie sensitive de l'âme est faible, impropre aux fortes émotions de l'esprit, il en résulte que ces *avancés*... éprouvent en elle de nombreuses faiblesses, des dommages, des dérangements d'estomac, et par là des fatigues d'esprit. Alors se produisent les ravissements, les extases, les secousses du corps qui disloquent les os, ce qui se produit toujours quand les communications ne sont pas purement spirituelles. Lorsque l'esprit seul les reçoit, comme c'est le cas chez les *parfaits* qui ont passé par la purification de la seconde Nuit, il n'est plus question de ravissements ni de tourments physiques. » *N.*, l. II, c. I, p. 56.

Saint Jean de la Croix n'a pas jugé opportun « de spécifier les caractères des diverses espèces de ravissements, d'extases, d'élévations et de vols de l'esprit qu'on observe chez les contemplatifs »; il se contente de renvoyer pour « ces états spirituels » aux « pages admirables » qu'y a consacrées sainte Thérèse. *C.*, str. XIII, p. 85. Mais il a noté avec insistance les « souffrances corporelles » que produisent ces « visites d'extase », souffrances qui « dépassent sans comparaison toutes les souffrances imaginables », et « la *terreur* qui vient à l'âme en se voyant traitée surnaturellement. » *Ibid.*, p. 82-84. Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 640-648, 657-660.

d) Durée, fréquence de la contemplation. — Il semble bien que, pour saint Jean de la Croix, comme pour saint Augustin et Richard de Saint-Victor, la contemplation se produise d'une manière fulgurante. La *touche* divine « n'est ni continue ni rude, parce que la vie physique n'y résisterait pas; elle ne fait qu'effleurer l'âme. » *C.*, str. VII, p. 54. Cela est vrai surtout de ce que l'on a appelé le sommet de la contemplation : « parmi les plus hautes faveurs qu'une âme obtient ici-bas de Dieu, *sous forme d'impression passagère*, il y a surtout celle-ci : avoir une connaissance et un sentiment de Dieu si supérieurs, que l'une et l'autre présentent comme évidente l'impossibilité d'entendre et de sentir le tout divin. » *Ibid.*, p. 56; cf. str. XIV, p. 96. Ailleurs saint Jean parle des « jeux de l'amour » divin, qui « se font par flammes de touches délicates qui atteignent *par moments* l'âme, en jaillissant du feu de l'amour qui n'est jamais au repos. » *F.*, 1re str. vers 2, p. 151.

3. *Effets produits par la contemplation*, ou *éléments de la contemplation.* — Ils sont au nombre de trois que saint Jean de la Croix rapporte aux trois puissances de l'âme, intelligence, volonté, mémoire, et qu'il range en des ordres divers : « *suavité* spirituelle, *amour* très pur, *lumières* intellectuelles d'une grande délicatesse. » *N.*, l. I, c. XIII, p. 48-49.

Voici l'ordre inverse, avec le rapport aux puissances : « Vous me donnez une *intelligence* divine selon toute l'habileté et la capacité de mon entendement; vous me communiquez l'*amour* selon la plus grande force de ma volonté; vous me donnez des *délices* dans la substance de l'âme par le torrent de votre jouissance, par votre contact divin et votre union substantielle, selon la plus grande pureté de ma propre *substance*, selon la capacité et l'amplitude de ma *mémoire*. » *F.*, 1re str., vers 4, p. 156. Dans le *Cantique* une simple énumération reproduit d'abord l'ordre de la *Nuit*, mais l'explication plus détaillée qui la suit reprend celui de la *Flamme*, en dédoublant l'effet que ce dernier texte rapportait à la fois à la substance de l'âme et à la mémoire. De cette manière nous obtenons quatre effets ou quatre éléments de la contemplation, dont le premier est « la communication qui pénètre *la substance* de délices ». *C.*, str. XXVI, p. 163-165. Nous allons voir qu'il n'est autre que le sentiment de la présence de Dieu dans l'âme.

En ce qui concerne la causalité réciproque des lumières et de l'amour, la pensée de saint Jean de la Croix ne paraît pas constante; cf. *M.*, l. II, c. XXX, t. I, p. 208. Finalement, il admet qu'ils ne sont pas solidaires, ni proportionnés : « la volonté peut parfaitement aimer sans que l'entendement comprenne; de même l'entendement peut comprendre sans que la volonté aime. » *N.*, l. II, c. XII, p. 95. « Il est donc possible de comprendre peu de chose et d'aimer beaucoup, comme il est possible aussi d'avoir de vastes connaissances et d'aimer peu. » *C.*, str. XXVI, p. 164.

a) Le sentiment de présence. — A tous ses degrés, la contemplation apporte à l'âme « un certain sentiment, une conjecture sur la présence de Dieu ». *N.*, l. II, c. XI, p. 89.

« Au milieu de ces peines obscures d'amour, l'âme *sent une présence amie*, une force intérieure qui l'accompagne et l'anime. » *Ibid.*, p. 92. Il arrive souvent que certaines personnes ne savent rien dire de ce qu'elles ont éprouvé : « elles ne peuvent parler alors que de la paix, la satisfaction ou le contentement de leur âme, ou dire qu'*elles ont éprouvé le contact divin*, et qu'à leur avis cela leur fait du bien. » *N.*, l. II, c. XVII, p. 114. La *Vive flamme* décrit abondamment cette « expérience » de Dieu : l'âme « sent la vie de Dieu », « l'esprit et le sens *goûtent* profondément Dieu », 1re str., vers 2, p. 150; lire surtout le commentaire du vers 3 de la 2e str., *O douce main! O touche délicate!* p. 179-182. « Donc, ô touche délicate, Verbe Fils de Dieu, par la délicatesse de votre être divin vous pénétrez subtilement dans la substance de mon âme, vous la touchez tout entière très délicatement et l'absorbez en vous selon des modes divins. » P. 180. « Il s'agit d'une touche de substance, c'est-à-dire de la substance de Dieu dans la substance de l'âme, ce qui a été *expérimenté* sur terre par beaucoup de saints. » P. 182. « La délicatesse de la jouissance ressentie » est absolument ineffable. « La félicité qui déborde de l'âme se communique parfois au corps; toute la substance sensitive y participe ainsi que tous les membres, les os, les moelles, non légèrement, ainsi que cela a lieu d'habitude, mais avec un vif sentiment de jouissance et de gloire, jusque dans les articulations extrêmes des pieds et des mains. » *Ibid.* Cette expérience de Dieu est qualifiée de vision : « cette présence affective a été alors si puissante, que l'âme *a senti la présence mystérieuse d'un être immense* d'où émanaient, par grâce insigne, de vagues rayons de la beauté divine. Or l'effet de cette *vision* sur l'âme a été si profonde qu'elle ne cesse d'être tourmentée par ce souvenir, et qu'elle défaille par désir de voir à

découvert ce qu'elle a deviné caché sous cette présence. » *C.*, str. xi, p. 69. Enfin, saint Jean de la Croix connaît d'autres sentiments de la présence de Dieu moins vifs, soit chez les parfaits, soit même « en d'autres âmes qui n'ont pas atteint cette union », cf. *F.*, 4e str., vers 2, p. 249-250.

b) *La connaissance ou sagesse mystique.* C'est « une très haute et très savoureuse connaissance de Dieu et de ses perfections; elle éclaire l'entendement par suite du contact de ces perfections avec la substance de l'âme. » *C.*, str. xiv, p. 96. Notons d'abord ses qualités, sa forme; nous dirons ensuite son objet.

« Cette *très subtile et délicate* connaissance entre dans le plus intime de la substance de l'âme, accompagnée d'une saveur et d'une délectation auxquelles rien ne peut être comparé. Et d'où cela vient-il? De ce que la connaissance « entendue » est de la pure « substance dépouillée d'accidents et d'images. » *Ibid.*, p. 97. « Elle reste *obscure*, parce qu'il s'agit de contemplation. » P. 98. Saint Jean de la Croix la nomme encore « abyssale », str. xv, p. 101. Pourtant « il s'agit d'une demi-obscurité déjà pénétrée des premières lueurs du matin. » P. 102. La connaissance mystique est aussi essentiellement *générale* : l'esprit parfait « ne se plaît plus à des opinions particulières sur les choses de la terre ou du ciel, ne fait plus de théories sur leurs manières d'être, il se trouve absorbé dans un abîme de connaissances divines ». P. 103. Et c'est pourquoi elle est absolument *ineffable* : l'âme « ne saurait trouver ni mode, ni manière, ni comparaison pour faire connaître une connaissance si élevée un *sentiment spirituel* si délicat. » *M.*, l. II, c. xvii, p. 113. A vrai dire, c'est donc plutôt un sentiment qu'une connaissance, ou c'est une connaissance par sentiment.

Son objet premier, c'est l'immensité et l'incompréhensibilité de Dieu, ou plutôt c'est l'Être infini de Dieu; c'est « un je ne sais quoi » que l'on sent, mais que l'on ne peut étreindre : « connaissance extrêmement élevée, à la fois intellectuelle et *sensible*, de la majesté et de la grandeur de l'être de Dieu. Ce *sentiment de Dieu* est si extraordinaire que l'âme ne perçoit clairement qu'une chose, c'est que tout reste à comprendre; et cette façon de percevoir et de *sentir* l'immensité de Dieu dont on ne peut atteindre les limites, est en elle-même une connaissance extrêmement élevée... Cette perception a quelque similitude avec celle des élus... A mon avis, cette vérité pour être comprise doit avoir été *expérimentée;* et c'est pourquoi l'âme, favorisée ici par une connaissance et un *sentiment* extrêmement profonds, perçoit en même temps l'infini incompréhensible et l'appelle un *je ne sais quoi.* » *C.*, str. vii, p. 55-56.

A y regarder de près, ne semble-t-il pas que cette connaissance mystique se ramène à deux éléments : un sentiment et une idée, l'idée de l'incompréhensibilité divine, et qu'en définitive saint Jean de la Croix rejoigne l'Aréopagite? Théologie négative et paradoxe de la connaissance par inconnaissance se retrouvent ici. « Ces perfections (divines) étant inconnues à la science humaine, il faut marcher vers elles humainement par non-savoir, divinement en ignorant. » *N.*, l. II, c. xvii, p. 115. « Du fait même que cette lumière spirituelle est si simple, pure, générale, détachée de tout intelligible particulier, naturel ou divin.... il résulte que sans limite et avec grande facilité, l'âme pénètre et connaît tout ce qui se présente, que ce soit du ciel ou de la terre... Ne goûtant rien, ne comprenant rien en particulier, se tenant dans le vide, l'obscurité et les ténèbres, il (l'esprit purifié et anéanti selon les affections et connaissances particulières) se trouve disposé à tout pénétrer, réalisant ainsi mystiquement en lui la parole de saint Paul : *nihil habentes et omnia possidentes.* Une telle béatitude, était due à une telle pauvreté d'esprit. » *N.*, l. II, c. viii, p. 79.

Ainsi, ce n'est pas seulement Dieu en son infinité que la « très haute lumière divine » de la « théologie mystique » fait percevoir et sentir à l'âme dénudée; elle « en arrive à posséder un sentiment et une connaissance de Dieu à la fois généraux et savoureux, s'étendant à toutes les choses divines et humaines ». *Ibid.*, c. ix, p. 82. Elle acquiert « une façon nouvelle de considérer les choses », un « *sens divin* tellement différent de toute conception naturelle qu'elle se figure marcher hors de soi. D'autres fois elle se demandera si ce qui se passe en elle n'est pas le fait d'un enchantement ou d'une torpeur d'esprit, car ce qu'elle voit et entend l'émerveille; *tout lui paraît nouveau et inconnu*, bien que ces choses soient les mêmes que celles dont elle s'occupait autrefois. » *Ibid.*, p. 82-83. Elle possède maintenant « l'intelligence des choses d'après la lumière divine ». P. 81.

Le *Cantique* et la *Vive flamme* nous décrivent toutes les splendeurs qui se révèlent à l'âme au cours de la vie mystique : « elle participe à des secrets, à des connaissances divines merveilleuses, » *C.*, str. xiv, p. 91; elle « voit en Dieu de grandes et admirables beautés, puisqu'elle reçoit des connaissances surprenantes et sans rapport avec le savoir ordinaire, » p. 92; « les voies de Dieu, ses desseins et ses œuvres sont, à notre point de vue (humain), d'admirables merveilles, » où les saints anges et les élus « ne cesseront de découvrir des beautés nouvelles, » p. 93; or elles sont aussi l'objet de la connaissance mystique. L'âme « se délecte à contempler la sagesse de Dieu manifestée par l'harmonie des créatures et par les effets de l'activité divine, » p. 91, mais surtout « elle expérimente » que Dieu est tout et que tout est Dieu; elle voit tout en Dieu et Dieu en tout. » P. 91-92. Cf. str. xv, p. 103-104. Il lui est donné aussi de contempler « l'abîme de délices et de richesses qu'il a créé en elle. » Str. xx, p. 135.

La *Vive flamme* renchérit encore sur la richesse de la connaissance mystique : non seulement l'âme voit toutes choses en Dieu, 4e str., vers 1 et 2, p. 244; non seulement elle « aperçoit *distinctement* en Lui toutes ses vertus et grandeurs », 3e str., vers 1, p. 193; mais elle entrevoit « son être tel qu'il est » : « voici comment je crois pouvoir expliquer ce réveil et cette vision de l'âme. Comme l'âme est substantiellement en Dieu, de même que toute créature, il enlève pour elle quelques-uns des nombreux voiles et rideaux qui le dérobent à l'âme, afin qu'elle puisse *voir son être tel qu'il est.* Alors, bien qu'obscurément et par transparence, l'âme *voit quelque chose* — car jamais tous les voiles ne sont enlevés — *de sa figure* pleine de grâces, et, comme Dieu meut toutes choses par sa vertu, elle distingue en même temps que son Être, ce qu'il fait, et il paraît se mouvoir en elles et elles en Lui, en un mouvement ininterrompu. » 4e str., vers 1 et 2, p. 245. Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 694-695.

c) *L'amour mystique.* — Il est plus ordinaire d'éprouver la touche d'amour dans la volonté, plutôt que la touche de l'intelligence dans l'entendement. » *N.*, l. II, c. xiii, p. 97.

L'amour sera donc l'élément le plus constant de l'état mystique. Ce qui le caractérise essentiellement c'est sa passivité. Il est à la lettre « passion d'amour ». « Cet amour passif n'atteint pas directement la volonté; cette faculté est libre, et l'embrasement d'amour est plus *passion d'amour* qu'acte libre de la volonté... La volonté devient ainsi captive et perd sa liberté; la force et l'impétuosité de la passion l'emportent à leur suite. » *Ibid.*, cf. c. xii, p. 90.

Saint Jean de la Croix distingue cette passion

d'amour de l'*amour estimatif*, qui produit dans l'âme la *langueur d'amour*, c'est-à-dire « une habituelle sollicitude, un souci de Dieu, mêlés de souffrance et de crainte, par l'idée qu'elle le sert mal », et qu'elle pourrait bien être abandonnée de Dieu. *N.*, l. II, c. XIII, p. 98; l. I, c. XI, p. 38-39. « C'est par cette sollicitude et ce souci que la secrète contemplation entre dans l'âme, et avec le temps, lorsqu'elle a purifié partiellement le sens,... l'Amour divin commence à enflammer l'esprit. » *Ibid.*, p. 39.

Nous avons déjà noté qu'à ses débuts cet amour passif reste inaperçu, ou qu'il se présente comme un état d'amour général, confus et sans objet; cf. *M.*, l. II, c. XI, t. I, p. 105; *N.*, l. I, c. XI, p. 37. Mais, en se développant, cet amour envahira l'âme tout entière et « le sens même y aura sa part ». *N.*, l. II, c. XIII, p. 98; *M.*, l. II, c. XXII, t. I, p. 180. C'est même l'amour mystique qui nous révèle le mieux notre entrée dans un « état nouveau », dans une « vie nouvelle ». « L'âme ignore par où elle va; elle se voit anéantie en tout le terrestre et le spirituel qui satisfaisait son goût, et s'aperçoit seulement qu'*elle est éprise d'amour sans savoir comment.* Et parce que cette flamme d'amour devient parfois très ardente dans l'esprit, l'âme se sent pour Dieu dans de telles angoisses, que cette soif lui semble, tellement elle est vive, dessécher les os, flétrir la nature en absorbant sa force et sa chaleur. *Cette soif, elle le sent, est une nouvelle vie*... Sauf exceptions, cette sensation véhémente n'est pas continue, mais, pour l'ordinaire, elle ne disparaît plus complètement. » *N.*, l. I, c. XI, p. 38. Cf. *C.*, str. I, p. 30-31, où la blessure d'amour est comparée et opposée aux autres « visites » de Dieu, et donne à l'âme l'impression de « commencer une existence nouvelle. » L'âme désormais ne saura plus qu'aimer.

Nous n'avons pas l'intention de décrire les diverses phases de cette vie d'amour, les formes ou les degrés de cette passion d'amour. Voici seulement l'indication des passages où l'on trouvera ces descriptions : *Nuit*, l. II, c. XIX-XX, p. 119-126, « les dix degrés de l'escalier mystique de l'amour divin selon saint Bernard et saint Thomas », qu'il faudrait comparer aux quatre degrés de l'amour véhément selon Richard de Saint-Victor; « l'angoisse d'amour » se retrouve dans *C.*, str. I, p. 28-31; « la faim et la soif », dans *N.*, l. II, c. XI, p. 91; « l'étincelle » et « l'ivresse » dans *C.*, str. XXV, p. 156-158; « la flamme » dans *F.*, 1re str., vers 2, p. 150; la « blessure », *ibid.*, p. 151 et *C.*, str. I, p. 29-31; la « brûlure », *F.*, 2e str., vers 1, p. 172-173; la « plaie », *ibid.*, vers 2, p. 174-175; la « transverbération », *ibid.*, p. 176; les stigmates, p. 177-178.

d) Les délices mystiques. — Elles sont artificiellement rapportées à la mémoire par saint Jean de la Croix.

La « communication divine s'épanche substantiellement dans l'âme entière, ou plutôt c'est l'âme qui se transforme en Dieu, et qui, selon cette transformation, s'abreuve de son Dieu par sa substance et par ses puissances spirituelles. En effet, selon l'entendement, elle boit la sagesse et la science; selon la volonté, elle boit le très suave amour, et selon la mémoire, elle s'abreuve du réconfort et des délices que lui causent le souvenir et *le sentiment de la gloire* dont elle jouit. » *C.*, str. XXVI, p. 163.

Déjà évidemment les trois premières formes de la « communication divine », les trois premiers éléments de la contemplation mystique, ont procuré à l'âme d'ineffables délices; mais, comme il existe un suprême état mystique, l'état de transformation par union d'amour, qui est vraiment le commencement de la vie éternelle, de l'absorption en Dieu, de la possession de Dieu, de la fruition de Dieu, les suprêmes délices mystiques seront aussi un avant-goût de la béatitude éternelle. C'est là ce « sentiment de la gloire » dont parle saint Jean de la Croix. « Elle se sent traversée, au plus intime de sa substance, d'un *courant de gloire* débordant de délices... Il lui paraît que, puisqu'elle est transformée avec tant de force en Dieu, si hautement en sa *possession*, comblée de richesse, ornée de dons et de vertus sans nombre, elle se trouve proche de la béatitude. Entre elle et cet état n'existe plus à ses yeux qu'un faible voile très délicat... Elle se figure ainsi *absorbée et envahie*, que l'heure de la gloire et de la vie éternelle est venue, et que la toile de la vie mortelle va se rompre. » *F.*, 1re str., vers 1, p. 148. Cf. 2e str., vers 6, p. 190-191; 3e str., vers 5-6, p. 240.

L'œuvre de saint Jean de la Croix nous paraît très riche en descriptions d'expériences mystiques; pourtant l'expérience n'y est pour ainsi dire jamais notée à l'état pur; presque toujours elle y est interprétée. Sur « la relation de l'expérience à la doctrine » dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, cf. Baruzi, *op. cit.*, l. III, notamment p. 236-237, 334, 344, 361-362 : Jean de la Croix « n'a pas été un souverain analyste de ses états; et, dans ce recul devant certaines possibilités de l'analyse psychologique, s'inscrit sans doute sa plus grande limite. » Et à combien d'autres mystiques s'appliquerait le reproche! Bien des mystiques « n'ont point dépassé un schématisme élémentaire. Voici des phénomènes inconnus qu'ils ont, avec trop de hâte systématique, désignés comme « passifs ». Ils ne les ont pas explorés péniblement en leurs sinuosités; ils n'ont pas attendu, pour leur découvrir une origine, d'avoir trouvé des notions neuves : ils ont posé que la grâce divine pouvait seule déterminer une totale et intime refonte de l'être... Ils n'ont pas assez travaillé à traduire par leurs analyses ce qu'il y avait de plus original en leur expérience. » P. 568-569.

7° *Sainte Thérèse.* — Nous nous bornerons à l'étude du *Château intérieur*, parce qu'il représente l'expression la plus parfaite de la pensée de sainte Thérèse; cf. R. Hoornaert, *Le progrès de la pensée de sainte Thérèse entre la « Vie » et le « Château », Revue des sciences phil. et théol.*, 1924, p. 20-43. Nos citations et références sont faites d'après le t. IV des *Œuvres complètes*... traduites par les carmélites du premier monastère de Paris, édition sans notes.

Ce qui nous frappe, après une lecture attentive de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, c'est l'importance accordée par l'une aux phénomènes mystiques dont l'autre déclare nettement qu'il faut se désintéresser : les conseils donnés à ce sujet sont en opposition complète. « Quand bien même ces visions ne seraient pas de Dieu, pourvu que vous ayez de l'humilité et une bonne conscience, elles ne vous nuiront pas. Sa Majesté sait tirer le bien du mal, et, par où le démon voulait vous perdre, vous gagnerez. » VI D., c. IX, p. 293. Elle partage l'avis du P. Bañez, qui « blâmait sévèrement le conseil donné par quelques-uns d'accueillir par un geste de mépris toute vision de cette nature... Si l'on vous donne semblable conseil, mes filles, je vous engage, moi, à ne pas le suivre.. » p. 294. Et tandis que saint Jean de la Croix veut qu'on ne perde pas son temps à examiner l'origine de ces phénomènes, sainte Thérèse, très préoccupée du « discernement des esprits », toujours anxieuse, cherche constamment à se rassurer par la considération minutieuse de tous les signes qui peuvent permettre de distinguer les uns des autres les faits mystiques divins, diaboliques ou naturels. Aussi l'étude psychologique de la grande mystique, dont l'expérience fut si riche et si diverse, dont l'observation et l'analyse furent si attentives et si pénétrantes, constitue-t-elle la meilleure préparation à l'étude philosophique du mysticisme.

1. *Le recueillement surnaturel*, « oraison qui précède

presque toujours » la quiétude. IVe D., c. III, p. 156-162. Sainte Thérèse mentionne, en passant, les « longues discussions » qui eurent lieu « entre plusieurs personnes spirituelles » pour savoir si l'on pouvait de soi-même, artificiellement, « enchaîner le mouvement de la pensée », p. 159. Elle n'a pu se ranger à cet avis. Le recueillement surnaturel est une absorption de l'entendement qu'il ne faut attendre que de Dieu : « quand Sa Majesté veut que l'entendement cesse d'agir, Elle l'occupe d'une autre manière, et cela en lui communiquant une lumière si fort au-dessus de celle qu'il pourrait acquérir par ses efforts, qu'il reste *profondément absorbé*. Alors, sans savoir comment, il se trouve bien mieux instruit qu'il ne l'eût été avec toutes ses industries pour suspendre son activité. » P. 161. Sainte Thérèse, on le voit, est aux antipodes du quiétisme sous toutes ses formes; contrairement même à saint Jean de la Croix, elle ne conçoit pas qu'il puisse exister une « méthode » pour entrer dans l'état mystique. Tant que le Seigneur n'envoie pas « une suspension », ne restons pas inactifs; discourons ou contemplons « par une simple vue », selon nos capacités; cf. VIe D., c. VII, p. 269-277.

2. *L'oraison de quiétude*, ou des « goûts divins ». C'est une faveur divine, qui concerne la volonté, et même les sens, plus que l'intelligence. « L'on dirait que *tout notre intérieur se dilate et s'élargit*. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire, et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant. Elle respire comme une excellente odeur... La chaleur et une fumée odoriférante pénètrent l'âme tout entière : souvent même le corps y participe... A mon avis, les puissances ici ne sont pas unies à Dieu, mais seulement comme *enivrées*, et *elles se demandent avec étonnement ce que ce peut bien être.* » IVe D., c. II, p. 152-153. « L'entendement s'arrête, ou plutôt se trouve arrêté, parce qu'il comprend qu'il ne sait pas lui-même ce qu'il veut... *Quant à la volonté, elle est fixée en son Dieu.* » c. III, p. 162. « Quand Dieu est vraiment l'auteur de ce qui se passe dans l'âme, il y a, il est vrai, *défaillance intérieure et extérieure*, mais l'âme reste forte, et elle goûte une joie très vive de se voir si près de Dieu. En outre, cet effet, loin de se prolonger, ne dure que très peu de temps; à vrai dire, l'âme rentre ensuite dans la jouissance. Cette oraison, quand il n'y a point par ailleurs faiblesse corporelle, ne va pas jusqu'à abattre le corps, ni à causer de souffrance extérieure. » P. 166. Cette « défaillance » ne fait pas « perdre le sentiment ». Cf. Ve D., c. I, p. 170. Le doute est possible sur l'origine de cet état mystique, Ve D., c. I, p. 171, parce qu'ici « le naturel y est joint au surnaturel ». IVe D., c. III, p. 176. « Le démon peut chercher, par le moyen de ses illusions, à contrefaire les grâces de cette nature. Vous le reconnaîtrez en ce que, bien loin de produire les effets que j'ai indiqués (p. 163), ce qui vient de lui en produira de diamétralement opposés. » *Ibid.*, p. 165. Voici énoncé pour la première fois le critérium des effets; sainte Thérèse y recourt constamment; à vrai dire, pour elle, avec l'impuissance où nous sommes de nous procurer ces états, c'est lui, en dernier ressort, qui les juge souverainement : « c'est aux effets et aux œuvres produites que l'on reconnaît les véritables grâces d'oraison : il n'y a pas de meilleur creuset pour s'éprouver soi-même. » IVe D., c. II, p. 153. La contrefaçon naturelle de la quiétude se remarquera à la longueur de la « défaillance », c. III, p. 165-167.

3. *L'union.* — « Pendant la courte durée de l'union (cette union ne va jamais jusqu'à une demi-heure, Ve D., c. II, p. 182), on est *comme privé de sentiment* : quand on le voudrait, on se trouve hors d'état de penser... *Et si l'on aime, on ne sait pas comment on aime, ni ce qu'on aime, ni ce qu'on désire...* C'est là une mort délicieuse... Si l'on respire, on ne s'en aperçoit pas. L'entendement voudrait s'appliquer tout entier à comprendre quelque peu *ce que l'âme éprouve;* mais s'en trouvant incapable, il demeure tout interdit. » Ve D., c. I, p. 170-171. Il n'y a donc pas ici, à proprement parler, inconscience : il y a jouissance, mais jouissance dont on ne peut rien dire : « Jusqu'ici (jusqu'au mariage spirituel), quand le Seigneur unissait l'âme à lui, c'était en la rendant aveugle et muette. *Il lui ôtait ainsi le moyen de savoir quelle était la faveur dont elle jouissait* et comment elle en jouissait. *Les immenses délices dont l'âme se sentait alors inondée* venaient de ce qu'elle se voyait près de son Dieu; mais *au moment même où elle se trouvait unie à lui, elle n'avait plus aucune connaissance*, les puissances étaient entièrement perdues. » VIIe D., c. I, p. 317.

Que, dans cet état, on soit « uni » à Dieu, on ne le sait pas, mais on en est convaincu : « Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, *qu'en revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle...* Vous me direz : Comment a-t-elle vu et entendu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne voit ni n'entend? Je ne dis pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement *ensuite*, et cela, non au moyen d'une vision, mais *par une conviction qui lui reste et que Dieu seul peut donner...* Mais comment ce que nous n'avons pas vu peut-il nous donner pareille certitude? Je l'ignore, c'est l'œuvre de Dieu. Tout ce que je sais, c'est que je dis vrai. » Ve D., c. I, p. 174-175. N'en demandons pas davantage. « Dans cette oraison l'on ne voit rien », VIe D., c. I, p. 206; pourtant sainte Thérèse affirme que c'est une « entrevue » qui précède les « divines fiançailles » : « l'âme *voit* seulement *d'une manière mystérieuse* qui est Celui qu'elle va prendre pour époux. *La connaissance qu'elle reçoit ainsi* en un court espace de temps, elle ne pourrait l'acquérir en mille ans par le moyen des sens et des puissances. » V D., c. IVe p. 200.

Mais le doute ne tarde pas à venir : pour l'exorciser, notre mystique recourra à son critère favori, les effets. Ils sont merveilleux : c'est particulièrement le désir de mourir pour posséder Dieu, et « la douleur profonde qu'elle éprouve en voyant combien Dieu est offensé et méprisé dans le monde »; V D., c. II, p. 184; cette dernière disposition est vraiment le « sceau » de Dieu. P. 186.

Quoique n'étant pas philosophe, ni théologienne, sainte Thérèse s'est rendue compte que ce terme d' « union » peut s'entendre de bien des manières, comme celui de « présence ». « La véritable union », « la grâce de l'union », « l'état d'union », c'est tout autre chose que « l'oraison d'union »; celle-ci n'est qu'un moyen non indispensable, un « sentier de traverse » pour parvenir à l'autre, qui n'a plus rien de mystique, et qui ne consiste qu'en la parfaite conformité de notre volonté à la volonté divine. « C'est là l'union que j'ai désirée toute ma vie, celle que je ne cesse de demander à Notre-Seigneur. C'est aussi et la plus facile à connaître et la plus sûre. » Ve D., c. III, p. 192. « Pour l'atteindre, il n'est pas nécessaire que le Seigneur nous accorde de grandes délices spirituelles : il suffit du don qu'il nous a fait de son Fils pour nous enseigner le chemin. » P. 193. Cf. Relation LXV, t. I des *Œuvres complètes*, p. 590. Et voilà tranché souverainement le problème tant discuté de la nécessité des grâces mystiques pour la perfection.

4. *Les « peines » mystiques.* — Sainte Thérèse est convaincue que Dieu envoie aux âmes déjà favorisées de l'oraison d'union, et pour leur faire mériter en quelque sorte les grâces mystiques ultérieures, toutes sortes de peines extérieures et intérieures; cf. VIe D., c. I. Peines extérieures : les critiques ou même les

louanges dont on est l'objet; « de très grandes maladies. » Peines intérieures : doutes sur l'origine des faveurs reçues; « sécheresses, où il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu », p. 213; scrupules; sorte d'hébétement qui rend l'esprit incapable de tout, même de comprendre ce qu'on lit; « chagrin , mauvaise humeur visibles à tous les yeux », p. 215; « mais pourra-t-elle dire ce qu'elle a? Non, c'est quelque chose d'inexprimable, ce sont des angoisses et des peines spirituelles auxquelles on ne sait quel nom donner. » P. 215-216.

Pourtant il y a des accalmies « dans une pareille tempête »; Dieu, « lorsqu'on s'y attend le moins, par une seule parole qu'il adresse à l'âme ou par un événement qui se présente, la délivre *soudain* de tous ses maux. On dirait qu'il n'y a jamais eu de nuages dans cette âme, tant elle se trouve inondée de soleil et comblée de consolation. » P. 214. Que penserait le psychologue, le psychiatre, de cette séméiologie? Sans doute que sainte Thérèse n'a pas été exempte de cette « mélancolie » qui « de nos jours, affirme-t-elle, remplit le monde », p. 212, et qu'elle souffrit de cette « psychose cyclothymique ». Cf. Maurice de Fleury, *Les états dépressifs et la neurasthénie*, Préface, p. x; G. Truc, *La grâce*, c. III, *Les états mystiques négatifs.*

5. *La « délicieuse blessure » et l' « embrasement délicieux ».* — « Souvent lorsqu'on y pense le moins et qu'on n'a pas l'esprit occupé de Dieu, Sa Majesté *réveille l'âme tout à coup :* on dirait une étoile filante ou un coup de tonnerre. On n'entend cependant aucun bruit, mais l'âme comprend parfaitement que Dieu l'a appelée... Elle sent qu'elle vient de recevoir une *délicieuse blessure.* Comment, de qui l'a-t-elle reçue? Elle ne s'en rend pas compte... Elle se plaint à son Époux par des paroles d'amour, et cela même extérieurement. Elle ne peut s'en empêcher, parce qu'*il lui fait sentir sa présence, sans pourtant se manifester de manière à l'en laisser jouir.* La peine qu'elle en éprouve est très vive, mais suave et pleine de douceur... Cette peine la pénètre jusqu'aux entrailles, et il semble qu'on les lui arrache, quand le divin Archer retire la flèche dont il l'a percée, tant est vif le sentiment de l'amour qu'elle lui porte. » VIe D., c. II, p. 219-220. Il n'y a ici « nulle illusion à redouter », « car il est visible que le mouvement imprimé à l'âme vient de l'immuable demeure où le Seigneur habite. Les effets, d'ailleurs... » P. 221. « Je sais une personne qui *ne craignait rien tant que d'être trompée*, et qui ne put jamais concevoir la moindre inquiétude sur l'oraison dont je parle. » P. 223.

L'« embrasement délicieux » est une faveur « plus ordinaire à l'âme que la précédente » et non moins sûre. « *A l'improviste*, au milieu d'une prière vocale et quand on ne s'attend à aucun effet surnaturel, voici tout d'un coup un embrasement délicieux. On dirait qu'un parfum pénétrant s'est répandu par tous les sens... Comparaison, pour montrer que *quelque chose fait connaître que l'Époux est là.* » P. 223.

6. *Les « paroles » surnaturelles.* — « Ces paroles sont de bien des genres : les unes semblent venir du dehors; les autres, de la partie la plus intérieure de l'âme; d'autres de sa partie supérieure. D'autres, enfin, semblent si extérieures, qu'elles sont perçues par les oreilles : on dirait une voix articulée. » VIe D., c. III, p. 224. Sainte Thérèse, qui a reproduit dans ses « relations » beaucoup de ces paroles, y affirme n'avoir « jamais rien vu des yeux du corps », ni « jamais rien entendu des oreilles du corps, sauf deux fois seulement. Encore ne saisit-elle rien de ce qui lui était dit, et elle ne sut point qui lui parlait. » Relation LIII, t. I, p. 567.

Dans le chapitre qui nous occupe, elle insiste longuement sur les signes qui permettent de discerner les paroles divines des illusions de l'imagination ou de celles qui proviennent du démon; car avant la « vision intellectuelle » rapportée au chapitre VIII, p. 279, elle déclare qu' « elle ne savait pas qui lui parlait, elle entendait seulement les paroles », p. 279, et restait très « perplexe » à l'endroit de leur origine. VIe D., c. III, p. 233. Sainte Thérèse a remarqué aussi que « ces effets surnaturels n'étaient pas continuels; ils se produisaient *le plus souvent en présence de quelque nécessité.* » Relation LIII, p. 567. Les paroles entendues répondaient donc le plus souvent à des questions d'ordre divers qui tourmentaient la sainte. Voir VIe D., c. III, p. 226-230, les signes distinctifs des paroles divines; p. 225, 230-231, 232-233, ceux qui caractérisent les illusions de l'imagination; enfin, p. 233-234, ceux qui permettent de dépister les ruses du démon.

Mais sainte Thérèse ne veut pas qu'on se mette l'esprit à la torture à ce sujet : « Je voudrais que vous sachiez, mes sœurs, que s'il n'y a pas de mal à n'y point croire, il n'y en a pas non plus à y ajouter foi... *Quel qu'en soit l'auteur*, ne fussent-elles même qu'un produit de l'imagination, il n'y a pas grand inconvénient... *La question est de savoir si on tire profit de ces paroles.* » P. 226. En pareille matière, on n'arrive jamais à une certitude absolue : « il est bon de garder toujours une certaine crainte. » P. 234. Aussi « jamais elle ne s'est conduite, déclare-t-elle, d'après ce qu'elle entendait dans l'oraison... Bien qu'on lui affirmât que c'était Dieu qui agissait dans son âme, jamais elle ne l'a cru d'une manière assez absolue pour pouvoir en jurer, quoique d'ailleurs, à en juger par les effets..., elle inclinât à croire que quelques-unes de ces choses venaient du bon esprit. » Relation LIII, p. 565.

7. *Les « ravissements »*, VIe D., c. IV. — Processus psychologique : « L'âme, *sans être en oraison*, est *tout à coup frappée d'une parole de Dieu* qui lui revient à la mémoire ou qu'elle entend. Alors Notre-Seigneur... avive dans son fond le plus intime l'étincelle dont nous avons parlé (à propos de la blessure d'amour, p. 220), en sorte qu'*entièrement embrasée* cette fois, elle se renouvelle comme le phénix dans les flammes... Lorsqu'elle est ainsi purifiée, *Notre-Seigneur l'unit à lui*, d'une façon qui n'est connue que de tous les deux; encore l'âme elle-même ne l'entend-elle pas de manière à pouvoir ensuite en rendre compte. Et cependant elle *conserve alors la connaissance*, car, en cet état, l'on n'est pas privé de toute sensation intérieure et extérieure. » P. 238.

L'état physique est décrit plus loin, p. 244-245 : il semble bien, contrairement à ce que vient de dire sainte Thérèse, qu'il y ait, pendant le ravissement, sinon perte de connaissance, du moins anesthésie complète, au moins par moments. Mais « ceci est de courte durée, au moins comme état fixe, car cette *grande suspension* venant à diminuer, le corps semble se ranimer un peu. Mais s'il reprend quelque vie, c'est pour mourir de nouveau et laisser l'âme plus vivante. Néanmoins, *l'extase à ce très haut degré dure peu.* » P. 245.

Sainte Thérèse est très affirmative sur la conservation de la conscience et sur ce qu'on peut appeler le côté positif de l'extase : il y a toujours au moins une grande jouissance intérieure : « quand l'âme est ainsi en extase, le Seigneur ne veut pas toujours qu'elle ait la vue de ces secrets (il s'agit des « choses de Dieu », cf. p. 238-239) : elle est *souvent* tellement plongée dans la jouissance de son Dieu, que ce seul Bien lui suffit. Mais *quelquefois* aussi, il plaît à Dieu de la tirer de la jouissance qui l'absorbe tout entière, et de lui montrer soudain ce que renferme l'appartement où elle se trouve. » P. 242. « Ma conviction est que si, dans les ravissements qu'elle éprouve, l'âme n'entend pas

quelquefois de ces secrets [n'y a-t-il pas une contradiction avec ce qui précède?], ce ne sont pas des ravissements, mais plutôt une défaillance physique... » P. 242. Sainte Thérèse a discerné les « ravissements véritables... de ces faiblesses de femmes, que l'on voit maintenant se produire, et qui si facilement nous font crier au ravissement et à l'extase. » P. 237. « Elle a toujours eu en horreur les rêveries de femmes. » Relation LIII, p. 566.

« L'extase finie, la volonté peut demeurer quelque temps comme enivrée, et l'entendement si hors de lui, que pendant des jours et des jours il semble hors d'état de s'occuper d'autre chose que des objets propres à enflammer la volonté. » P. 245.

Fréquence : « l'amour l'a rendue, cette âme, d'une sensibilité telle qu'à la moindre chose qui vient enflammer son feu, la voilà qui prend son vol. Aussi les ravissements sont-ils *continuels* dans cette Demeure, sans qu'on puisse les éviter même en public. » VIe D., c. VI, p. 256-257. En public cependant, le chagrin et l'inquiétude qu'éprouvent ces âmes « en se demandant ce que pourront penser ceux qui les ont vues en cet état, les tirent en quelque sorte de leur transport. » C. 4, p. 246. Mais, dans les septièmes Demeures, « l'âme n'a plus de ravissements, ou, si elle en a, ce qui est très rare, ce ne sont plus de ces enlèvements et de ces vols d'esprit, comme ceux dont j'ai parlé. En outre cela ne lui arrive presque jamais en public, chose qui lui était fort ordinaire. » VIIe D., c. III, p. 337. « Elle perd cette grande *faiblesse* qui lui était si pénible, et dont rien n'avait pu la délivrer. » P. 338.

8. *Le « vol de l'esprit »*. — « Parfois, l'âme se sent *emportée* par un mouvement si soudain, et l'esprit semble *enlevé* avec une telle vélocité, qu'on éprouve, dans les commencements surtout, un véritable effroi... Croyez-vous donc qu'une personne en pleine possession d'elle-même n'éprouve qu'un léger trouble lorsqu'elle sent ainsi enlever son âme — et *quelquefois son corps*, comme nous le lisons de quelques personnes — *sans savoir où elle va, ni qui l'enlève, ni ce que cela veut dire?* » VIe D., c. V, p. 248-249. Impossible de résister. « Durant quelques instants, elle est incapable de dire si son âme habite ou n'habite pas son corps. Elle se croit *transportée tout entière dans une autre région, fort différente de celle où nous vivons;* elle y voit une *lumière nouvelle* et bien d'autres choses, si dissemblables de celles d'ici-bas, qu'elle n'eût jamais réussi à se les figurer... Parfois, elle se trouve *instruite en un instant de tant de choses* à la fois...» P. 252. Ici sainte Thérèse indique quelques-unes des choses que l'on voit alors, soit par « vision imaginaire », soit par « vision intellectuelle » : ce sont des saints, ou « une multitude d'anges qui accompagnent leur Seigneur », « beaucoup d'autres (choses) qu'il ne convient pas de rapporter ».

L'influence de saint Paul paraît visible dans cette description. Celle de saint Augustin se montre dans l'interprétation, dans l'explication que risque la sainte : « l'âme... ne pourrait-elle, sans quitter le lieu qu'elle occupe... s'élever au-dessus d'elle-même par quelque partie supérieure de son être? » P. 253. Thérèse imagine donc que « l'esprit », le νοῦς, qu'elle distingue de l'âme, mais sans l'en séparer, comme le rayon se distingue du soleil, s'élève littéralement jusqu'au ciel, le Seigneur, lui semble-t-il, voulant « montrer à cette âme quelque chose du pays qu'elle doit habiter un jour ». P. 254. « Ce qu'elle a vu (là-haut) demeure tellement gravé dans sa mémoire, qu'à mon sens, il lui sera impossible d'en perdre le souvenir jusqu'au jour où elle en aura la possession pour jamais. » P. 255. Les effets de ce vol de l'esprit sont si admirables qu'il n'y a pas à redouter une supercherie du démon. P. 254.

9. *Les transports*, VIe D., c. VI, p. 262-264. — C'est ce que sainte Thérèse appelle ailleurs le « sommeil des puissances », cf. *Vie*, c. XVI, p. 155-158. « Notre-Seigneur accorde quelquefois à l'âme certaines *jubilations* et une sorte d'oraison étrange, dont je ne m'explique pas la nature. A mon sens, c'est une union très étroite des puissances avec Dieu... Mais *de quoi jouissent-elles*, et comment en jouissent-elles? *C'est ce qu'elles ignorent...* L'âme éprouve une joie si excessive, qu'elle voudrait n'être pas seule à la ressentir, mais la publier partout... » P. 262. « Cela dure parfois une journée entière... Cette jubilation plonge l'âme dans un tel oubli d'elle-même et de toutes choses, qu'elle est incapable de penser ni de parler, si ce n'est pour donner à Dieu des louanges. » P. 264. Enfin elle est contagieuse : « il suffit que l'une (des sœurs) commence (à faire éclater sa jubilation intérieure) pour que les autres la suivent. » *Ibid.* Évidemment cela « ne peut nullement venir du démon ». P. 263.

10. *Le sentiment de présence*. — « C'est ce qu'on appelle vision intellectuelle, je ne sais pourquoi. Alors qu'on ne songe nullement à recevoir semblable grâce,... *on sent auprès de soi* Jésus-Christ Notre-Seigneur, *sans pourtant le voir ni des yeux du corps ni des yeux de l'âme.* » VIe D., c. VIII, p. 279. « Elle sentait qu'il se tenait *à son côté droit*, non par une de ces marques sensibles qui nous font connaître qu'une personne est près de vous, mais d'une autre manière bien plus délicate et qu'on ne peut expliquer. Néanmoins, la certitude est la même, ou plutôt, de beaucoup supérieure. » P. 280. « Quelquefois la présence est d'un saint, et l'on en retire également un grand fruit. Vous me direz : Mais si l'on ne voit rien, *comment sait-on que c'est Jésus-Christ*, ou sa glorieuse mère, ou un saint? C'est ce que l'âme est incapable d'expliquer; elle ne sait pas comment elle le sait, et cependant elle en a une certitude absolue. » P. 282. « Ces sortes de visions, au lieu de passer promptement comme les visions imaginaires, *durent longtemps* et parfois plus d'un an. » P. 279. Les effets produits par cette présence permanente « ne permettent pas de l'attribuer à la mélancolie », p. 280, ni au démon; surtout quand des « paroles » viennent rassurer l'âme inquiète.

11. *Vision imaginaire de Notre-Seigneur.* — « Notre-Seigneur veut-il favoriser tout particulièrement une âme, il lui découvre clairement sa sainte Humanité *sous la forme qu'il juge à propos...* Quoique la vision ait *la rapidité de l'éclair*, cette glorieuse image demeure tellement empreinte dans l'imagination, qu'à mon avis elle ne pourra s'en effacer... Cette image ne fait nullement l'effet d'un tableau. A celui qui la voit, *elle paraît véritablement vivante. Quelquefois, elle parle* à l'âme et lui découvre même de grands secrets. » VIe D., c. IX, p. 288. L'image apparaît dans une « lumière »; le vêtement de Notre-Seigneur « ressemble à de la batiste », p. 289; son visage est « doux » et « beau », p. 294. L'apparition survient à l'improviste, « bouleversant les puissances et les sens, les remplissant de frayeur et de trouble, pour les faire jouir aussitôt après d'une paix délicieuse ». P. 291. Les illusions ici sont possibles : si l'apparition dure longtemps, « je ne crois pas que ce soit une vision; c'est plutôt une représentation produite par un grand effort d'imagination, et la figure sera comme morte, en comparaison de celle dont je parle », p. 290-291; quant au démon, « il pourra bien offrir certaines représentations, mais ce ne sera jamais avec cette vérité, cette majesté, ces admirables effets ». P. 292. « On doit se tenir sur la réserve, *attendre que le temps permette de juger de ces apparitions par leurs fruits.* » *Ibid.* Mais, « quand bien même ces visions ne seraient pas de Dieu, pourvu que vous ayez de l'humilité et une bonne conscience, elles ne vous nuiront pas. Sa Majesté sait tirer le bien

du mal, et, par où le démon voulait vous perdre, vous gagnerez. » P. 293.

12. *Vision intellectuelle ou connaissance infuse de vérités.* — « Lorsqu'il plaît au Seigneur, il arrive que l'âme, étant en oraison et entièrement à elle, *entre soudain dans une suspension des puissances*, durant laquelle Dieu lui découvre de grands secrets, qu'elle croit voir en Dieu même. » VIe D., c. x, p. 300. Sainte Thérèse déclare avoir connu de cette manière « comment toutes choses se voient en Dieu, et comment il les renferme toutes en lui-même », *ibid.*, et aussi comment « lui seul est la Vérité qui ne peut mentir ». P. 302. « A mon sens, le démon et l'imagination trouvent ici peu d'entrée et l'âme reste remplie de consolation. » P. 303.

13. *Le martyre d'amour.* — « Cette purification doit introduire l'âme dans la septième Demeure, comme la purification du purgatoire introduit dans le ciel. » VIe D., c. xi, p. 308. « Tandis que l'âme se consume ainsi au-dedans d'elle-même (par le désir d'être réunie à Dieu), voici qu'à l'occasion d'une pensée rapide qui lui traverse l'esprit, d'une parole qu'elle entend et qui lui rappelle que la mort tarde encore à venir, elle reçoit par ailleurs — d'où? comment? elle l'ignore — *un coup terrible*, ou, si l'on veut, elle se sent comme transpercée par une flèche de feu... En un instant, ses puissances se trouvent si étroitement liées, qu'elles sont incapables de tout, sauf de ce qui peut accroître leur martyre... L'entendement conserve toute sa vivacité pour comprendre avec combien de raison l'âme s'afflige d'être séparée de Dieu; et le Seigneur y ajoute encore, par une connaissance de lui-même très pénétrante, qui porte la *douleur de l'âme* à une intensité telle, qu'on en vient à jeter *de grands cris*. » P. 305-306. « Quelque bref que soit ce martyre (*il dure peu :* trois ou quatre heures tout au plus, ce me semble, p. 309), *il laisse le corps comme disloqué :* le pouls est aussi faible que si on allait rendre l'âme... La chaleur naturelle fait défaut, et l'âme s'embrase de telle sorte, qu'un peu plus elle verrait ses désirs accomplis. » P. 306-307. « Une fois cette personne ne l'endura qu'un quart d'heure seulement, et elle en demeura brisée. Il est vrai que cette peine fondit sur elle avec tant de violence qu'*elle en perdit entièrement le sentiment.* » P. 309. « Rien ne peut la délivrer du martyre qu'elle endure, jusqu'à ce que le Seigneur lui-même y mette un *terme*. D'ordinaire, il le fait au moyen d'une grande extase ou de quelque vision, par laquelle le vrai Consolateur console et fortifie l'âme, afin qu'elle se résigne à vivre aussi longtemps qu'il le voudra. » P. 310. Ce martyre « laisse dans l'âme des effets admirables. » *Ibid.*

14. *Vision de la Trinité.* — « Une fois qu'elle est introduite dans cette (septième) Demeure, les trois Personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle par une certaine *représentation* de la vérité et *au milieu d'un embrasement* qui, semblable à une nuée resplendissante, vient droit à son esprit. Les trois divines Personnes *se montrent distinctes*, et, *par une notion* admirable qui lui est communiquée, l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance... Alors les Personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, *elles lui parlent.* » VIIe D., c. i, p. 317-318. Sainte Thérèse a beau affirmer « que ce n'est pas ici une vision imaginaire », nous ne l'en croyons pas; ce qui pourtant n'est pas « imaginaire », c'est la « notion » qui lui fait connaître l'unité de substance des trois Personnes. Mais ce qui fait l'originalité de cette vision, ce n'est pas tant la vue du mystère, la vue des trois Personnes, que la perception de leur présence permanente dans l'âme aimante : « elle voit clairement... qu'elles résident dans son intérieur. C'est *dans la partie la plus intime d'elle-même qu'elle sent cette divine compagnie, et comme dans un abîme très profond*, qu'elle ne saurait définir, faute de science. » P. 318.

Ce sentiment de présence est à rapprocher de celui que nous avons rencontré au chapitre viii des Sixièmes Demeures (v. *supra*, n. 10) et que sainte Thérèse qualifiait aussi de vision intellectuelle. Il lui ressemble pour la continuité; sainte Thérèse espère même qu'il ne lui sera jamais enlevé : « elle a une grande confiance que Dieu, lui ayant accordé une telle grâce, ne permettra pas qu'elle la perde. » P. 319. Ce sentiment n'a pas cependant toujours la même intensité, « mais, si le degré de clarté n'est pas le même, l'âme, cependant, chaque fois qu'elle est attentive, se trouve en cette divine compagnie. » *Ibid.* — Quand on en est là, peut-on se croire assurée de son salut, peut-on se croire « confirmée en grâce » et incapable de retomber dans le péché? Sainte Thérèse ne le pense pas; voir c. ii, p. 322, 328: c. iv, p. 342.

15. *Le mariage spirituel.* — « *La première fois que cette grâce est accordée*, Notre-Seigneur, dans une *vision imaginaire*, veut bien se montrer à elle en sa très sainte Humanité... Il lui dit qu'il était temps qu'elle fît de ses intérêts à lui ses intérêts propres, et qu'il prendrait soin de ce qui la concernait... » VIIe D., c. ii, p. 322. Cf. Relation XXV, p. 536 : Notre-Seigneur lui donne sa main droite; et, Relation XXVIII, p. 538, Notre-Seigneur lui met au doigt un bel anneau.

Alors « le Seigneur *apparaît dans le centre de l'âme* sans vision imaginaire, mais par une vision intellectuelle, plus délicate encore que celles dont j'ai parlé... Ce que Dieu communique alors à l'âme, en un moment, est un si grand secret, une faveur si sublime, et inonde l'âme de si excessives délices, que je ne sais à quoi les comparer. Je dirai seulement qu'en cet instant le Seigneur *daigne lui manifester la béatitude du ciel*, par un mode dont la sublimité dépasse celle de toutes les visions et de tous les goûts spirituels. Tout ce qu'on en peut dire, c'est que l'*âme*, ou plutôt l'esprit de l'âme, *devient*, selon qu'on peut en juger, *une même chose avec Dieu.* » P. 324.

« Cette vérité est rendue plus claire, avec le temps, par les effets; car *on reconnaît d'une manière évidente, par certaines aspirations secrètes, que c'est Dieu qui donne vie à notre âme.* » P. 325. « *L'âme perçoit les divines opérations* dont je parle. Une eau ne peut jaillir à flots sans avoir sa source quelque part : ainsi l'âme *comprend* clairement qu'il y a en elle quelqu'un qui lance les flèches qui la transpercent, et *qui donne vie à sa nouvelle vie;* qu'il y a un soleil d'où procède cette brillante lumière qui, de son intérieur, va illuminer ses puissances. » P. 326. Ce texte, dont on peut rapprocher celui de la *Vie*, c. xxvii, p. 283 : « *aux effets* que Dieu produit dans l'âme, *on comprend* qu'il est là », peut être invoqué par ceux qui ne voient dans le « sentiment de présence » qu'une inférence, par laquelle des effets ressentis on remonte à une cause capable de les expliquer; cf. EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. v, col. 1812-1813. La sainte décrit, au c. iii, la « nouvelle vie », que mène désormais l'âme favorisée du « mariage spirituel »; cf. Delacroix, *op. cit.*, p. 67-72; Etchegoyen, *L'Amour divin*, V^e partie, *La synthèse de l'Amour divin dans les états d'oraison*, particulièrement *Conclusion : la critique de la synthèse de l'Amour divin*, p. 350 sq.

L'importance de sainte Thérèse pour la solution du problème de la mystique est mise en lumière par le P. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1921, p. 185 : « Il faut, en effet, si l'on veut comprendre les discussions actuelles, en revenir à elle, et ce n'est point par hasard que ces discussions ont commencé, dans leur forme présente, précisément à

l'époque, où les écrits de la *Doctora* d'Avila se sont répandus parmi les théologiens catholiques. Ces écrits, en effet, tranchent sur ceux des mystiques plus anciens, et même de saint Jean de la Croix qui se rattache plutôt à eux, comme le remarquait très justement dom Mager : personne avant elle n'avait aussi bien fait toucher du doigt, par la netteté de ses descriptions, la différence entre les consolations goûtées par les débutants dans leurs méditations, et les douceurs de l'oraison « surnaturelle ». Ce sont précisément ces descriptions qui, en rendant impossible la confusion entre les deux, ont posé le problème dans toute son acuité... Sainte Thérèse reste au centre du débat et le domine : d'une façon plus ou moins consciente et plus ou moins claire, ce qu'on cherche c'est ceci : y a-t-il entre ces oraisons surnaturelles décrites par la sainte, et les oraisons plus ou moins discursives ou simplifiées de la vie spirituelle courante, une simple différence de degré, ou une vraie différence d'espèce? »

8° *Saint François de Sales.* — C'est aux livres VI et VII du *Traité de l'amour de Dieu* que saint François de Sales disserte de la « théologie mystique ».

Il l'identifie avec l'oraison : « l'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une mesme chose »; et la définit « une conversation par laquelle l'ame s'entretient amoureusement avec Dieu de sa tres-aimable bonté pour s'unir et joindre à icelle ». L. VI, c. I. C'est une conversation et non un monologue : « que si l'oraison est un colloque, un devis, ou une conversation de l'ame avec Dieu, par icelle donc nous parlons à Dieu, et *Dieu reciproquement parle à nous;* nous aspirons à luy et respirons en luy, et mutuellement il inspire en nous et respire sur nous. » *Ibid.* « Or elle s'appelle mystique, parce que la conversation y est toute secrette, et ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'ame que de cœur à cœur par une *communication incommunicable* à tout autre qu'à ceux qui la font. Le langage des amans est si particulier que nul ne l'entend qu'eux-mesmes... Où l'amour règne, on n'a pas besoin du bruit des paroles extérieures, ny de l'usage des sons pour s'entretenir et s'entr'ouyr l'un à l'autre. » *Ibid.* « En la théologie mystique, c'est le principal exercice de parler à Dieu et d'*ouyer parler Dieu au fond du cœur :* et parce que ce devis se fait par de très-secrettes aspirations et inspirations, nous l'appelons *colloque de silence;* les yeux parlent aux yeux, et le cœur au cœur, et nul n'entend ce qui se dit que les amans sacrez qui parlent. » *Ibid.*

La méditation est le « premier degré de l'oraison ou theologie mystique », c. II. Les chapitres suivants sont consacrés à la contemplation, et à ses différences avec la méditation : « Nous méditons pour recueillir l'amour de Dieu, mais l'ayant recueilli nous contemplons Dieu et sommes attentifs à sa bonté pour la suavité que l'amour nous y fait trouver. Le désir d'obtenir l'amour divin nous fait méditer, mais l'amour obtenu nous fait contempler; car l'amour nous fait trouver une suavité si agréable en la chose aimée, que nous ne pouvons assouvir nos esprits de la voir et considérer. » C. III. Le but de la contemplation est la jouissance de Dieu : « l'amour ayant excité en nous l'attention contemplative, cette attention fait naistre reciproquement un plus grand et fervent amour, lequel enfin est couronné de perfections lorsqu'il jouyt de ce qu'il aime. » *Ibid.* C'est cette jouissance de Dieu qui constitue l' « expérience » mystique : « cette jouyssance produit un amour bien plus vif et animé que ne fait la simple cognoissance du discours : car l'*expérience* d'un bien nous le rend infiniment plus aimable que toutes les sciences qu'on en pourrait avoir. Nous commençons d'aimer par la cognoissance que la foy nous donne de la bonté de Dieu, laquelle par après *nous savourons et goustons par l'amour...* Celuy-là (le théologien Ocham) le cogneut mieux par science, celle-cy (sainte Catherine de Genne) *par expérience.* » C. IV. C'est ce qu'on appelle « trouver Dieu » : « La contemplation a tousjours cette excellence, qu'elle se fait avec plaisir, d'autant qu'elle presuppose que *l'on a trouvé Dieu et son sainct amour*, qu'on en jouyt, et qu'on s'y delecte en disant : J'ay trouvé celuy que mon ame cherit; je l'ay trouvé et ne le quitteray point. » C. VI.

« On a trouvé Dieu et son sainct amour, on en jouyt et on s'y delecte »; « nous savourons et goustons (Dieu) par l'amour »; et ainsi nous le connaissons « par expérience » : qu'y a-t-il là de mystique? Cela est essentiellement mystique pour saint François de Sales, parce que cela est un don de Dieu; il le montre dans les deux premiers chapitres du livre VII. Il s'agit d'un amour passif, d'une « passion d'amour », pour employer le langage de saint Jean de la Croix. « Soit doncques que l'union de nostre ame avec Dieu se fasse *imperceptiblement*, soit qu'elle se fasse *perceptiblement*, Dieu en est toujours l'auteur, et nul ne peut s'unir à luy, s'il ne va à luy : nul ne peut aller à luy, s'il n'est tiré par luy. » L. VII, c. III. « L'ame, amorcée des delices de ses faveurs,... recognoist bien que son union et liaison à cette souveraine douceur depend toute de l'operation divine, sans laquelle elle ne pourroit seulement pas faire le moindre essay du monde pour s'unir à icelle. » L. VII, c. I. Les comparaisons employées ici par saint François de Sales ne laissent aucun doute sur ce point. Et de même le progrès de notre amour et de notre union, s'il résulte parfois de notre coopération, ne se réalise jamais sans celle de Dieu : « Quand, suivant ses attraits imperceptibles, nous commençons à nous unir à luy (activement), il fait quelquefois le progrez de nostre union, secourant nostre imbecillité, et se serrant *sensiblement* luy-mesme à nous, si que *nous le sentons* qu'il entre et penetre nostre cœur *par une suavité incomparable.* Et quelquefois aussi, comme il nous a attirez insensiblement à l'union, il continue *insensiblement* à nous aider et secourir. Et nous ne sçavons comme une si grande union se fait, mais nous sçavons que nos forces ne sont pas assez grandes pour la faire, si que *nous jugeons bien par là* que quelque secrette puissance fait son insensible action en nous. » C. II. On remarquera, au passage, que saint François de Sales regarde le « sentiment de la presence de Dieu » comme une inférence.

Ce point mis en lumière et l'origine divine du « sainct amour» nettement affirmée, saint François de Sales ne verra plus guère dans beaucoup de phénomènes mystiques que des conséquences « naturelles », psychologiques ou physiologiques, de cet amour envahissant, si bien qu'il ne s'étonnera pas de leur trouver des analogues profanes.

1. « *Du recueillement amoureux de l'ame en la contemplation* », l. VI, c. VII. — Il s'agit bien du recueillement qualifié par « la bienheureuse mere Therese de Jesus », de « surnaturel », qui « ne gist pas en nostre volonté, ains nous advient quand il plaist à Dieu de nous faire cette grace. » Or il s'explique naturellement, même sous sa forme la plus profonde, par cette loi psychologique : « rien n'est si naturel au bien que d'unir et attirer à soy les choses qui le peuvent sentir, comme font nos ames, lesquelles tirent tousjours et se rendent à leur thresor, c'est-à-dire à ce qu'elles aiment. » C'est ce qui advient quand « Nostre-Seigneur respand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa presence; lors les puissances, voire mesme les sens exterieurs de l'ame, par un secret consentement, se retournent du costé de cette intime partie où est le tres-aimable et tres-cher espoux. » « *En somme tout ce recueillement se fait*

par l'amour, qui sentant la presence du bien-aimé par les attraits qu'il respand au milieu du cœur, ramasse et rapporte toute l'ame vers iceluy... par un delicieux reply de toutes les facultez du costé du bien-aimé, qui les attire à soy par la force de sa suavité » Pour comprendre bon nombre de phénomènes mystiques, il n'est que d'étudier la psychologie de l'amour. « Otez l'amour, dira Bossuet, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. » *De la connaissanee de Dieu et de soi-même*, c. I. On en pourrait dire autant, selon saint François de Sales, des rapports entre l'amour et les phénomènes mystiques. Cf. H. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, particulièrement, l. III, c. IV : *Les effets de l'Amour*.

2. *La quiétude*, l. VI, c. VIII-XI. — « C'est cet aimable repos de l'ame que la bienheureuse vierge Therese de Jesus appelle oraison de quietude; non gueres differente de ce qu'elle-mesme nomme sommeil des puissances, si toutefois je l'entends bien. » C. VIII.

« Toute l'ame et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ny action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle mesme ne fait aucune autre chose, sinon *recevoir l'aise et la satisfaction que la présence du bien-aimé luy donne*. Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'apperçoit point cet aise et contentement qu'elle reçoit, jouyssant *insensiblement* d'iceluy. » *Ibid.* Analogue profane : « les amans humains se contentent par fois d'estre auprès ou à la veuë de la personne qu'ils aiment, sans parler à elle, et sans discourir à part eux, ny d'elle, ny de ses perfections; rassasiez, ce semble, et satisfaicts de savourer cette bien-aimée présence, non par aucune considération qu'ils fassent sur icelle, mais par un certain accoisement et repos que leur esprit prend en elle. » *Ibid.*

Saint François de Sales explique naturellement ce repos des puissances : « elle (l'ame) n'a plus besoin de s'amuser à discourir par l'*entendement;* car elle voit d'une si douce veuë son espoux present que les discours luy seroient inutiles et superflus. Que si mesme elle ne le voit pas par l'entendement, elle ne s'en soucie point, se contentant de le sentir près d'elle par l'aise et satisfaction que la volonté en reçoit... L'ame non plus n'a aucun besoin, en ce repos, de *la memoire;* car elle a present son bien aimé. Elle n'a pas aussi besoin de l'*imagination :* car qu'est-il besoin de se representer en image... celuy de la presence duquel on jouyt? » C. IX. « O Dieu eternel! quand par vostre douce presence vous jettez les odorans parfums dedans nos cœurs,... alors toutes les puissances de nos ames entrent en un agreable repos, avec un accoisement si parfaict qu'il n'y a plus aucun sentiment que celuy de la volonté, laquelle, comme l'odorat spirituel, demeure doucement engagée à sentir, sans s'en appercevoir, le bien incomparable d'avoir son Dieu present. » *Ibid.* « Petit à petit toutes les facultez sont attirées par le plaisir que la volonté reçoit, et duquel elle leur donne certains ressentimens. comme des parfums qui les excitent à venir auprès d'elle pour participer au bien dont elle jouyt. » C. X. Cependant ce repos des puissances comporte divers degrés, c. XI.

3. « *De l'escoulement ou liquefaction de l'ame en Dieu* », l. VI, c. XII. — « L'escoulement d'une ame en son Dieu n'est autre chose qu'une veritable *extase*, par laquelle l'ame est toute hors des bornes de son maintien naturel, toute meslée, absorbée et engloutie en son Dieu. » L'amour profane connaît aussi pareille extase : « Une extresme complaisance de l'amant en la chose aimée produit une certaine impuissance spirituelle qui fait que l'ame ne se sent plus aucun pouvoir de demeurer en soy-mesme. C'est pourquoy,... elle se laisse aller et escouler en ce qu'elle aime. »

4. *De la blessure d'amour*, c. XIII-XIV. — On ne résume pas les fines analyses psychologiques où saint François de Sales « explique » comment « le sainct amour blesse les cœurs ». L'amour profane lui fournit encore un terme de comparaison : « on a veu tel jeune homme... », c. XIII.

5. « *De la langueur amoureuse du cœur blessé de dilection* », c. XV. — « C'est chose assez cognëue que l'amour humain a la force non-seulement de blesser le cœur, mais de rendre malade le corps jusqu'à la mort, d'autant que comme la passion et temperament du corps a beaucoup de pouvoir d'incliner l'ame et la tirer après soy, aussi les affections de l'ame ont une grande force pour remuer les humeurs et changer les qualitez du corps. Mais outre cela, l'amour, quand il est vehement, porte si impetueusement l'ame en la chose aimée, et l'occupe si fortement, qu'elle manque à toutes ses autres operations, tant sensitives qu'intellectuelles. »

Et saint François de Sales cite un texte de Platon à l'appui de ces ravages de l'amour « véhément » dans l'âme et jusque dans le corps. « Certes, je sçay bien, Theotime, que Platon parlait ainsi de l'amour abject, vil et chetif des mondains; mais neantmoins *ces proprietez ne laissent pas de se trouver en l'amour celeste et divin.* » « Certes, Theotime, quand les blessures et playes de l'amour sont frequentes et fortes, elles nous mettent en langueur et nous donnent la bien aimable maladie d'amour. Qui pourroit jamais descrire les langueurs amoureuses de sainte Catherine de Sienne ou de Gennes, ou de sainte Angèle de Foligny, ou de sainte Christine, ou de la bienheureuse mere Therese, ou de saint Bernard, ou de saint François! » — Et voilà qu'à propos de ce dernier, notre psychologue s'essaye à montrer jusqu'à quel point les stigmates mêmes pourraient s'expliquer naturellement par l'influence de l'imagination. « L'amour est admirable pour aiguiser l'imagination, afin qu'elle penetre jusqu'à l'exterieur. L'amour fit donc passer les tourments intérieurs de ce grand amant saint François jusqu'à l'exterieur, et blessa le corps du mesme dard de douleur duquel il avait blessé le cœur. » Cf. Tessier, *op. cit.*, p. 215-219. L'amour « véhément » explique aussi la rupture des quatrième et cinquième côtes du « bienheureux Philippe Nerius », et les défaillances et pamoisons du « bienheureux Stanislaüs Kosca ».

6. « *Du souverain degré d'union par la suspension et ravissement.* » L. VII, c. III-VIII. — « La bienheureuse mere Therese dit excellemment que l'union estant parvenue jusqu'à cette perfection que de nous tenir pris et attachez avec Nostre-Seigneur, elle n'est point differente du ravissement, suspension ou pendement d'esprit; mais qu'on l'appelle seulement *union*, ou *suspension*, ou *pendement*, *quand elle est courte;* et *quand elle est longue*, on l'appelle *extase* ou *ravissement;* d'autant qu'en effect l'ame attachée à son Dieu si fermement et si serrée qu'elle n'en puisse pas aisement estre desprise, elle n'est plus en soy-mesme, mais en Dieu. » C. III.

Saint François de Sales conçoit donc l'extase ou ravissement comme un phénomène psychologique, sans mentionner ses effets physiologiques. Il signale cependant, mais à propos d'une fausse extase, celle d' « un certain prestre du temps de sainct Augustin », « que son extase passait si avant, qu'il ne sentoit mesme pas quand on luy appliquoit le feu, sinon après qu'il estoit revenu à soy : et neantmoins, si quelqu'un parloit un peu fort et à voix claire, il l'entendoit comme de loin, et n'avoit aucune respiration. » C. VI.

Diverses « extases naturelles » l'aident à concevoir la ravissement produit par le « sainct amour » : « voyez, je vous prie, cet homme pris et serré par

attention à la suavité d'une harmonieuse musique, ou bien à la niaiserie d'un jeu de cartes... », c. III; « et c'en est de mesme en la très-infame extase ou abominable ravissement qui arrive à l'ame...; on dit qu'elle est en l'*extase sensuelle*... comme dit l'un des plus grands philosophes, l'homme estant en cet accident semble estre tombé en épilepsie, tant l'esprit demeure absorbé et comme perdu », c. 4; « les philosophes mesmes ont recogneu certaines especes d'*extases naturelles*, faictes par la vehemente application de l'esprit à la consideration des choses plus relevées. » C. VI. — Il peut donc y avoir de fausses extases : « on a veu en nostre age plusieurs personnes qui croyoient elles-mesmes, et chacun avec elles, qu'elles fussent fort souvent ravies divinement en extase et enfin toutefois on descouvroit que ce n'estoient qu'illusions et amusement diaboliques », c. VI; aussi saint François propose « deux marques de la bonne et saincte extase »; l'une de ces deux marques est ce qu'il appelle « l'extase de l'œuvre et de la vie »; c'est « une vie surhumaine, spirituelle, devote, et extatique, c'est-à-dire, une vie qui est en toute façon hors et au-dessus de nostre condition naturelle. » *Ibid.* — « Bienheureux sont ceux qui vivent une vie sur-humaine, extatique, relevée au-dessus d'eux-mesmes, quoy qu'ils ne soyent point ravis au-dessus d'eux-mesmes en l'oraison. *Plusieurs saincts sont au ciel, qui jamais ne furent en extase ou ravissement de contemplation.* Car combien de martyrs et de grands saincts et sainctes voyons-nous en l'histoire *n'avoir jamais eu en l'oraison autre privilège que celuy de la devotion et ferveur?* » C. VII, Saint François de Sales, comme sainte Thérèse, admet donc que les grâces mystiques ne sont point nécessaires pour parvenir à la sainteté.

7. « *Du supresme effect de l'amour affectif, qui est la mort des amans* », c. IX-XIV. — « L'amour est fort comme la mort. La mort separe l'ame du mourant d'avec son corps..., l'amour sacré separe l'ame de l'amant d'avec son corps...; et il n'y a point d'autre différence, sinon en ce que la mort fait tousjours par effect ce que l'amour ne fait ordinairement que par l'affection (désir). Or, je dis ordinairement, Theotime, parce que quelquefois l'amour sacré est bien si violent, que mesme par effect il cause la séparation du corps et de l'ame, faisant mourir les amans d'une mort tres-heureuse qui vaut mieux que cent vies. » C. IX. Et saint François distingue trois manières dont l'amour fait mourir les amans : la mort « en amour », la mort « par l'amour et pour l'amour » et la mort « d'amour ».

Sur l'espèce de réduction des phénomènes mystiques aux conséquences « naturelles », psychologiques et même physiologiques, de l'amour divin, opérée par saint François de Sales, voir dom Mackey, *Introduction au Traité de l'Amour de Dieu*, p. XLIX, *Œuvres de saint François de Sales*, édition d'Annecy, t. IV; et H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*, t. II, p. 578, note.

IV. CONCLUSION. DIVERSITÉ DES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES. — Dans l'enquête qui précède, nous n'avons pas eu la prétention d'épuiser l'étude psychologique des phénomènes mystiques. Pour ce faire, il ne suffirait pas de s'adresser à quelques mystiques catholiques orthodoxes; il faudrait envisager tous les mystiques, à quelque religion qu'ils appartiennent; on trouvera quelques indications sur les mystiques non chrétiennes (néoplatonicienne, hindoue, musulmane, profane, etc...) dans Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 223-227; (le t. II doit comprendre une étude sur *Le problème de la grâce mystique en Islam*, d'après les travaux récents de M. Louis Massignon, et deux études sur *La mystique comparée*, et sur le *Yogisme*). « On sait quel écho prolongé le néoplatonisme eut au Moyen Age : à des titres divers et par des voies diverses, philosophes ou mystiques en furent tributaires, de Jean Scot Érigène à Tauler et Ruusbruec, en passant par... Eckart, brillants théoriciens qui n'étaient point d'ailleurs étrangers aux expériences transcendantes, et par toute une pléiade de dévotes personnes des deux sexes, adonnées à la pratique de la contemplation, mais ne dédaignant point de disserter à leurs heures sur la perte de l'âme dans l'Unité. » Maréchal, *op. cit.*, p. 228-229.

« Non seulement les philosophes ont défini et décrit la mystique d'après leur propre système, mais les mystiques eux-mêmes construisent sur des présupposés métaphysiques et psychologiques déterminés, la description de leurs événements intérieurs. On voit dès lors combien la connaissance de ces *philosophoumena* est importante pour la véritable intelligence de la mystique. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 78, à propos du livre de Joseph Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. A lire aussi le chapitre *Mysticisme* dans l'*Expérience religieuse* de W. James, et divers chapitres de la *Psychologie du mysticisme religieux*, de J.-H. Leuba. Le nom de *soufi* serait « réservé dans la terminologie islamique aux représentants de l'esprit ascétique qui ont subi dans leurs conceptions religieuses une influence déterminée, l'influence *néoplatonicienne* », *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 438, quoique des influences hindoues s'y fassent aussi sentir, p. 439; « la possibilité de l'influence du sûfisme islamique sur la mystique chrétienne a été admise nouvellement par Carra de Vaux », *ibid.*, p. 438 note.

On a noté aussi que la philosophie plotinienne s'infiltra jusqu'aux Indes, pour y atteindre les commentateurs médiévaux du Vêdânta. Sur la mystique de Plotin, lire l'étude de J. Souilhé, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 179-195, à propos des thèses de René Arnou; sur Proclus, l'une des sources de Tauler, voir *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 196, 210-212; sur le « silence mystique » dans les philosophes grecs, l'article de J. Souilhé, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 128-140. Enfin, si l'on veut se faire une idée sommaire de la mystique musulmane, que l'on se reporte au *Bulletin de science des religions* de la *Revue des sciences phil. et théologiques*, notamment 1921, p. 437-443 (à propos des ouvrages de Goldzieher et de Frick sur Al-Ghazâlî), 1922, p. 482-488 (à propos des *Études sur la mystique islamique* de Nicholson), et 1923, p. 375-384 (à propos des thèses de M. Massignon sur *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour, al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*).

Mais à qui voudrait même n'étudier que les mystiques catholiques orthodoxes, une enquête chez les théoriciens de la mystique ne suffirait pas encore; il resterait à scruter les biographies des mystiques; on trouvera les éléments de cette étude descriptive dans des ouvrages comme ceux de Görres, de Ribet, de Poulain et de Bremond. La méthode à suivre dans cette vaste enquête est formulée par le R. P. Pinard, dans l'*Étude comparée des religions*, t. II, c. VII; il est bien évident que, pour procéder d'une manière scientifique, il faut partir de l'examen minutieux de chaque phénomène mystique rapporté par le sujet qui l'a éprouvé (fiches documentaires); de là on s'élèvera à la monographie; on notera l'apparition successive des divers phénomènes dans le cours d'une vie, en tenant compte de toutes les circonstances qui ont accompagné la production de ces phénomènes; voir par exemple la série des états mystiques de sainte Thérèse de 1562 à 1572, dans R. Hoornaert, *Revue des sciences phil. et théol.*, 1924, p. 22-23; de Madeleine Sémer dans F. Klein; de Mlle Vé dans Th. Flournoy, *Une mystique moderne*, cité par J.-H. Leuba, *Psychologie du*

mysticisme religieux, p. 334-348. La statistique enfin permettrait de répondre à certaines questions concernant l'apparition des phénomènes mystiques suivant le sexe, l'âge, la profession, les régions, les époques.

Nous ne pouvons pas ici entrer dans toutes ces questions; mais il nous semble que de notre enquête psychologique, si sommaire soit-elle, une conclusion se dégage : c'est qu'il existe divers phénomènes mystiques et qu'en psychologie du moins, il n'y a pas d' « état mystique », dont il s'agirait de déterminer les caractéristiques essentielles, ni même, à proprement parler, de « phénomène essentiel », et de « phénomènes acidentels »; le psychologue constate divers phénomènes mystiques, il ne connaît pas d'état mystique « en soi ». Énumérons-les sommairement.

1° *L'intuition de Dieu ou des choses divines.* — C'est le premier phénomène mystique que nous ayons rencontré. Il faut lire à ce sujet l'article du R. P. Maréchal. *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 145-162.

La conviction que certains mystiques sont favorisés d'une véritable intuition de Dieu est « formellement exprimée dans le courant mystique qui traverse le Moyen Age, à partir des Victorins jusqu'aux mystiques germano-néerlandais, en passant par la métaphysique et la théologie thomistes;... (elle se retrouve) dans l'expression naïve des contemplatifs étrangers aux subtilités des théologiens... », p. 158. Le R. P. Reypens s'est efforcé de montrer que l'intuition de Dieu constituait bien « le sommet de la contemplation mystique » chez le bienheureux Jean de Ruusbroec et chez ses continuateurs, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 249-272; 1923, p. 256-271; 1924, p. 33-59; il nous promet une suite à ces articles : « en étudiant à leur tour les influences subies par Ruusbroec lui-même, nous constaterons de plus en plus clairement l'existence, chez les grands contemplatifs, d'une véritable tradition, d'après laquelle une intuition transitoire de l'essence divine est possible ici-bas, et est en fait accordée à quelques âmes d'élite ». *Ibid.*, 1924, p. 59. C'était aussi la conclusion de Bernhart : « Le degré de l'union avec Dieu, accessible ici-bas, est, chez saint Augustin et les penseurs qui subissent son influence, si élevé qu'ils admettent un véritable *videre Deum* quoiqu'aucun *comprehendere*, tandis que saint Thomas, sauf pour le cas du *raptus*, le réserve pour l'au-delà. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 76. Walter Hilton semble aussi admettre une certaine intuition de Dieu dans la contemplation supérieure; cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 180.

Notons cependant que Denys le Chartreux, « quand il ne se dérobe pas aux explications, n'interprète jamais dans le sens de l'intuition mystique de l'essence divine (le sommet de la contemplation mystique de Ruusbroec). Dans les plus hautes élévations de Ruusbroec, il ne voit que la contemplation dionysienne... » *Ibid.*, p. 48. Quant à cette contemplation dionysienne, saint Bonaventure n'y voit guère que ce que nous appelons l'oraison affective, qui ne rentre pas dans la mystique proprement dite : *Hæc enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquotiens consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quærendum; quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis. In IIum Sent.*, dist. XXII, a. 2, q. III, ad 6um. Elle ferait partie « de ces états mystiques élémentaires, accessibles à toute bonne volonté moyenne », dont parle le P. de Grandmaison, *Études*, 5 mai 1913, p. 313-319

2° *La connaissance dite expérimentale ou quasi-expérimentale de Dieu ou des choses divines.* — C'est le phénomène mystique par excellence, selon le fameux texte de l'Aréopagite : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα, *De div. nom.*, c. II, § 3, *P. G.*, t. III, col. 648. (Aristote caractérisait déjà par le παθεῖν opposé au μαθεῖν la connaissance acquise par les initiés; mais, à l'encontre du Pseudo-Denys, il n'y voyait pas précisément une supériorité : τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, cité par Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, p. 236). Saint Bonaventure estime lui aussi *quod respectu objecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus;* cité par le P. Éphrem Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, p. 13, tiré à part d'une étude parue dans l'*Archivum franciscanum historicum*, t. XIV, 1921, fasc. I-II. « Touche et étreinte » ou de Dieu par l'homme ou plutôt de l'homme par Dieu, « contact » de Dieu, « union » à Dieu dans un sens tout spécial, sentiment de la présence de Dieu en soi, autour de soi, sentiment, voire même sensation de Dieu... telles sont quelques-unes des expressions par lesquelles les mystiques traduisent une expérience ineffable, une communication secrète, mystérieuse, de leur être avec Dieu.

Cette « expérience » de Dieu est longuement décrite par le P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 2e partie, c. v et VI; elle est finement analysée et résumée par le P. de Grandmaison, *Études*, 5 mai 1913, p. 323-330, et, d'après lui, par Bremond, *Hist. littér du sentiment religieux en France*, t. II, p. 585-589. C'est elle aussi que Farges nomme « le phénomène essentiel de la vie mystique : l'oraison infuse de contemplation », dont il étudie la nature et l'objet principal, *Les phénomènes mystiques*, t. I, p. 58-104. Si l'on en croit dom Butler, cette « contemplation », qui « consiste en une certaine vision et jouissance de la présence de Dieu, en une union directe avec Lui », serait l'élément mystique de la vie spirituelle en Occident de saint Augustin à saint Bernard; cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 382-385. Pour saint Bernard, en particulier, la contemplation proprement mystique consiste « en un contact expérimental avec Dieu. C'est Dieu lui-même, c'est le Verbe qui se rend présent à l'âme : l'âme, passive sous la main de Dieu et élevée au-dessus d'elle-même, aperçoit, ou plutôt entrevoit, soupçonne quelque chose de l'être de Dieu, sans intermédiaire, dans une expérience directe : *Verbum adest.* Tout se passe néanmoins dans l'obscurité. Ce n'est pas un *cernere*, mais un SENTIRE. » *Vie spirituelle* janv. 1925, p. [93], compte rendu de l'étude du Dr R. Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux.*

3° *Le « sentiment de présence »*, tel que le décrit sainte Thérèse, *Château*, VIe D., c. VIII, voir col. 2634. Il ne faut pas le confondre avec l'expérience précédente, ni avec ce que nous nommons communément le sentiment de la présence de Dieu, qui n'est pas à vrai dire un sentiment, mais un souvenir permanent, une attention spontanée qui nous maintient « en la présence de Dieu ».

Il faut prendre garde à l'imprécision du langage des mystiques; « sentir » ne signifie souvent chez eux que comprendre, croire, être convaincu; voir, par exemple, le texte de sainte Catherine de Sienne cité par le P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 200. — Le sentiment de présence dont il s'agit maintenant se caractérise par une localisation précise de l'objet dont on sent la présence. Cf. W. James, *L'expérience religieuse*, c. III; Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, c. XI; Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 67-179, *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.*

4° *Les connaissances distinctes.* — Les mystiques

nous déclarent à l'envi que Dieu éclaire leur intelligence de si vives lumières sur les vérités de la foi, même sur les plus profonds mystères, en particulier sur le mystère de la Sainte Trinité, qu'il semblerait que pour eux la foi a fait place à la vue. *Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imperata sint, quamque optime ac saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus.* Saint Augustin, *De quantitate animæ*, c.XXXIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1077. Sur cette « connaissance mystique », qu'il distingue de l' « expérience mystique », cf. Bremond, *op. cit.*, p. 592-595; Joret, *La contemplation mystique*, c. V, *A l'école du maître intérieur.*

5° *Les paroles intérieures.* — « On distingue avec raison l'oraison mystique (c'est-à-dire l' « expérience mystique ») des faits merveilleux tels que les visions ou les paroles intérieures. Je dois dire cependant que, des mystiques que j'ai rencontrés, la plupart avaient été favorisés soit de visions, soit de paroles intérieures, soit des unes et des autres. Je crois pouvoir dire aussi que l'affinité est plus intime entre l'oraison mystique et les paroles intérieures qu'entre la même oraison et les visions. Ainsi, d'abord, je ne pense pas avoir rencontré un seul cas de parole intérieure qui n'ait été le prodrome ou l'accompagnement d'une oraison mystique... Un autre fait qui m'incline à voir une affinité particulière entre les paroles intérieures et l'oraison mystique, c'est que les états mystiques *supérieurs* ressemblent parfois singulièrement à de véritables paroles... A entendre certaines confidences, on se demande si les états mystiques supérieurs ne seraient pas une sorte de parole intérieure *diffuse et continue.* » P. S., *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 402. Une variété des paroles intérieures, dont sainte Thérèse ne les distingue pas, constitue les révélations ou prophéties.

6° *Les visions intérieures.* — Nous avons fait remarquer, à propos d'une vision de la Sainte Trinité que sainte Thérèse qualifie d'intellectuelle, qu'il semble bien qu'il s'agisse d'une vision « imaginaire ». Ne parlons donc plus de visions intellectuelles, ou donnons leur un autre nom. Cf. Farges, *op. cit.*, t. II, p. 26-34. Nous ne sommes pas obligés de maintenir toujours la terminologie des mystiques.

7° *La « passion » de l'amour divin.* — C'est un des phénomènes mystiques les plus constants, si bien que beaucoup de théoriciens de la mystique y veulent reconnaître « l'élément caractéristique » de l'état mystique, en particulier le P. de la Taille, cf. *Revue des sciences phil. et théol.*, 1922, p. 713. Il se rencontre particulièrement, mais non exclusivement, chez les femmes, cf. *supra*, Hadewijch, sainte Thérèse; et l'on sait qu'il a fait naître le problème de l'érotisme des mystiques, cf. M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques*, c. III, *Érotisme et mysticisme;* G. Etchegoyen, *L'amour divin*, p. 307-315; Maréchal, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, p. 82-85.

8° *Les goûts, délices, jouissances, consolations*, quand ils apparaissent nettement comme « surnaturels ». On pourrait, à la rigueur, les considérer comme une des multiples formes de l' « expérience mystique ». Saint Thomas estime que ces « goûts spirituels » constituent une certaine expérience de la présence de Dieu en nous. *Summa theol.*, Iª-IIæ, q. CXII, a. 5; cf. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 187-190.

9° *L'union transformante, l'identification de l'homme avec Dieu, l' « état théopathique.* » — Quoi qu'on en pense, il faut bien reconnaître que les mystiques, même orthodoxes, ont professé que le sommet de l'état mystique consiste dans une certaine identification de l'homme avec Dieu.

Nous avons entendu sainte Thérèse nous dire « que l'âme, ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu ». *Château*, VIIᵉ D., c. II, p.324. Elle n'est que l'écho d'une longue tradition. Pour ne rien dire d'Eckhart, voir en Denzinger-Bannwart les n. 510-513, 520-522, cf. G. Théry, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, dans la *Vie spirituelle*, janv. et mars 1924, mai 1925, janv. 1926 (à suivre); qu'on lise Ruusbroec : « Quand nous avons une vie contemplative... moyennant l'information transformante de Dieu, nous nous sentons engloutis dans un abîme sans fond de notre béatitude éternelle, où *nous ne pouvons trouver de distinction entre Dieu et nous.* Car *c'est là notre perception suprême*, que nous ne pouvons posséder qu'en écoulement d'amour », cité par *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 264. « Tous les hommes qui sont élevés au-dessus de leur être créé dans une vie contemplative, *sont un avec cette Clarté* [le Verbe] *et ils sont cette Clarté même.* Et ils se voient et *se sentent* et se trouvent eux-mêmes... être, selon leur essence non créée, ce même fond simple [l'essence divine] d'où la Clarté sans mesure luit selon le mode divin, et où elle reste éternellement sans mode selon la simplicité de l'essence. » *Ibid.*, p. 258.

La métaphysique intervient évidemment dans la traduction de l'expérience et dans son interprétation; il reste cependant que Ruusbroec se réfère à l'expérience : il parle d'une « perception suprême », d'un *sentiment* de notre identification avec Dieu. Cf. Waffelaert, *L'union de l'âme aimante avec Dieu... d'après la doctrine du bienh. Ruusbrouck.* Voici W. Hilton : « à ce moment, du moins, son âme devient une seule chose avec Dieu, elle est transformée à l'image de la Trinité », cité *Revue d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 180. Enfin Hadewijch, nourrie de néo-platonisme, cf. *ibid.*, p. 288, distingue trois degrés dans la vie d'amour : « le premier, c'est de servir l'Amour dans la pratique des vertus; le second, c'est de sentir l'Amour au-dessus du tumulte des actes et des vertus, dans une concentration amoureuse de l'âme; le troisième, c'est d'être Amour, ce qui dépasse tout », p. 287. Voir ci-dessus col. 2612.

10° *Les épreuves mystiques ou les « purifications passives ».* — Elles constituent ce qu'on peut appeler l'état mystique *négatif.* Elles donnent « le sentiment de l'absence de Dieu ». Théodore de Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, p. 97.

Les théoriciens qui caractérisent « l'état mystique » par le sentiment de la présence de Dieu et qui veulent cependant maintenir les « Nuits » de saint Jean de la Croix parmi les états mystiques, font observer que ce saint « nous dit lui-même que les âmes, dans la Nuit de l'esprit, sentent Dieu en elles-mêmes (*Nuit*, l. II, c. XVII). Et, de fait, le vide que creuse dans l'âme cet état d'aridité et d'obscurité, est, si l'on peut dire, un vide attirant... Dieu est là et, sans se faire *voir*, il étreint l'âme et se l'unit plus étroitement que dans nombre de faveurs plus claires. » *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1923, p. 168. — Pour que ces « épreuves » puissent être retenues comme états mystiques, « ayant Dieu pour auteur », il faudra évidemment qu'elles ne puissent pas être attribuées à la mélancolie, à un abaissement du *tonus* vital. Cf. W. James, *L'expérience religieuse*, c. V, *Les âmes douloureuses;* G. Truc, *La grâce*, c. III, *Les états mystiques négatifs;* M. de Montmorand, *op. cit.*, p. 32-47.

11° *Les phénomènes mystiques corporels* : extase ou ravissement, lévitation, stigmates, etc... Nous entendons ici par extase non un état mystique déterminé, ni *a fortiori* l'état mystique par excellence, mais certains phénomènes corporels qui affectent parfois les personnes favorisées de grâces mystiques. Cf. Farges, *op. cit.*, t. II, p. 162-178.

II. Philosophie ou apologétique de la mystique. — *Scire est scire per causas.* C'est à la philosophie qu'il appartient de se prononcer sur les causes. Cf. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 53-65; Pinard, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 325-361. Le problème philosophique de la mystique porte sur l'objectivité ou la subjectivité des états mystiques : est-ce bien Dieu que nous atteignons ou qui nous étreint, et comment pouvons-nous le savoir? Une critique de l'expérience mystique s'impose.

Pour la mener à bonne fin, il nous faut limiter le problème à ce que nous appellerons la mystique surnaturelle. Il existe, et peut-être même en avons-nous rencontré des traces dans notre enquête psychologique, notamment chez saint Augustin, disciple des néo-platoniciens et chez saint Jean de la Croix, cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 396, note, une mystique naturelle, c'est-à-dire la recherche d'une connaissance expérimentale, d'une intuition, de la Réalité divine cachée derrière les phénomènes extérieurs ou intérieurs. Il existe même une philosophie, ou mieux des philosophies mystiques, intuitionnistes, qui reconnaissent en nous, à côté de notre chétive raison discursive, de mystérieuses facultés d'intuition du Réel; cf. Baudin, *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 520-537; V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, V^e leçon.

Les phénomènes mystiques dont nous voulons nous occuper sont ceux qui revendiquent une origine divine, « surnaturelle », au sens où sainte Thérèse, qui n'était pas théologienne, entendait ce mot, c'est-à-dire *miraculeuse*. Cf. *Château*, VIe D., c. VII, p. 271. Le phénomène mystique se présente comme une véritable « révélation », comme une réponse de Dieu au désir naturel de l'homme de « voir » Dieu, de ne plus traiter avec Lui seulement à travers le voile de la foi, mais « face à face », autant du moins que cela est possible en la vie présente. — Notons, à titre de simple curiosité, que saint Thomas a reconnu ce caractère « surnaturel » des phénomènes mystiques en les rangeant parmi les grâces dites *gratis datæ. Summa theol.*, II^a-II^æ, en tête de la q. CLXXI.

I. Questions préalables, ou questions de principes et de méthode concernant le caractère « surnaturel » des phénomènes mystiques. — 1° *Spécificité des faits mystiques surnaturels.* — Sur cette question : existe-t-il, doit-il nécessairement exister, dans la phénoménologie même des faits mystiques surnaturels, des éléments qui les différencieraient des faits mystiques naturels? il semble qu'on remarque quelque flottement dans la pensée des théoriciens catholiques de la mystique.

La question a été soulevée déjà et résolue, par l'affirmative à l'article Expérience religieuse, t. V, col. 1859-60, par le P. Pinard; cf. du même auteur, *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 424-425. Le P. Maréchal est nettement du même avis, au moins en ce qui concerne « l'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne »; cf. *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 161 : « La surnaturalité, et donc aussi le caractère spécifiquement chrétien, de l'intuition directe de Dieu, résulte de la phénoménologie même de cet état, où l'expérience devient transcendante et atteint le sommet de l'Être, tandis que les états mystiques inférieurs, lors même qu'ils sont ontologiquement surnaturels, et de la sorte spécifiquement chrétiens, ne diffèrent pas *radicalement*, par leurs seuls caractères empiriques, d'états similaires qui se rencontrent en dehors du christianisme. » Cf. du même auteur, *Études sur la psychologie des mystiques*, *passim*, et notamment p. 52-53, 163, 253. Mais, tout en estimant « que la haute contemplation implique un élément nouveau, qualitativement distinct des activités psychologiques normales et de la grâce ordinaire », il reconnaît qu'il « n'est pas interdit, même à des catholiques, de ramener les états mystiques supérieurs à un simple accroissement quantitatif de la puissance psychologique normale et de la grâce surnaturelle ordinaire ». *Ibid.*, p. 253. « Pourtant, si la théologie ne se montre point ici très exigeante, il faut avouer que l'*opinion commune* de ses maîtres les plus écoutés est plutôt défavorable à l'hypothèse d'un état mystique *purement* psychologique *quoad se*, ou, si l'on veut, *dans la nature de son contenu.* » P. 176.

Qualitativement ou quantitativement il n'importe; dans l'un et l'autre cas, on reconnaîtrait encore aux phénomènes mystiques un caractère surnaturel, empiriquement constatable. Le P. de Munnynck, cité par Maréchal, p. 175, note, en convient : *multis in casibus hæc contemplatio sanctorum, etsi, saltem partim, naturalis quoad suum esse, supernaturalis tamen videtur pronuntianda* quoad modum, *quo ad illam perveniunt.* Ne va-t-on pas plus loin? Ne laisse-t-on pas entendre qu'en bien des cas, que dans la plupart des cas, aucun élément psychologique ou empirique ne permettrait de déceler l'origine divine des phénomènes mystiques « surnaturels »? Surnaturels, ils le seraient encore, mais au sens théologique du mot, en tant qu'il s'oppose à préternaturel, non plus au sens vulgaire du mot, *où il est synonyme de miraculeux.*

Telle paraît être la tendance de la nouvelle école catholique en matière de théologie mystique, cf. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation, passim* : « la question discutée dans le présent ouvrage peut se réduire à ceci : La vie mystique appartient-elle à la catégorie de la grâce sanctifiante des vertus et des dons ou à celle relativement inférieure du miracle et de la prophétie ? » P. 60.

Cette position demeurerait le dernier refuge inexpugnable où pourrait s'enfermer le théologien, si le psychologue parvenait à démontrer qu'il n'est rien dans les phénomènes mystiques considérés jusque-là comme « surnaturels » qui ne puisse s'expliquer naturellement : « La psychologie expérimentale a-t-elle réussi à montrer l'exacte conformité des lois psychologiques dans l'ordre religieux et dans l'ordre profane? Bien des critiques estiment le contraire. Admettons cependant qu'elle l'ait fait. Une double hypothèse resterait possible : l'activité humaine s'exerce seule, ou la force (supérieure ou surnaturelle) qui lui est unie (habituellement ou par à-coups) respecte son jeu normal. En ce dernier cas, l'action de cet agent supérieur serait empiriquement indiscernable. Puisque cette seconde hypothèse s'accorde aussi bien avec les faits, la porte demeure ouverte à une explication transcendante. » Pinard, *op. cit.*, p. 430. En sommes-nous réduits là? il ne le paraît pas encore.

2° *Liberté relative laissée au psychologue catholique dans l'examen critique des phénomènes mystiques surnaturels.* — Les auteurs catholiques reconnaissent au psychologue la plus grande liberté dans l'examen des faits mystiques, pourvu qu'il admette théoriquement la possibilité de communications extraordinaires entre Dieu et l'âme humaine.

« La théologie admet comme certaine, en ce sens qu'il y aurait témérité à professer une autre opinion, non seulement la possibilité, mais l'existence de communications extraordinaires entre Dieu et l'âme humaine... Par contre, en dehors du bénéfice indirect de cette affirmation générale, aucune garantie absolue n'est offerte du caractère surnaturel des états et révélations de tel ou tel mystique en particulier. L'approbation donnée par l'Église à quelques écrits de contemplatifs n'entraîne, comme l'a déclaré formellement Benoît XIV, aucune assurance de ce genre... » Maréchal, *op. cit.*, p. 62. « On comprend le point de vue de

l'Église catholique dans l'appréciation des états de ce genre. Sans doute, elle en admet, d'une manière générale, la possibilité et même l'existence. Mais comment va-t-elle diagnostiquer les cas concrets? Leur mécanisme ne l'intéresse pas... Les degrés mystiques furent-ils pour un pieux personnage une échelle de sainteté? Sont-ils conformes à l'idéal évangélique? L'Église approuvera, convaincue que tout effet bon et salutaire fut secondé par la grâce divine. » *Ibid.*, p. 256. « Il ne s'agit donc pas tant pour l'Église de déclarer, par l'examen psychologique des phénomènes subis par le sujet, que Dieu est intervenu ici ou là, à coup sûr, et de statuer scientifiquement sur le mode mystérieux de ses communications. Non! elle laisse là-dessus une grande latitude aux systèmes d'explication. Ce dont elle juge, c'est de l'effet produit, l'accroissement des vertus et la sainteté morale. » J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, p. 156.

Aussi les auteurs catholiques se montrent-ils fort réservés lorsqu'il s'agit de formuler des conclusions sur le caractère surnaturel, et donc sur la « vérité », de telles ou telles expériences mystiques. « Dans son *Épilogue*, dom Butler se demande si les prétentions des mystiques, à savoir qu'à certains moments... l'âme est en relation intime et immédiate avec Dieu, si ces prétentions sont fondées. Il avoue que les mystiques catholiques se trouvent en assez mauvaise compagnie et qu'il semble qu'au premier aspect, à la question ainsi posée, on devrait répondre *videtur quod non.* Mais (en mettant à part tous les faux mystiques), il nous reste un bon nombre de témoins dont le témoignage semble irrécusable... Ce qu'ils affirment avoir éprouvé, cette union de leur âme avec Dieu, n'est contraire ni à l'enseignement du Nouveau Testament, ni à celui de la théologie, ni même à celui de la philosophie naturelle. Les conséquences de cette doctrine, non seulement n'ont pas abouti au quiétisme, dans les vrais mystiques, mais elles les ont élevés, purifiés, sanctifiés. Tout cela ne semble pas illusion. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 386. Conclusion bien modeste et qui laisse la porte ouverte à l'hypothèse qu'on exclut. M. Bremond n'en dit pas davantage : « Je n'ai pas à démontrer scientifiquement la valeur du témoignage des mystiques. Pour ma part, leur seule histoire m'assure que dans l'ensemble ils ne peuvent être ni des simulateurs ni des visionnaires. » *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. II, p. 587.

Nous n'en pouvons rester à ce jugement sommaire, à ces présomptions du caractère surnaturel des expériences mystiques de nos saints même les mieux équilibrés. Le surnaturel ne se préjuge pas, il se prouve. « Affirmer que de tels effets, irréductibles aux lois psychologiques, existent, vu que Dieu existe, ou nier qu'il en existe, parce que Dieu n'existe pas ou parce qu'il ne peut modifier le cours des lois communes, ce sont là manifestement deux apriorismes philosophiques, à écarter également. Toute la question est une question de fait. En existe-t-il ? » Pinard, *op. cit.*, t. II, p. 339.

Et nous devrons nous montrer sévères dans la critique des expériences mystiques, pour ne point fournir occasion, ainsi que s'exprimait saint Thomas, *Summa theol.*, Ia, q. XLVI, a. 2, au sourire des infidèles, si nous nous contentions de preuves insuffisantes. Peut-être, sûrement même, devrons-nous en cette matière, reviser nos jugements à la lumière des progrès incontestables des sciences psychologiques, et renoncer à considérer comme surnaturels des faits que nous avions jusqu'ici tenus pour tels : « cette science (la psychologie) reste sur son propre terrain, en essayant d'évaluer dans les phénomènes religieux ce qui est explicable par des causes toutes naturelles. Cette recherche est particulièrement utile, en un domaine où la prudence avertit que bien des illusions sont à redouter, chez les théoriciens comme chez les simples : il est trop flatteur et il n'est que trop aisé de s'imaginer en relation intime, constante ou du moins fréquente avec des êtres supérieurs ou divins. » Pinard, *loc. cit.*, p. 336; les pages qui suivent donnent quelques exemples des réductions opérées par la psychologie contemporaine dans le domaine du mystique.

Ce qui nous met à l'aise c'est que, dussions-nous en fin de compte renoncer à discerner sûrement de vrais phénomènes mystiques, théoriquement ni pratiquement nous n'y perdrions rien. Nous pouvons donc entreprendre sans crainte l'examen des explications naturelles qui ont été données des phénomènes mystiques, et des critères qui ont été apportés pour le discernement de la mystique « divine » ou surnaturelle.

II. TOUS LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES S'EXPLIQUENT-ILS PAR DES CAUSES NATURELLES? — On ne peut contester la justesse des exigences formulées au sujet de cette question par J.-H. Leuba, *Psychologie des phénomènes religieux. La tâche de la psychologie dans l'étude de la vie religieuse*, p. 318-325 : « Si des facteurs suprahumains s'exercent dans l'expérience humaine, il n'y a d'autre moyen de les découvrir que les moyens de la science. » P. 289. « Il est naturellement possible d'affirmer théoriquement la présence dans l'expérience religieuse d'éléments psychologiques spéciaux et de formes de conscience spéciales », p. 318; « ce sont là des possibilités, mais, notons-le bien, c'est à la science qu'il appartient de démontrer que l'une quelconque de ces possibilités est devenue, à un moment particulier, une réalité... Qui donc est autorisé à faire la distinction entre ce qui est humain et ce qui est suprahumain?... Si quelqu'un est autorisé à faire la distinction en question, c'est le psychologue. Si quelqu'un peut indiquer les points où des facteurs inconnus interviennent dans le système psycho-physiologique, c'est lui. » P. 320-321.

Or Leuba ajoute : « dans les vies religieuses accessibles au psychologue, il ne s'est rien trouvé qui oblige à reconnaître des influences suprahumaines. Il n'y a rien, par exemple, dans la vie de la grande mystique espagnole — pas un désir, pas un sentiment, pas une pensée, pas une vision, pas une illumination — qui puisse faire songer sérieusement à des causes transcendantes. » P. 323. Voilà le problème nettement posé. La solution en est-elle aussi simple que l'affirme notre psychologue?

Donnons-nous du large d'abord : nous ne sommes pas tenus de reconnaître le caractère surnaturel de tous les phénomènes mystiques que présentent les biographies des mystiques orthodoxes. « L'Église n'est pas suspecte de complaisance exagérée pour les visionnaires... et elle se montre d'une extrême prudence en ce qui touche l'appréciation des révélations privées, qui sont comme le contenu des visions et des paroles surnaturelles... Aussi bien les révélations privées fourmillent d'erreurs; beaucoup se contredisent entre elles; la plupart sont, au témoignage de Benoît XIV, citant Lancicius, parsemées d'hallucinations, *magnis hallucinationibus respersæ...* » Montmorand, *op. cit.*, p. 109-110. « Pratiquement, pour les personnes qui ne sont pas arrivés à une haute sainteté, on peut, sans imprudence, admettre que les trois quarts au moins de leurs révélations sont des illusions. » Poulain, *Des grâces d'oraison*, 5e édition, 1906, p. 317. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 388, une déclaration du Saint-Office du 31 mai au sujet de « phénomènes de bilocation, de cures réputées miraculeuses et de stigmatisation » présentés par le P. Pio da Petralcina.

Certains théologiens vont très loin dans la voie des

concessions : distinguant « l'état mystique supérieur (qui) se présente partout comme une *intuition du divin*, ou du moins du *transcendant* » et les états ou phénomènes mystiques inférieurs, qui comprendraient donc tous les phénomènes mystiques qui ne seraient pas cette « intuition »; ils ne craignent pas de déclarer que « ceux-ci, pour autant qu'on les peut connaître du dehors, semblent de même nature que les manifestations psychologiques normales, et ne se dérobent pas complètement au déterminisme expérimental »: et même, en ce qui concerne l'état mystique supérieur, ils avouent qu' « à en juger seulement par les descriptions faites et les prétentions émises, cet état, très caractérisé chez les mystiques chrétiens, trouve son analogue, sinon son correspondant exact, en dehors du christianisme et même en dehors de toute foi religieuse ». Maréchal, *op. cit.*, p. 144-145. Et voilà qui rend singulièrement délicat le discernement du « vrai » et du « faux » mysticisme, c'est-à-dire du mysticisme « surnaturel », et du mysticisme purement naturel.

1° *Explications pathologiques des phénomènes mystiques.* — 1. *Exposé.* — « La similitude apparente des consolations et des craintes produites par les convictions religieuses avec les joies et les tristesses nées de l'autosuggestion et des idées fixes, l'analogie des extases, visions, révélations, stigmatisations et guérisons subites, que les théologiens qualifient de « surnaturelles », avec certains faits observés chez les aliénés et les névropathes, semblaient autoriser des comparaisons entre ces phénomènes et appeler des expériences méthodiques. Ces expériences parurent décisives » à certains médecins ou psychologues. Pinard, *op. cit.*, t. I, p. 412-413. On trouvera dans M. de Montmorand l'exposé et la critique des principaux systèmes d'explication pathologique des phénomènes mystiques.

Les deux maladies auxquelles on se réfère surtout sont l'hystérie et la psychasthénie; cf. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, c. VIII, *Les grands mystiques et l'hystérie et la neurasthénie.* « Dire que les mystiques se recrutent en majorité parmi les femmes (c'est l'opinion soutenue ici par M. de Montmorand), c'est dire qu'ils appartiennent en majorité à la catégorie des nerveux. J'ajoute qu'ils sont, en général, de santé débile, et qu'ils présentent des symptômes pathologiques se rattachant, soit à des maladies connues, soit à des maladies mystérieuses et mal définies : le genre de vie qu'ils mènent, les mortifications de toute sorte qu'ils s'imposent ne sont pas, du reste, pour les guérir. » Montmorand, *op. cit.*, p. 12.

Pour Murisier et Pierre Janet, les mystiques seraient des *aboutiques* incapables de s'unifier autrement que par une simplification pathologique, cf. Montmorand, p. 92-93; pour Max Nordau, des *dégénérés*, caractérisés par une « hyperexcitabilité maladive de quelques centres cérébraux ». *Ibid.*, p. 50-51. Les visions et les paroles « surnaturelles » ne seraient que des hallucinations pathologiques, provenant « d'une déficience de l'attention volontaire, ou, plus exactement, de la substitution d'un mode particulier de l'attention automatique à l'attention volontaire devenue impossible ». *Ibid.*, p. 125. « Qu'un grand nombre de mystiques aient accusé d'indéniables symptômes d'hystérie, le fait est hors de conteste. A telles enseignes que l'on observe chez eux les indices d'un dédoublement plus ou moins marqué de la personnalité... Les mêmes symptômes de dissociation se manifestent chez nos sujets sous la forme graphique... Et, chez quelques-uns, les phénomènes d'automatisme graphique atteignent leur maximum de développement », *ibid.*, p. 133, Montmorand cite Mme Guyon; on pourrait mentionner saint Paul de la Croix, cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, p. 30.

L'extase, enfin, où l'on veut voir le phénomène mystique par excellence, reconnaîtrait aussi une origine pathologique, de quelque manière d'ailleurs qu'on essaie de l'expliquer, cf. Montmorand, p. 163-199. La théorie exposée par Leuba aux chapitres IX et X de sa *Psychologie du mysticisme religieux*, en faisant de l'extase l'essence même du mysticisme, et en ne voyant dans l'extase qu'une « tempête psychique » provoquée par une « décharge nerveuse », analogue à l'*aura* épileptique, se classe bien aussi parmi les explications pathologiques; cf. particulièrement p. 318-320; pour l'appréciation du livre de Leuba, voir *Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, p. 74-91 (J. Maréchal); pour la question générale du mysticisme et de ses explications pathologiques : L. Roure, *Études*, 20 juillet 1906, p. 145-170; J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, c. VI, *Morbides ou non?*

2. *Discussion.* — Il n'est pas très difficile de répondre à toutes ces théories. Pour qu'elles fussent vraies, il faudrait que *tous* les vrais mystiques eussent été des malades, et surtout que *tous* les phénomènes mystiques pussent être rattachés à leur maladie comme à leur cause nécessaire et suffisante.

Or, il s'en faut de beaucoup qu'on puisse dire que tous les mystiques ont été des malades. Un témoin bien placé pour en parler, qui nous livre ses « observations et remarques » dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, sous la signature P. S., écrit : « Un préjugé fort répandu veut que les mystiques soient presque toujours des femmes, des religieuses, des religieuses contemplatives, certains diraient des névrosées. C'est inexact. Parmi les âmes qui m'ont paru nettement favorisées d'une oraison mystique, il y a deux hommes appartenant à un ordre actif, et j'ajoute : bien portants tous les deux. Deux autres personnes élevées, non seulement à la contemplation passive extraordinaire, mais à un haut degré d'union mystique avec Dieu, sont mères de famille. Et croyez bien que toutes ces âmes dont je viens de parler ne sont nullement des natures diminuées quant à l'intelligence ou quant à la volonté. Ce sont des vaillants et des apôtres, aussi dévoués au prochain qu'intérieurement unis à Dieu. » *Loc. cit.*, 1920, p. 278-279.

Les psychologues, même incroyants, établissent une différence bien tranchée entre nos mystiques supérieurs et les sujets d'hôpital, en qui ils observent des états analogues sur quelques points avec certains phénomènes présentés par nos mystiques. A cela revient la distinction opérée entre les grands mystiques et les *mystici minores*. Tout le livre de M. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, « est fondé sur cette distinction ». Montmorand, p. 201. « Les mystiques inférieurs sont de purs névrosés, des hystériques à tournure d'esprit religieuse... Les grands mystiques, eux aussi, sont des névrosés; mais leur état mental est indépendant de leur névrose, à peu près comme le génie est indépendant des états névropathiques qui le compliquent parfois. » Montmorand, p. 203, citant Delacroix. Mêmes remarques dans le c. VIII susmentionné de Leuba. Sur la maladie de sainte Thérèse, cf. Montmorand, Appendice IV, p. 232-244.

Admettrait-on même que les grands mystiques furent tous plus ou moins malades, il faudrait encore prouver que les phénomènes mystiques qu'ils ont présentés s'expliquent, et ne s'expliquent que par leur maladie, sous peine de tomber dans le sophisme *cum hoc ergo propter hoc*.

Or, même en faisant abstraction de l'intervention divine, tous les psychologues n'admettent pas l'origine pathologique des phénomènes mystiques où l'on serait le plus porté à la reconnaître. Ne voir, par exemple,

dans les visions et paroles « surnaturelles » que des hallucinations, n'équivaut pas nécessairement à les classer parmi les états pathologiques. « J'ai insisté ailleurs sur le caractère des visions mystiques, qui sont le plus souvent des hallucinations psychiques, au sens de Baillarger, Séglas, des pseudohallucinations, au sens de Kandinsky, des représentations aperceptives, au sens de Petit, bien plutôt que des hallucinations psycho-sensorielles. » Delacroix, *La religion et la foi*, p. 272; cf. Montmorand, p. 123-126; Maréchal, *op. cit.*, p. 80-85.

Il en est de même de l'extase. Distinguons d'abord, une fois pour toutes, ainsi que nous avons eu l'occasion de le faire en étudiant saint Jean de la Croix, l'extase consécutive à la contemplation et l'extase qui la précéderait et l'introduirait, ou qui serait même considérée comme constitutive de l'état mystique. Leuba ne veut connaître que celle-ci; les mystiques insistent beaucoup plus sur celle-là. Pour nous borner à elle, l' « extase » consécutive à la contemplation est-elle morbide? « Au sens propre du mot, non, semble-t-il. C'est une opération très normale, qui peut survenir à un tempérament physiologiquement très sain, très bien équilibré. Il est vrai que c'est défectueux, c'est une certaine faiblesse, une imperfection de la nature humaine de ne pouvoir supporter ce choc, cet envahissement du divin. Mais cette imperfection propre à notre nature n'apparaît pas morbide. Il n'est pas morbide de fléchir les genoux et de plier sous le faix de cent kilos. Atteindre la limite de ses forces, ce n'est pas être malade. » Pacheu, *op. cit.*, p. 177-178. Mais une telle « extase » serait-elle la rançon d'un état névropathique, que l'on n'en pourrait rien conclure pour l'origine pathologique des phénomènes mystiques, car cette sorte d'extase, cette défaillance de la nature inférieure, n'est pas pour nous un phénomène mystique.

Mais il nous faut regarder de plus haut toutes les théories médicales ou psychologiques, qui tentent d'expliquer par des causes naturelles les phénomènes mystiques qui paraissent « surnaturels » à ceux qui les éprouvent. Toutes sont entachées de quelques vices rédhibitoires qu'il importe de ne pas oublier. Toutes supposent résolu négativement *a priori* le problème qui nous occupe, celui de l'intervention divine extraordinaire dans la trame des phénomènes psychologiques. Toutes identifient par conséquent *a priori* les mysticismes les plus divers. C'est le cas notamment de Leuba, qui avoue ingénument qu'il appliquera à l'étude du mysticisme la méthode génétique et la méthode comparative; la méthode génétique : « nous sommes partis des phénomènes mystiques tels qu'ils se révèlent dans les sociétés primitives, où ils apparaissent plus simples et, partant, plus aisés à comprendre, et nous les avons suivis à travers les phases principales de leurs transformations et de leurs complications »; la méthode comparative : « attendu qu'il est radicalement impossible, en ce champ d'études, d'atteindre à des conclusions pleinement valables en restant strictement enfermé à l'intérieur des frontières de la vie religieuse ». Leuba, *op. cit.*, p. VIII. C'est avouer explicitement que l'on entend réduire, coûte que coûte, tous les phénomènes mystiques à certain processus psycho-physiologique auquel on décerne le nom de mystique, même s'il ne présente aucun aspect religieux. Il faut bien dénoncer ici le sophisme de l'*ignoratio elenchi*.

Ce n'est pas ainsi qu'un vrai savant doit procéder. Il n'y a qu'une méthode valable pour étudier les phénomènes mystiques, comme il n'y en a qu'une pour étudier les miracles, c'est de les prendre un à un dans leur réalité concrète, et de se demander si tel phénomène particulier, dans telles circonstances particulières, étant données toutes les causes naturelles qui ont pu concourir à sa production, s'explique naturellement, ou s'il ne requiert pas l'action d'une cause transcendante. Il se peut que le sujet lui-même, ou le théologien aidé du psychologue et du médecin, ne parvienne pas à discerner nettement les signes révélateurs de cette intervention divine : il n'est pas toujours facile de discerner le miracle; mais il se peut aussi que l'action divine paraisse manifeste : alors on portera un jugement plus ou moins ferme sur le caractère surnaturel du phénomène mystique que l'on aura étudié.

2° *Explications psychologiques des phénomènes mystiques.* — Le P. Pinard constate, « même chez les écrivains les moins favorables aux hypothèses transcendantes, un recul marqué de l'explication pathologique », *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 415; et indique brièvement les solutions nouvelles données au problème de l'expérience mystique, p. 415-427.

1. *Exposé.* — La théorie la plus en vogue est celle de James Delacroix, qui explique les phénomènes mystiques par l'*activité subconsciente.* Cf. notamment Pacheu, *op. cit.*, c. III. La subconscience invoquée n'est point « celle de la majorité des psychologues français, qui n'est faite que d'une désagrégation, d'un morcellement de la conscience claire », mais celle de l'école anglo-américaine; cf. Montmorand, p. 127-132. M. Delacroix repousse ce postulat « que l'automatisme n'est qu'une activité psychologique inférieure, un déchet d'activité, pourrait-on dire, et qui n'aboutit qu'à des produits de rebut, qu'il exprime dans ses manifestations la tare pathologique dont il est l'indice. Il est vrai que la subconscience a été d'abord étudiée dans des cas purement pathologiques; mais on n'a pas le droit de la restreindre aussi arbitrairement; elle intervient aussi bien aux degrés élevés de la hiérarchie psychologique, dans les inventions du génie que dans les constructions du rêve et du délire : elle est au principe des grandes œuvres de l'humanité, comme de ses aberrations. Il y a un génie religieux qui explique les faits mystiques et qui participe aux splendeurs comme aux tares du génie. » *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 407-408. « En recourant au subconscient, la psychologie met à profit un moyen d'explication qui a déjà fait ses preuves; elle opère comme toute bonne science doit opérer, par réduction de l'inconnu au semblable déjà connu. » P. 62.

Retenons cet aveu : l'explication psychologique des phénomènes mystiques n'est que l'application au domaine religieux d'une hypothèse de portée plus générale; le « génie religieux » n'est qu'un cas particulier du « génie » tout court, c'est-à-dire de l'invention, de l'imagination créatrice, que l'on croit pouvoir expliquer par cette merveilleuse subconscience, découverte en 1886, au dire de W. James, *L'expérience religieuse* p. 198. — « Le sentiment de passivité, qu'expriment si fortement les mystiques, et d'où ils concluent la transcendance de leurs états, et leur rapport à une activité supérieure, à l'action divine, est l'ignorance d'un travail intérieur de l'activité subconsciente... Or l'hypothèse d'une activité subconsciente, soutenue par certaines dispositions naturelles et réglée par un mécanisme directeur, remplit exactement le rôle de cette cause étrangère, et explique entièrement ce sentiment de passivité et d'extériorité. » P. 404-405. « La subconscience consiste ici en ce que des germes préparés par la conscience réfléchie et tombant sur une nature apte à les recevoir, mûrissent et s'épanouissent, sans que le sujet aperçoive rien du travail de maturation; il ne voit que le commencement et la fin; faute d'apercevoir les termes intermédiaires, il ne comprend pas sa propre fécondité. Mais il n'y a pas

besoin d'analyser très avant la nature humaine, pour y trouver chez les grandes âmes une générosité, pourrait-on dire, qui, sollicitée par le travail, donne infiniment plus que le travail ne pouvait produire, en mouvements subits et inattendus, et qui, bouleversant de ses apports et de ses ravages la conscience ordinaire, apparaît à l'homme comme une surnature et prend le nom qu'il donne à ses dieux. » P. 406. « Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature; le génie religieux suffit à expliquer ses grandeurs comme la maladie ses faiblesses. » P. XIX.

Ainsi la théorie de M. Delacroix consiste à substituer à l'intervention de la grâce divine, à laquelle les mystiques rapportent leurs états sublimes, une nature généreuse, des « dons » gratuits, qui fructifient spontanément bien au delà de nos efforts conscients, pour tout dire d'un mot : un Dieu immanent : « Le psychologue accorde pleinement au mystique que cette force interne qui le dirige n'est point sa volonté consciente; que cette intelligence qui ordonne sa vie n'est point son intelligence réfléchie; ses états dès lors sont bien la manifestation d'une puissance étrangère à sa conscience et supérieure, la réalisation progressive en lui d'un Dieu intérieur qui s'empare de lui, le pénètre et le transforme : mais ce Dieu n'est qu'un Dieu intérieur, ce divin, c'est le θεῖον ἐν ἡμῖν, le divin en lui; il est encore de la nature et de l'activité psychologique : ce qui dépasse la conscience ordinaire, ce sont les forces subconscientes, qui peuvent prendre figure divine, au sens religieux du mot, lorsqu'elles unissent et la fécondité créatrice et la richesse morale, et la conformité à une tradition religieuse extérieure. » P. 62.

Mais ces forces subconscientes, ce Dieu immanent, ne sont-ils pas eux-mêmes en rapport avec le Dieu transcendant? Delacroix « n'y incline point », bien que la chose lui paraisse possible : « Que cette subconscience serve de véhicule à une action vraiment extérieure, à la grâce d'un Dieu transcendant — hypothèse que formulait déjà Maine de Biran et qu'ont reprise bien des apologistes au courant des travaux de la psychologie — c'est une autre affaire. » P. 62. Mais James et même Leuba l'admettent à leur manière. Pour James, « le subconscient qui émerge d'une part dans la conscience claire, se continue, d'autre part, avec un monde plus vaste, qui le déborde et constamment l'influence. Cette réalité transsubliminale recevra d'ailleurs des déterminations diverses dans les diverses métaphysiques. Pour un chrétien, cette Réalité sera Dieu, dont la grâce, source de lumière et levier d'action, prendrait point d'appui sur le subconscient humain pour ébranler par contre-coup les facultés supérieures d'intellection et de vouloir. » Maréchal, *op. cit.*, p. 166. Leuba, c. XIII de sa *Psychologie des phénomènes religieux*, se demande quelle est « la base philosophique nécessaire à la religion » de l'avenir; il paraît se rallier à une conception analogue à l'*Évolution créatrice* de Bergson : « L'homme trouverait-il ce dont il a besoin dans une force décrite comme un élan courant à travers la matière, et tirant d'elle ce qu'il peut, une force apparaissant dans l'homme sous forme d'une conscience qui se cherche? Telle est au moins la doctrine d'un des plus remarquables philosophes contemporains... Il est incontestable que l'humanité idéalisée, et conçue comme une manifestation de l'Énergie créatrice, est qualifiée par-dessus tout pour constituer une source d'inspiration religieuse. » P. 392-393. — Pour l'exposé et l'appréciation de la théorie de Récéjac, voir Maréchal, *op. cit.*, p. 168, 178.

« L'explication psychologique des phénomènes mystiques par l'activité subconsciente, dit Leuba, a gagné aussi la faveur de bon nombre de théologiens... » Cette hypothèse séduit malheureusement jusqu'à des savants qu'elle conduit à délaisser leur tâche — l'investigation des phénomènes — et à penser que le subconscient explique tout. Ce que dit Kant au sujet des hypothèses transcendentales est vrai de l'hypothèse subliminale : « Ces hypothèses ne font pas faire de progrès à la raison mais plutôt l'arrêtent dans sa marche; elles rendent stériles tous les efforts qu'elle fait dans sa propre sphère qui est celle de l'expérience. En effet, lorsque l'explication des phénomènes naturels se trouve être malaisée, nous avons toujours à notre disposition un fonds d'explications transcendentales qui nous élève au-dessus de la nécessité d'observer patiemment la nature. » *Psychologie des phén. religieux*, p. 287. Il s'en prend surtout à James, p. 323-325; et *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 436-438. « Faire appel à une subconscience dont les opérations échappent à toute étude précise, serait aussi vain et aussi peu scientifique que d'expliquer un phénomène quelconque en recourant à « Dieu », p. 329; c'est « au même titre un appel à l'inconnu ». P. 360.

2. *Discussion.* — Les auteurs catholiques qui se montrent le plus enclins à accepter l'hypothèse d'une activité subconsciente pour l'explication au moins partielle des phénomènes mystiques, ne le font pas sans formuler des réserves importantes qui laissent la porte ouverte à des interventions divines.

Ils remarquent d'abord que cette activité subconsciente, comme l'entend l'école anglo-américaine, n'a pas encore conquis droit de cité incontestable en psychologie. M. Pacheu renvoie à ce sujet au Congrès international de psychologie tenu à Genève en 1909; cf. *op. cit.*, p. 59, 294 : « On y touchera du doigt ce qu'il y a de prématuré à étendre trop imperturbablement à tant de faits d'une mentalité supérieure cette question du subconscient, née surtout dans la clinique psychiatrique et qui n'est pas encore assez mûre pour en sortir, selon le mot de M. Janet. » Ou, comme ajouta M. B. Leroy, ... : « on ne saurait trop restreindre le sens des expressions subconscient et subconscience; on ne saurait trop ménager l'application de l'hypothèse qu'ils impliquent; d'abord parce qu'elle n'est pas très souvent utile, et ensuite parce qu'elle n'explique vraiment pas grand'chose;... c'est moins une hypothèse à proprement parler qu'une formule commode, une étiquette à coller sur certains faits, une façon abrégée de dire : ces faits ont pour l'observateur qui les voit du dehors l'aspect de manifestations parfaitement intelligentes, et pour le malade chez qui elles se produisent l'aspect de manifestations étrangères auxquelles sa personnalité ne prendrait aucune part. » P. 294-295.

Il ne paraît pas exagéré de dire, avec M. Leuba, que cette merveilleuse subconscience, ce Dieu intérieur, n'est en vérité qu'un *Deus ex machina*, créé pour les besoins de la cause : « La subconscience, invoquée par M. Delacroix, jouit en effet d'un automatisme « dynamique et constructeur », et cette « subconscience créatrice, largement entendue, admet précisément les caractères que sainte Thérèse fixe avec tant de finesse et de précision. » Elle les admet d'autant mieux que son existence, douée de qualités si précieuses, est calquée sur les descriptions de la sainte et des autres grands mystiques. Supposée d'après leurs dires qu'il s'agit d'expliquer, elle leur est appliquée ensuite comme une explication qui leur suffit. Il y a vraiment là une lacune et une apparente pétition de principe; on suppose ce qui est précisément en question. » Pacheu, p. 290.

On peut aussi objecter à cette théorie ce que l'on répond, dans la question du miracle, à l'invocation d'une cause naturelle inconnue, dernière ressource de

ceux qui refusent d'admettre une intervention divine, cf. J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 2ᵉ édition, p. 223. « S'il suffisait d'être doué de subconscience et d'avoir celle-ci dressée, prédisposée, comment expliquer que la subsconscience, après avoir agi et prouvé par là son existence, cesse soudain ses manifestations; que souvent elles ne se reproduisent pas du tout pendant de longues années; que peut-être elles seront, non seulement sporadiques, mais même uniques pendant une longue période de vingt ou trente ans? Une cause purement naturelle qui a prouvé son existence, une prédisposition de la personne, qui est cultivée et dont les effets ne se reproduisent plus, n'est-ce pas singulier? » Pacheu, *op. cit.*, p. 286.

Plus grave encore est la critique de la théorie de M. Delacroix, instituée par le P. Maréchal; au dire de ce dernier, elle ne respecte pas l'intégralité des faits à expliquer : « L'*alternative* se pose donc, ou de respecter intégralement les données d'observation immédiate fournies par les mystiques, et alors de dépasser le point de vue de M. Delacroix; ou bien d'opter pour M. Delacroix, et de se résigner alors à récuser une partie des données susdites. » *Études sur la psychologie des mystiques*, p. 171; cf. p. 57, et Pinard, t. I, p. 421-425.

Il n'en est pas moins vrai que « bon nombre de théologiens », comme disait Leuba, et non seulement des protestants comme H. Bois, mais des catholiques, ont cru pouvoir utiliser la théorie de l'activité subconsciente pour l'explication des phénomènes mystiques, grâce à la concession faite par James, à propos de l'explication par le subconscient de certaines conversions réputées miraculeuses : « Je suppose qu'un croyant vienne me demander, à moi psychologue, si je n'exclus pas ainsi toute intervention directe de Dieu; je lui répondrais franchement que la conséquence ne me paraît pas inévitable... S'il existe, au-dessus du monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions matérielles vives et abondantes qui lui viennent des sens... Le sentiment qu'une puissance divine vous domine et vous fait agir, qui tient une si grande place dans l'expérience de la conversion, pourrait, dans cette hypothèse, être regardé comme légitime. Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu, à condition qu'il possède un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale. » *L'expérience religieuse*, p. 205-206.

On conçoit que cette théorie ait pu séduire certains théologiens : de même que l'action ordinaire de la grâce échappe à la conscience, et ne se discerne pas des mécanismes psychologiques qui font naître en nous les bonnes pensées, les pieux sentiments, les salutaires résolutions, ainsi l'action extraordinaire de la grâce qui produit les phénomènes mystiques, emprunterait aussi l'intermédiaire d'un mécanisme psychologique spécial, cause instrumentale dont les effets peuvent être attribués à la cause principale. Cf. Pacheu, p. 277-285; Maréchal, p. 52-53, 62-63; Leuba, *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 286-288 : « De quelle manière Dieu agit dans l'âme. » Dans ce cas aussi, l'action de la grâce serait empiriquement indiscernable, et ne serait admise que par la foi, selon cette parole de Boutroux à propos de l'expérience religieuse : « Le phénomène essentiel est ici l'acte de foi par lequel, éprouvant certaines émotions, la conscience prononce que ces émotions lui viennent de Dieu. L'expérience religieuse n'est pas par elle-même objective. Mais le sujet lui donne une portée objective par la croyance qu'il y insère. » Cité par Leuba, *op. cit.*, p. 312.

Qui ne voit que cette théorie aboutit à modifier totalement la notion que l'on s'était faite jusqu'ici, du caractère « surnaturel » des phénomènes mystiques? C'est, transportée dans l'ordre psychologique, la conception protestante et moderniste du miracle; cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 19-30; Höffding, *Philosophie de la religion*, p. 16-17. C'est le fait mystique ramené à un phénomène psychologique naturel en soi, que l'homme religieux considérera comme providentiel, en vertu de ce principe de foi : *omne donum optimum desursum est, descendens a Patre luminum;* mais c'est aussi la ligne de démarcation effacée entre ce qui est mystique et ce qui ne l'est pas, au moins en ce qui concerne la modalité de l'action divine, qui n'est plus regardée comme immédiate, extraordinaire, préter-naturelle.

III. LE DISCERNEMENT DES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES « SURNATURELS ». — Il semble que les auteurs catholiques distinguent deux méthodes de discernement du mysticisme surnaturel, que nous pourrions nommer celle de l'examen de chaque phénomène particulier, et celle de l'appréciation d'une vie mystique envisagée dans sa totalité.

« Il faut prouver, dit le P. Pinard, que les expériences dites religieuses, celles des « grands mystiques » par exemple, comportent des phénomènes irréductibles à l'activité subliminale (à l'activité psychologique naturelle, normale ou pathologique), ou montrer que le développement progressif de cette activité dans le sens de la moralité parfaite ou de la vérité absolue, rend certaine ou probable l'intervention d'un facteur divin qui la dirige. » *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 418. Cf. Maréchal, p. 62, 252-253. Et l'on nous a rapporté que tel grand exorciste contemporain n'admettait guère que cette seconde méthode, pour juger du caractère surnaturel des phénomènes mystiques.

Cela équivaut pratiquement à recourir au critère des effets si souvent invoqué par sainte Thérèse. Est-ce une méthode vraiment scientifique? Il ne le semble pas. Cf. M. de Montmorand, *op. cit.*, p. 214-218 : « Ce pragmatisme instinctif (des mystiques, qui jugent *par les effets* de l'origine et de la qualité de leurs extases) ne s'accorde guère avec notre tempérament intellectuel. Nous n'admettons pas, qu'entre la notion d'utilité et celle de vérité, il y ait nécessairement corrélation; et nous voudrions savoir — mais le pourrons-nous jamais? — si, pour bienfaisante qu'on la suppose, l'expérience mystique n'est que pure illusion, ou si elle correspond, au moins dans certains cas, à quelque réalité objective. » P. 214. Nous ne le pourrons savoir qu'en examinant chaque cas particulier. La question du discernement des phénomènes mystiques « surnaturels » est connexe à celle du discernement du miracle ou de la révélation.

Essayant d'analyser les phénomènes de la vie spirituelle, le P. de Guibert distingue trois cas : « *Premier cas :* l'action, médiate ou immédiate, de Dieu dans l'âme se borne à lui faire plus vivement, plus intimement comprendre une vérité de la foi, à renforcer l'inclination qui la porte vers son Créateur; c'est la consolation ordinaire... — *Deuxième cas :* comme dans le premier, le passage du discours, de l'oraison multiple, à la contemplation se fait sous l'influence de grâces, d'inspirations, d'actes indélibérés, produits par Dieu dans l'âme, mais qui n'introduisent pas en elle des éléments psychologiques entièrement nouveaux, qui ne la mettent pas en dehors de ses conditions naturelles d'activité, qui simplement viennent renforcer, approfondir, intensifier les lumières intellectuelles et les tendances effectives qu'elle avait déjà par l'exercice des vertus théologiques... — *Troisième cas :* Dieu, par son action immédiate dans l'âme, y produit la

simplicité et le repos de la contemplation, non plus seulement par un simple renforcement des éléments psychologiques qu'il trouve en elle, mais par l'introduction d'éléments entièrement nouveaux... ; l'homme se trouve placé, du fait de cette intervention divine dans son âme, en dehors des lois ordinaires et normales de son activité psychologique. On pourra donc très légitimement appeler une telle contemplation infuse *extraordinaire* et même *miraculeuse*. Si on ne réserve pas le nom de miracle aux prodiges d'ordre sensible, on peut très bien parler en ce cas d'un vrai *miracle psychologique*, dans le sens de dérogation aux lois naturelles qui régissent cet ordre d'activité. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 8-11 ; cf. p. 18.

A notre avis, c'est dans ce sens-là qu'il faut chercher les critères du phénomène mystique surnaturel. C'est de ce côté-là aussi que s'orientaient les mystiques pour opérer ce discernement, quand la certitude du début avait fait place au doute et à l'inquiétude : « Saint Jean de la Croix nous fournit les deux grandes raisons « psychologiques » qui peuvent porter les mystiques à attribuer à leur état une origine divine immédiate, savoir la réalité d'une présence essentielle, *nullo interposito medio* : c'est d'abord leur apparente *passivité* et insuffisance personnelle dans l'établissement de ces états; c'est ensuite le *mode même de la connaissance* qui leur est alors communiquée, mode non seulement extraordinaire, mais en contradiction, semble-t-il, avec une loi psychologique fondamentale, c'est-à-dire avec la nécessité de l'*intellectio in phantasmate*. . La question de la causalité immédiate des états mystiques est donc déjà, en partie, pour les mystiques eux-mêmes, affaire d'interprétation et de raisonnement. » Maréchal, *op. cit.*, p. 163. Cf. sainte Thérèse, *Le château intérieur*, VI[e] D., c. III, p. 226-235, à propos des paroles surnaturelles; c. IX, p. 290-293, à propos des visions imaginaires; Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 266-267, « les traits caractéristiques du mysticisme surnaturel. »

Qu'il y ait des cas douteux, où, tout bien examiné, on n'osera pas se prononcer, les mystiques le reconnaissent; et nous ne saurions nous montrer trop sévères aujourd'hui dans l'examen de ces « miracles psychologiques », comme nous le sommes dans l'étude des miracles physiques. Mais n'y aura-t-il pas des cas où un sujet sain, averti, clairvoyant, reconnaîtra à coup sûr une influence divine immédiate? Qu'on relise par exemple les « expériences » de Madeleine Sémer, et l'on aura de quoi répondre à cette observation de Leuba : « Que dit la psychologie au sujet de ces phénomènes qui, sans dépasser en eux-mêmes ce que nous savons être possible à l'homme, peuvent sembler, *en raison des conditions anormales de leur apparition*, exiger une explication transcendante? C'est ici qu'il faut ranger la grande majorité des visions et des soi-disant révélations; certains sentiments impératifs et ce sens de passivité qui, dans maintes occasions, accompagne la pensée ou l'action et donne l'impression que quelqu'un d'autre que nous-même pense ou agit pour nous. Récemment encore la science était sérieusement embarrassée par ces automatismes, sensoriels et moteurs. Aujourd'hui les faits de ce genre sont rentrés dans le domaine du naturel. » *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 321. Quelques-uns, beaucoup même de ces faits, oui assurément; mais tous? il faudrait voir. Nous pouvons tout de même, en certains cas, savoir si nous dormons ou si nous sommes éveillés, si nous sommes malades ou en bonne santé, et par conséquent si certaines modifications psychologiques ne sont que des hallucinations ou sont le résultat de l'action d'une cause étrangère; qu'il nous faille la foi pour la nommer Dieu, nous n'en disconvenons pas, de même qu'il faut déjà croire en Dieu pour reconnaître son action dans le miracle physique, cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 218-236. — On lira avec intérêt sur cette question du discernement du fait mystique surnaturel, l'étude de Jacques Paliard, *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique*, dans *Qu'est-ce que la mystique? Cahiers de la nouvelle journée*, 3.

III. Théologie de la mystique. — Nous entrons ici dans le domaine des controverses. Il semble bien que la théologie de la mystique ne soit pas encore débrouillée. Nous nous contenterons donc d'indiquer sommairement les principaux problèmes qui s'y posent, d'énoncer les solutions qu'on en donne, sans prendre partie entre les opinions émises; tout au plus, nous permettrons-nous de suggérer quelques vues conciliatrices.

1° *La définition ou l'essence du phénomène mystique, de l'état mystique.* — « Si l'on schématise beaucoup les innombrables réponses faites à cette première question, réponses trop souvent désespérantes par le vague de leurs termes et de leurs contours, et que par suite cette schématisation risque de déformer inévitablement, on peut, je crois, réduire ces réponses aux hypothèses suivantes :

1. Pour les uns, la caractéristique essentielle de la contemplation mystique est dans ce qu'elle comporte une *connaissance* spéciale, *infuse*, de Dieu et des choses divines; l'amour n'est qu'une conséquence : c'est l'infusion de cette connaissance passive qui fait passer l'âme dans cet état nouveau. — Mais quel est l'objet immédiat de cette connaissance? quelle est sa nature et en quoi se distingue-t-elle des actes de foi ordinaires qui sont le point de départ de la prière commune? On peut la concevoir comme restant purement et simplement dans le même ordre que notre connaissance de foi ordinaire... : la seule différence est dans le degré de certitude, de « réalisation » de cette connaissance et surtout dans le mode ici tout passif suivant lequel est produit cet accroissement de certitude... On peut aller plus loin et dire : la connaissance mystique reste une connaissance de pure foi, mais, tandis que, dans la foi ordinaire, nous n'atteignons pas le caractère intrinsèquement surnaturel de l'acte que nous faisons..., ici l'âme expérimente directement... ce caractère surnaturel de son acte et constate ainsi immédiatement l'action de Dieu en elle : là est proprement cette expérience de Dieu ineffable et inexprimable... dont nous parlent les mystiques... D'autres préféreront dire : le caractère propre de la connaissance mystique est d'être une connaissance angélique, c'est-à-dire un acte dans lequel notre intelligence, recevant de Dieu des espèces purement intellectuelles, connaît sans aucune image qui vienne accompagner cet acte... On peut faire un dernier pas et ajouter : ce n'est pas seulement le terme de l'action divine en elle qu'atteint l'âme élevée à la contemplation mystique, c'est Dieu lui-même : dans cette contemplation (du moins dans les états élevés où elle se réalise pleinement) il y a une connaissance expérimentale, intuitive, de l'être divin... On peut enfin concevoir la contemplation mystique comme un *ensemble d'états* ayant des caractères communs de simplification affectueuse et de passivité, mais formant une échelle de degrés fort différents entre eux : plus l'âme s'élève, plus ces caractères fondamentaux s'accusent, à mesure qu'elle passe d'un degré à l'autre et qu'apparaissent successivement en elle les actes de connaissance et d'amour tout nouveaux dans lesquels d'autres opinions veulent voir la caractéristique de *tout* état mystique, tandis que, pour celle-ci, ils ne caractérisent que certains états mystiques plus élevés. »

2. Autre conception : l'élément caractéristique est *un acte d'amour infus* produit par l'âme sous une action

plus immédiate et plus puissante de Dieu l'attirant à lui. La force de ce mouvement est sans proportion avec les lumières et les actes plus personnels qui ont précédé : et c'est en se sentant ainsi entraînée, « ravie », par l'Ami divin d'une façon toute nouvelle que l'âme a l'expérience, le sentiment de sa présence en elle : la connaissance mystique n'est pas le point de départ de cet état nouveau, elle n'est que la conséquence de l'amour infus qui le caractérise. »

3. On pourra encore chercher dans une autre direction et mettre en première ligne, comme caractère spécifique, « la *passivité* plus grande de l'âme dans la contemplation mystique, qu'on envisage cette passivité de préférence sous son aspect expérimental, comme exprimant le témoignage commun des mystiques qui se sentent *mus* par Dieu; ou au contraire qu'on la prenne comme résumant la doctrine des théologiens qui rattachent la contemplation mystique aux dons de sagesse et d'intelligence dont le rôle est précisément de mettre plus complètement l'âme sous l'action de l'Esprit-Saint. » J. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 333-335.

On ne pouvait mieux résumer les opinions des théologiens catholiques concernant l'élément caractéristique de l'état mystique. Rien ne serait plus facile que de mettre des noms propres en regard de chacune de ces opinions. Que peut-on penser de cette question? N'y aurait-il pas là un faux problème et ne faudrait-il pas, comme nous l'avons indiqué dans la conclusion de notre première partie, se contenter de constater la diversité des phénomènes mystiques?

2° *La division ou la classification des phénomènes mystiques, des états mystiques.* — Quelque nom qu'ils leur donnent, tous les théologiens catholiques s'accordent à distinguer deux groupes de phénomènes mystiques : les premiers, que nous pouvons appeler des phénomènes d'union, voire même de fusion avec la Divinité; les seconds, des phénomènes de communication plus extérieure avec Dieu, sentiment de présence, visions, paroles, révélations, etc...

1. La division classique des phénomènes d'union mystique est empruntée au *Château* de sainte Thérèse, et correspond aux quatre dernières « Demeures »; ce sont, pour emprunter la terminologie du P. Poulain : « l'union mystique *incomplète*, ou *oraison de quiétude;* l'union *pleine* ou *semi-extatique*, appelée aussi par sainte Thérèse oraison d'union; l'union *extatique* ou *extase;* l'union *transformante* ou *déifiante*, ou *mariage spirituel* de l'âme avec Dieu ». *Des grâces d'oraison*, c. III, n. 5; pour l'étude détaillée, voir c. XVI-XIX.

Le P. Picard, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 164-166, a esquissé une « vue synthétique sur l'ensemble de la vie mystique », en distinguant deux éléments principaux, le *recueillement*, « lorsque la saisie de l'âme par Dieu se fait sentir à l'âme plutôt selon ses facultés de connaissance », et la *quiétude*, « lorsque l'âme se sent prise par ses puissances volontaires et affectives », dont les variations donneraient naissance aux différents phénomènes d'union. « Toujours nous remarquerons que, sous l'empire d'une même communication divine, ce sont ces deux types élémentaires du recueillement et de la quiétude qui, soit ensemble, soit séparément, varient d'intensité et se modifient de mille manières... » p. 166. En ce qui concerne « le progrès de la pensée de sainte Thérèse » dans la distinction des différents phénomènes d'union, on lira avec intérêt l'article de R. Hoornaert, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1924, p. 34-42.

Il y a bien quelque part de vérité dans la critique faite par Leuba de l'assimilation du « mariage spirituel » aux phénomènes d'union mystique qui le précèdent : « la description qu'elle (sainte Thérèse) nous donne suffit à montrer jusqu'à l'évidence que ce mariage spirituel n'est pas du nombre des états momentanés, spécifiques, mystiques qui ont été décrits (dans la *Vie*) sous les rubriques Méditation, Oraison de quiétude, Sommeil des puissances et Extase ». *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 258. Le mariage spirituel, ou mieux l'état permanent d'union qui le suit (car sainte Thérèse les distingue), se rapprocherait plutôt en effet de cette « véritable union », de cette « grâce de l'union », qui consiste dans la parfaite conformité de notre volonté à la volonté divine, que de l' « oraison d'union », cf. *supra*, col. 2630. L'union transformante, que saint Jean de la Croix appelle l'union tout court, est le but même auquel tous les hommes doivent tendre; les grâces mystiques ne sont que des moyens, peut-être indispensables, pour y parvenir.

2. Il est une distinction qui commence à prendre consistance dans la théologie mystique et à laquelle il nous faut prêter une particulière attention; car elle est peut-être appelée à réconcilier des adversaires qui paraissent encore irréductibles.

Sous des noms différents, on reconnaît comme deux sortes d'états ou de phénomènes mystiques : des états ou un état supérieur et des états inférieurs (J. Maréchal), des états forts et des états faibles (J. de Guibert), des états extraordinaires et une vie mystique ordinaire (Saudreau, Waffelaert, etc.), le mystique au sens strict et le mystique au sens large (J. Mahieu), la contemplation « suréminente » et les grâces « éminentes » (Théodore de Saint-Joseph) etc... Voici quelques références où l'on trouvera des indications sur cette distinction : *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 337 (J. de Guibert), p. 378 (J. Mahieu); 1923, p. 31-37 (G. J. Waffelaert), reproduit par Hoornaert, en épilogue à son édition des *Œuvres* de saint Jean de la Croix, t. IV, p. 250-256; 1924, p. 19 (J. de Guibert); 1926, p. 3-16 (J. de Guibert); 1923, p. 63-75 (A. Saudreau, *Grâces d'ordre proprement mystique et grâces d'ordre angélique*).

Notons cependant que l'on est loin encore de s'accorder sur ce que l'on fera rentrer dans chacune de ces catégories : « Entièrement d'accord avec M. Saudreau et le P. Lamballe pour affirmer l'appel de toutes les âmes à la vie mystique (ordinaire), le P. Arintero se sépare d'eux quand il s'agit de définir cette vie mystique ordinaire, voie nécessaire de la sainteté : il y fait rentrer les formes de connaissance « angélique » « expérimentale », « immédiate » de Dieu, la « perception surnaturelle par les sens spirituels » que M. Saudreau en exclut comme constituant les « faits extraordinaires » de la vie spirituelle, sans liaison nécessaire avec la sainteté. Et, à l'autre extrémité de l'échelle, le P. Arintero appelle déjà *mystiques* nombre d'actes de la vie illuminative, ou même purgative que M. Saudreau, si je ne me trompe, hésiterait à faire rentrer dans cette catégorie. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 184.

L'accord ne pourrait-il se faire dans l'identification de l'extraordinaire avec le préternaturel ou le miraculeux? C'est bien ainsi que l'entend le sens commun des fidèles, pour qui le mystique au sens strict signifie communication extraordinaire de Dieu, intervention immédiate, empiriquement reconnaissable, de Dieu dans la trame des phénomènes psychologiques, en un mot « miracle psychologique », comme s'exprimait le P. de Guibert dans un texte que nous avons cité. Et cette définition nominale ne préjuge en rien la solution de la question concernant la nécessité des grâces mystiques pour la sainteté. Cf. les excellentes remarques du P. de Guibert sur la méthode à employer dans l'étude théologique de la mystique, et notamment sur la nécessité de préciser le vocabulaire, si l'on veut

parvenir à s'entendre, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 339-351.

3° *Les phénomènes mystiques et les dons du Saint-Esprit, ou la place que doit occuper l'étude de la mystique dans une synthèse théologique.* — On sait que, selon les théologiens catholiques, l'âme en état de grâce est dotée de ce que l'on a pu appeler un organisme surnaturel, composé notamment des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, vertus et dons étudiés dans les cent soixante-dix premières questions de la IIª-IIæ de saint Thomas. On sait, d'autre part, que, sous le nom de grâces *gratis datæ*, les théologiens, et notamment saint Thomas, *ibid.*, q. CLXXI-CLXXVIII, étudient les « charismes » énumérés par saint Paul, dont la production ne dépend pas nécessairement de l'état de grâce. Faut-il rattacher les phénomènes mystiques aux dons du Saint-Esprit, ou aux charismes? Tel est, *grosso modo*, le troisième problème théologique concernant la mystique.

L'école dominicaine, avec les RR. PP. Garrigou-Lagrange, Joret et Gardeil, notamment, se prononce pour la première partie de l'alternative; et l'on ne peut qu'admirer l'ingéniosité avec laquelle le P. Gardeil, dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 196-231, rattache à tel ou tel don du Saint-Esprit les différentes étapes de la vie mystique.

D'autres théologiens, de diverses écoles, préfèrent la seconde hypothèse : « tel fut en particulier l'enseignement d'Antoine de l'Annonciation, C. D., *Disceptatio mystica*, t. II, q. IV, a. 8, n. 34 », Garrigou-Lagrange *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 277. Tel nous paraît aussi le sentiment du P. de Guibert, qui n'hésite pas à reconnaître dans certains phénomènes mystiques de vrais *miracles psychologiques*, « à une condition cependant, celle de ne pas oublier que ce miracle psychologique tend par lui-même, directement et premièrement, à la sanctification de celui qui en bénéficie, et ne doit donc pas être assimilé purement et simplement aux grâces *gratis datæ*, dont le but premier est de faire rayonner la puissance de Dieu, pour le bien général de l'Église. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 11.

Avant d'essayer une conciliation de ces deux points de vue, qu'il nous soit permis de signaler les très pénétrantes analyses de M. R. Carton sur les degrés des grâces illuminatrices dans la théologie de Roger Bacon, dans *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, p. 214-282. C'est un ample et suggestif commentaire d'un court passage de l'*Opus majus*, cité p. 214, note 1 : *Et sunt septem gradus hujus scientiæ interioris; unus per illuminationes pure scientiales; alius gradus consistit in virtutibus... Tertius gradus est in septem donis Spiritus Sancti quæ enumerat Isaias; quartus est in beatitudinibus quas Dominus in Evangeliis determinat; quintus est in sensibus spiritualibus; sextus est in fructibus...; septimus consistit in raptibus et modis eorum secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa quæ non licet homini loqui. Et qui in his experientiis vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus, sed omnibus scientiis humanis.*

A la simple lecture de ce texte, on remarque d'abord qu'outre les vertus et les dons du Saint-Esprit, Roger Bacon reconnaît un troisième principe d'opérations « infus avec et dans la grâce sanctificante », les béatitudes, p. 225; puisqu'il distingue des unes et des autres *les sens spirituels*, qui nous introduisent bien dans le domaine mystique, cf. p. 242-256; enfin que le suprême degré de la connaissance mystique se trouve dans l'extase, p. 256-262.

Que faut-il donc penser de l'alternative où l'on paraît vouloir nous enfermer : ou les phénomènes mystiques proviennent des dons du Saint-Esprit, ou ils proviennent de grâces *gratis datæ?* — En réalité l'alternative est ainsi mal posée; avec la formule suivante, nous nous approchons davantage d'une meilleure position du problème : « la vie mystique appartient-elle à la catégorie de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons ou à celle relativement inférieure du miracle et de la prophétie? » Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 60; ou mieux, comme l'explique l'auteur, les phénomènes mystiques sont-ils surnaturels au sens théologique, surnaturels *quoad substantiam*, ou seulement surnaturels au sens philosophique et vulgaire, c'est-à-dire surnaturels *quoad modum*, ou préternaturels? Sont-ils des « fruits » de la grâce sanctifiante, ne pouvant se produire par conséquent que dans les âmes surnaturalisées, ou des « faveurs » divines, des grâces actuelles d'une forme et d'une force particulières, pouvant atteindre aussi bien des âmes encore infidèles ou pécheresses, pour les amener à la vie surnaturelle, que des âmes régénérées pour les pousser à la sainteté?

Distinguons : rien n'empêche de reconnaître une vie mystique qui serait l'épanouissement normal de la grâce sanctifiante, sans être le résultat de ces faveurs divines plus proprement mystiques, c'est-à-dire miraculeuses; celle-là serait surnaturelle *quoad substantiam*, sans l'être en même temps *quoad modum;* ce serait la vie mystique « ordinaire ». Au-dessus d'elle, on reconnaîtrait une vie mystique « extraordinaire », surnaturelle dans les deux sens du mot; « cette contemplation infuse, dit lui-même le P. Garrigou-Lagrange, est dite aussi *surnaturelle*, parce qu'elle l'est doublement : non seulement quant à la *substance* de l'acte, comme l'acte de foi infuse, mais quant au *mode...* », *op. cit.*, p. 274. Enfin, à côté de ces vies mystiques, ordinaire et extraordinaire, on admettrait des phénomènes mystiques qui pourraient n'être surnaturels qu'au sens philosophique, qu'ils se produisissent d'ailleurs en faveur de fidèles ou d'infidèles, d'âmes pécheresses ou d'âmes en état de grâce. « Nous sommes à même enfin, de comparer, dans l'ordre de la grâce, les illuminations intérieures respectives du fidèle et de l'infidèle, et de donner aux unes du moins leur nom dans le vocabulaire théologique de l'époque (XIIIe siècle) : les illuminations spéciales dont se sont trouvés gratifiés les grands philosophes de la Gentilité, ne pourraient-elles pas s'appeler des grâces purement gratuites, ce qui ne veut pas dire des grâces *gratis datæ* (en note : celles-ci sont données au profit des autres et non au bénéfice de celui qui les reçoit, d'après l'enseignement théologique), comparées à celles du fidèle qui demeurent bien chez lui des clartés de la grâce sanctifiant son âme, *gratis gratum facientis?* » R. Carton, *op. cit.*, p. 229-230, à propos de R. Bacon. Nous avons déjà fait remarquer que saint Thomas rapporte à la prophétie, c'est-à-dire aux grâces *gratis datæ*, un certain nombre de phénomènes mystiques, et qu'il fait du *raptus* un degré de la prophétie; cf. *Summ. theol.*, IIª-IIæ en tête de la q. CLXXI.

Quant à expliquer la vie mystique, ordinaire ou extraordinaire, par les dons du Saint-Esprit, c'est une tout autre question, dans le détail de laquelle nous ne voulons pas entrer. Il s'agit ici d'un système théologique, auquel on peut opposer d'autres systèmes théologiques, celui de saint Bonaventure et de Roger Bacon par exemple; cf. R. Carton, *op. cit.*, p. 214-282. Voir *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 394-411, *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir « ultra humain » d'après saint Thomas* (J. de Guibert); 1923, p. 321-344, *Dons du Saint-Esprit et vie mystique* (J. de Guibert); 1924, p. 3-32, *Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse* (J. de Guibert).

4° *Nécessité des grâces mystiques pour la sainteté proprement dite.* — Précisons bien le sens de la ques-

tion. Il s'agit de la sainteté proprement dite, c'est-à-dire de la pratique au degré héroïque de toutes les vertus chrétiennes; il s'agit de la « grande sainteté, de celle qui mène ouvertement à la canonisation », comme s'exprime le P. Poulain, *op. cit.*, c. XXVIII, p. 518.

Et d'autre part, il s'agit des grâces mystiques proprement dites, c'est-à-dire extraordinaires, miraculeuses, et non pas seulement de grâces éminentes, d'une prise de possession de plus en plus complète de l'esprit de l'homme par l'Esprit de Dieu, qui peut bien constituer le mystique au sens large, mais qui se distingue du vrai mystique. « Tout le monde, en effet, admet que la sainteté suppose nécessairement une vie habituelle d'union à Dieu, la docilité constante aux inspirations de l'Esprit-Saint, qui prend ainsi peu à peu la direction complète de l'âme dans toutes ses démarches, ... autrement dit un développement constant de l'action des dons du Saint-Esprit. Tout le monde admet que l'âme vraiment généreuse et mortifiée arrivera, si elle persévère, à cet état... Si donc, avec le P. Arintero, ou comprend d'une façon générale tous ces faits et ces états sous le nom de faits et états mystiques, je ne crois pas que personne... conteste sa thèse : en ce sens toutes les âmes sont appelées à la vie mystique, et sans elle il n'y a pas de sainteté. » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 184-185. Mais reconnaître la nécessité, pour la sainteté, de ces grâces éminentes, que l'on ne peut appeler mystiques que dans un sens large, c'est enfoncer une porte ouverte et passer à côté de la question.

C'est aussi mal poser la question que de se demander si la contemplation infuse est nécessaire pour parvenir à la sainteté; comme si toute la mystique se ramenait à une forme d'oraison, à un « état d'oraison ». M. Maritain a pris la peine de signaler cette méprise dans l'article, *Question sur la vie mystique et la contemplation*, dans *La vie spirituelle*, mars 1923, p. 636-650. Il s'agit donc de savoir si, pour devenir un saint, pour pratiquer jusqu'à l'héroïsme pendant un temps plus ou moins long — car le P. Poulain distingue à ce sujet les martyrs des autres saints, encore qu'on puisse se demander si les martyrs eux-mêmes n'ont pas eu besoin des grâces mystiques proprement dites — toutes les vertus chrétiennes, il est ou il n'est pas nécessaire d'être soutenu, encouragé, par ces « faveurs » divines, qui constituent les phénomènes mystiques à proprement parler.

En fait, « *presque tous les saints canonisés* ont eu l'union mystique; et généralement avec abondance », Poulain, *op. cit.*, p. 518. Tel est le résultat d'une « étude historique » à laquelle s'est livré le P. Poulain. Il n'ose pas cependant en conclure « qu'il existe un lien presque nécessaire entre ces grâces (extraordinaires) et la sainteté... Le fait historique ne prouve pas que les grâces extraordinaires soient une condition presque nécessaire de la sainteté, mais simplement que, dans sa générosité, Dieu s'est plu à accorder aux saints canonisés bien au delà du nécessaire. En a-t-il fait autant pour d'autres saints qu'il voulait laisser inconnus? Et continuera-t-il à le faire habituellement dans l'avenir pour ceux qu'il veut mettre en lumière? Nous l'ignorons. » *Op. cit.*, p. 519.

En restant sur le terrain des faits, on pourrait, semble-t-il, accentuer la restriction exprimée par le P. Poulain. Nous avons signalé, cf. *supra*, col. 2641, l'opinion de saint François de Sales, que discute le P. Poulain, *ibid.*, p. 518-519. On pourrait par conséquent admettre la célèbre théorie des deux voies, l'une ordinaire, l'autre extraordinaire, pour parvenir à la perfection, à la sainteté, et l'on ne manquerait pas de témoignages en sa faveur. C'est sainte Thérèse, passage cité, col. 2630; saint François de Sales, cf. col. 2641; saint Alphonse de Liguori : *Tutior via est desiderare et exspectare tantummodo unionem activam quæ, ut diximus, est unio voluntatis nostræ cum divina voluntate* (*Homo apostolicus*, Append. I, p. 23), cité *Revue d'ascétique et de mystiques* 1924, p. 297; voici Tauler : « Les vrais pauvres d'esprit, qui se sont reniés eux-mêmes et ont renié leur intérêt propre... suivent Dieu partout où il les veut, soit au repos, soit à l'action... Si maintenant quelqu'un de ces hommes ne sent pas Dieu, ne le goûte jamais, si jamais ses efforts n'ont eu de succès, qu'il souffre patiemment cette pauvreté, car il peut être élevé plus haut, dans la souffrance et le délaissement, que dans l'activité et l'abondance. Que l'homme s'en tienne alors à sa sainte foi. » Cité *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 220, note.

Le P. Antoine du Saint-Esprit, après saint Jean de la Croix, a remarqué que les grâces mystiques sont parfois refusées aux parfaits; qu'ils ne s'en découragent pas : *nam si perfectam habuerint suæ voluntatis unionem cum divina, magis Deo placebunt et plus acquirent meritorum, quam si contemplatione supernaturali fruerentur, cum in hac unione sit perfectio charitatis, ad quam media contemplatione quilibet aspirare debet. Et hæc unio voluntatis et desiderii Deo placendi et flagrantia charitatis sunt perfecta contemplatio, ut ait Augustinus.* Cité *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 183.

Marie des Vallées, consultée sur ce sujet en 1653, répondait : « Cette voie (la voie mystique) est très bonne en soi..., mais elle est rare; c'est pourquoi il est facile de s'y égarer... Cette voie est pleine de péril : il faut craindre la vanité, l'amour-propre, la propre excellence, l'oisiveté et la perte de temps. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait que ce chemin qui conduise à l'anéantissement de nous-même et à la perfection. Les uns y vont par la contemplation, les autres par l'action, les autres par les croix, les autres par d'autres chemins. Chaque âme a sa voie particulière. Il ne faut pas penser que la voie de la contemplation soit plus excellente; celle des croix est bien plus noble, parce que c'est celle par laquelle le roi des rois a marché. Il est vrai que celle-là est toute couverte de fleurs et celle-ci d'épines, mais celle-ci est bien plus courte que celle-là. » Cité *Revue d'ascét. et de myst.*, 1922, p. 91.

Enfin, car il faut se borner, le cardinal Billot, parlant des différents modes d'exercice des dons du Saint-Esprit, déclare : *Alius est modus, isque plane extraordinarius, qui* ETSI AD SUBLIMEM ETIAM SANCTITATEM NEQUAQUAM NECESSARIUS DICENDUS EST, *ut plurimum tamen... invenitur... in oratione quietis, unionis simplicis, unionis extaticæ et unionis consummatæ, quæ omnes sub nomine generico contemplationis infusæ veniunt.* Cité *Revue d'ascét. et de myst.*, 1922, p. 280, note 1.

Le P. M. de la Taille aborde cette question de la nécessité des grâces mystiques [pourquoi donc ajoute-t-il « ou contemplation »?] pour parvenir à la sainteté, dans *L'oraison contemplative*, *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 273-292, et dans une lettre de réponse aux observations faites par le P. Bainvel sur cet article; cf. *Introduction à la 10e édition des Grâces d'oraison du R. P. Poulain*, par J. V. Bainvel, p. LV-LXIII et LXXXI-LXXXVI. L'auteur « estime que les grâces mystiques deviennent, à un moment donné pratiquement nécessaires pour continuer à avancer dans la note de la sainteté : la grâce *commune* ne faisant que surnaturaliser les moyens et ressources de notre psychologie humaine, un moment viendra où ces moyens, même ainsi surnaturalisés, seront insuffisants pour avancer encore : il y faudra les éléments ultra-humains des états mystiques », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 214. Les raisons du P. de

la Taille n'ont pas semblé péremptoires à son contradicteur : « Il est bien vrai que la grâce est nécessaire, une grâce continuelle, abondante; une grâce de choix, si l'on veut; mais il faudrait prouver que cette grâce de choix doit être la grâce mystique. Pour toute preuve, l'auteur nous dit : Sur cet article, il suffit de lire les Dialogues de sainte Catherine de Gênes. C'est un peu sommaire, pour une question si importante. Quand même ce serait vrai pour sainte Cathetine ou pour toute autre âme mystique, il ne s'ensuit pas que ce soit une loi générale. De cette loi générale. ni les théologiens, ni les ascètes, ni les mystiques eux-mêmes ne nous disent ou ne nous prouvent la nécessité. » P. LXI.

Ne trouverait-on pas dans les lignes qui précèdent un principe de conciliation? Les grâces mystiques seraient nécessaires, à un moment donné, pour *certaines* âmes. Sainte Thérèse l'assure pour elle-même. « Étant donnée notre nature, il nous est impossible, je le crois, d'avoir le courage des grandes choses, si nous ne nous sentons pas en possession de la faveur de Dieu. Nous sommes si misérables, si inclinés vers les choses de la terre, qu'il nous sera bien difficile d'arriver à un mépris sincère de tous les biens d'ici-bas et à un détachement parfait, si nous n'avons reçu quelque gage des biens de l'autre vie... De même, à moins d'avoir reçu, avec une foi vive, un gage de l'amour que Dieu nous porte, on aura bien de la peine à concevoir le désir de devenir pour tous un objet de contradiction, à parvenir enfin aux autres vertus éminentes qu'on remarque chez les parfaits... Il peut se faire qu'étant misérable comme je le suis, je juge des autres par moi-même; sans doute il est des âmes qui, à l'aide des seules vérités de la foi, produisent des œuvres très parfaites. Pour moi, vu mon peu de vertu, j'avais besoin de tous ces secours. » *Vie*, c. x, p. 92-93, du t. I des *Œuvres complètes*, édition sans notes.

On conçoit facilement que les grâces mystiques soient un puissant moyen de sanctification : quand l'expérience de Dieu et des choses divines vient renforcer de sa certitude les certitudes de la foi, quand les faveurs divines viennent certifier à l'âme étonnée qu'elle est l'objet d'un amour de prédilection, quand l'âme goûte par avance les biens éternels, quand elle se sent prise par la passion de l'amour de Dieu, que ne ferait-elle pas pour son Bien-Aimé? Aussi l'on n'est pas surpris des désirs véhéments, ressentis par les mystiques qui en ont été une première fois favorisés, de goûter à nouveau ces grâces ineffables. Le théologien n'a pas de peine non plus à légitimer le « désir de l'union mystique »; cf. Poulain, c. XXV; pourquoi serait-il défendu de désirer et de demander, *positis ponendis*, ces miracles psychologiques, alors que rien n'interdit de désirer les autres?

5° *Conduite à tenir en présence de phénomènes mystiques.* — De récentes interventions du Saint-Siège ou de l'épiscopat nous rappellent opportunément que nous devons nous montrer extrêmement prudents, dans l'examen des phénomènes mystiques et dans l'admission de leur caractère surnaturel.

Nous faisons allusion tout particulièrement aux faits de Loublande et à la condamnation du livre intitulé : *Une mystique de nos jours...* Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 333-334. Malgré les nombreuses et hautes approbations qu'il avait reçues, on s'explique la condamnation de ce livre : « 1. par le danger d'illusion que crée l'habitude d'attribuer trop facilement à des communications immédiates de Dieu les bonnes pensées qui se présentent à l'âme... — 2. par le danger d'une familiarité excessive avec Dieu et Notre-Seigneur — familiarité qui, pour des âmes moins pures et moins simples que celle de sœur Gertrude-Marie, peut n'être pas sans graves inconvénients — et dont il est dès lors inopportun de jeter les confidences dans le grand public... » *Ibid.*, p. 333.

L'intervention épiscopale se lit dans l'Approbation donnée par Mgr Chollet à l'ouvrage de Farges, *Les phénomènes mystiques*, t. I, p. VIII : « Je suis tout à fait de votre avis au sujet de l'attitude que les directeurs doivent prendre en face des voies passives ou de l'oraison de quiétude. Les voies passives sont ouvertes par Dieu lui-même à qui il lui plaît. Il y introduit des imparfaits qu'il y sanctifie; il n'y mène pas des saints. Laissons-lui le gouvernement de ces voies, et n'y poussons pas : contentons-nous de contrôler ce qui s'y passe... » Les dangers d'illuminisme et de quiétisme, aujourd'hui comme toujours et peut-être plus que jamais, ne sont pas des chimères; cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 187; 1922, p. 448.

Le premier mouvement d'une âme qui pourra se croire l'objet d'une faveur mystique, d'un directeur consulté sur la nature de tel phénomène ressenti, devra être de croire plutôt à quelque cause naturelle qu'à une intervention immédiate de Dieu, et d'en différer l'examen, de n'en plus parler, de n'y plus penser. C'est la conduite tenue par Héli à l'égard du petit Samuel. Il sera toujours temps d'examiner si le phénomène se reproduit. — En agissant ainsi, dirait saint Jean de la Croix, « on ne fait pas à Dieu la moindre offense, et on n'en reçoit pas moins l'effet et le fruit que Dieu avait en vue en les suscitant (il s'agit de « perceptions surnaturelles » reconnues comme telles et auxquelles on n'attache aucune importance, que l'on « repousse »). Cela est facile à comprendre. Vision corporelle, impressions reçues par les autres sens, et aussi communications, même les plus intérieures, si elles viennent de Dieu, au moment même qu'elles paraissent et sont ressenties, elles produisent leur effet dans l'esprit, sans attendre que l'âme délibère sur ses sentiments à leur égard. Car, comme Dieu donne ces communications surnaturelles sans le concours actif ni l'application de l'âme, de même il ne requiert pas sa participation pour produire l'effet qu'il a en vue. » *La montée du Carmel*, l. II, c. x, t. I, p. 93, édition Hoornaert.

Si le phénomène se reproduit, il sera bon, pour éviter d'être le jouet d'une illusion, de s'assurer qu'il n'est pas dû à quelque cause naturelle, en faisant varier ce qu'on peut appeler les conditions de l'expérience, par exemple de supprimer jeûnes, veilles, mortifications de toutes sortes, qui peuvent avoir affaibli l'organisme et produit ou contribué à produire ce phénomène qu'on prend pour un phénomène mystique. Sainte Thérèse le recommande expressément, *Château*, IV[e] D., c. III, p. 165-167. Si le phénomène ne se reproduit plus, il est fort à présumer qu'on avait affaire à une cause naturelle : *Sublata causa, tollitur effectus.*

Mais enfin, si les manifestations d'apparence surnaturelle continuent malgré tout, on peut procéder soi-même à un examen méthodique des phénomènes en question, ou consulter à leur sujet des personnes compétentes. « Il sera bon, dans les commencements, d'en parler, sous le secret de la confession, à un homme éminent en doctrine, ou bien à un homme très avancé dans la spiritualité, si l'on peut le rencontrer... Mais une fois ces consultations faites, il faut se tenir en repos et ne pas les multiplier, car parfois le démon inspire sans motif des craintes excessives, qui portent l'âme à ne pas se contenter d'une seule décision. Cela arrive surtout si le confesseur manque d'expérience, si on le voit craintif et si lui-même incline l'âme à s'en ouvrir fréquemment... » *Château*, VI[e] D., c. VIII, p. 284-285. Moins donc on parlera de ces faveurs divines, même à son confesseur, mieux cela vaudra.

Il faut lire, à ce propos, les graves reproches faits par saint Jean de la Croix aux confesseurs ou directeurs imprudents, qui provoquent ou supportent de longs entretiens sur ces sujets avec leurs dirigés ou dirigées. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XVI, p. 132-136.

Et qu'on ne perde pas son temps, ni surtout son calme dans l'examen des phénomènes : il n'y va pas d'une question de salut. Que si le phénomène n'apparaît pas d'emblée comme surnaturel, si l'on a quelque raison de douter, qu'on le considère plutôt comme naturel : on n'a rien à y perdre et tout à y gagner. Que si, au contraire, tout porte à croire qu'il y ait là du mystique vraiment surnaturel, eh bien! soit! que l'on croie pieusement que l'on a été l'objet d'une faveur surnaturelle, que l'on se tienne à cette croyance et que l'on agisse en conséquence. Il n'y a pas de mal à y croire, répète à plusieurs reprises sainte Thérèse, même si l'on n'en est pas tout à fait certain; cf. *Château*, IVe D., c. I, p. 143; Ve D., c. I, p. 174 : « A tout le moins suis-je persuadée qu'il ferme absolument la porte de son âme à ces faveurs, celui qui n'est pas convaincu que le pouvoir de Dieu s'étend bien au delà, et qu'il a daigné, qu'il daigne encore quelquefois se communiquer ainsi à ses créatures. Donc, mes sœurs, que cela ne vous arrive jamais. Croyez, au contraire, que le pouvoir de Dieu va bien plus loin encore. » VIe D., c. III, p. 226; c. IX, p. 293. La chose est possible, en effet, et ne doit pas plus nous étonner que tant d'autres bienfaits que nous recevons continuellement de la libéralité divine; c'est une grâce actuelle plus forte que les grâces ordinaires, un secours plus puissant, un appel plus pressant à nous sanctifier.

Toutefois, s'il n'y a pas de mal à y croire, il faut aussi se rendre compte des dangers que de pareilles faveurs peuvent faire courir aux âmes, des obligations nouvelles qu'elles leur imposent. Les dangers sont nombreux, cf. Farges, *Les phénomènes mystiques*, t. I, p. 263-265 : danger d'orgueil : « N'oubliez pas non plus que l'âme, quand elle voit ce qui lui arrive d'extraordinaire, laisse souvent se glisser en elle, quoique secrètement, une excellente opinion d'elle-même, et se plaît à se regarder comme étant déjà quelque chose devant Dieu, ce qui détruit l'humilité », *La montée du Carmel*, l. II, c. X, p. 92; on y obviera, en se rappelant que les faveurs mystiques ne sont pas tant des marques de sainteté que des appels à la sainteté. « Elles (les prieures) ne doivent pas non plus se figurer que pour être favorisées de grâces de ce genre, une sœur en soit meilleure que les autres. Le Seigneur conduit chacun suivant qu'il le juge nécessaire. Ces faveurs, si l'on y répond, peuvent aider à devenir vraie servante de Dieu, mais parfois ce sont les plus faibles que le Seigneur conduit par ce chemin. Il ne faut donc ni approuver, ni condamner, mais considérer la vertu. Celle-là sera la plus sainte qui servira Notre-Seigneur avec plus de mortification, d'humilité et de pureté de conscience. » *Château*, VIe D., c. VIII, p. 285.

Danger de mésusage des faveurs mystiques, de recherche avide et stérile des jouissances, de relâchement dans l'effort personnel, de quiétisme, saint Jean de la Croix fait dériver toutes ces déviations du mysticisme de ce qu'il appelle l'esprit de propriété, l'appropriation des faveurs surnaturelles : « Les grâces et faveurs divines se perdent, car l'âme en se les appropriant ne les utilise pas comme elle devrait. Agir ainsi en négligeant ce qu'elles ont d'utile, c'est vouloir s'en emparer, et Dieu ne les accorde pas pour que l'âme en fasse sa propriété. » *La montée du Carmel*, l. II, c. X, t. I, p. 94. On y obviera en se rendant compte des responsabilités qui pèsent sur l'âme du fait d'avoir reçu des faveurs surnaturelles : « Pour recevoir beaucoup de faveurs de ce genre, une âme ne mérite pas plus de gloire, mais elle est obligée, tout au contraire, à servir plus parfaitement Celui dont elle reçoit davantage. » *Château*, VIe D., c. IX, p. 296-297. « Plus elles se voient favorisées de Sa Majesté, plus elles s'effraient, plus elles se défient d'elles-mêmes; et comme ses grandeurs leur ont fait mieux connaître leurs misères, mieux révélé aussi la gravité de leurs offenses, il leur arrive souvent de n'oser, comme le publicain, lever seulement les yeux. D'autres fois elles appellent la fin de leur vie, afin de se voir en sûreté; mais aussitôt, l'amour qu'elles ont pour Dieu leur fait souhaiter de vivre encore afin de le servir, et elles s'en remettent à sa miséricorde de tout ce qui les concerne. » *Ibid.*, VIIe D., c. III, p. 339. En un mot le vrai mystique sera celui qui unira les rôles de Marie et de Marthe, qui puisera dans les communications divines la force de se dévouer sans mesure à la gloire de Dieu et au bien de ses frères; c'est la conclusion à laquelle aboutit sainte Thérèse, *ibid.*, c. IV.

Nous ne pouvons mieux terminer qu'en reproduisant cet authentique portrait du vrai mystique qu'en a tracé quelqu'un qui fut à même de l'observer : « Les mystiques sont des âmes qui ont des ailes; les autres en sont réduits à marcher sur le sol... Tout naturellement elle (l'âme que Dieu a favorisée de la grâce mystique) *plane* au-dessus des contingences de la vie; avec aisance elle fait des sacrifices dont tout autre frémirait... Aussi l'on peut demander beaucoup à des mystiques : l'héroïsme leur est comme naturel. — Un autre trait commun aux mystiques, c'est leur parfaite droiture et lucidité d'esprit, dans tout ce qui concerne la perfection... Inhabile parfois dans les affaires de cette vie, il a le sens des choses de l'âme, car il porte en lui un esprit de lumière. — J'ai toujours été frappé aussi de la parfaite obéissance de ces âmes favorisées... Il n'est nullement nécessaire de stimuler ce genre d'âmes, ni de les consoler; il suffit de les *diriger* : le Saint-Esprit se charge de leur donner du courage et de l'élan... — En général aussi... les mystiques, dès qu'ils sentent les premières touches de l'Esprit, sont saisis d'une pudeur spéciale qui les porte à tenir caché à tous « le secret du Roi »... Cette réserve m'a toujours paru un bon signe. Au contraire, les mystiques *verbeux* et avides de s'épancher m'ont toujours laissé sceptique et défiant. — Je ne dirai rien de la grande humilité des mystiques : c'est un trait que tout le monde a relevé... » P. S., *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, p. 275-276.

Nous n'avons pas l'intention de reproduire ici la Bibliographie annexée au *Traité des Grâces d'oraison* du P. Poulain, ni les *Notes bibliographiques sur la contemplation infuse*, qui lui servent de Supplément, par le P. Scheuer; cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923-1924. Les anciens auteurs ne seront donc pas mentionnés ici.

Parmi les modernes, nous ferons un choix : nous indiquerons ceux qui nous paraîtront les plus utiles ou les plus faciles à consulter, pour un lecteur français notamment, ou les plus représentatifs dans les deux principales écoles théologiques, entre lesquelles se partagent actuellement les théoriciens catholiques de la mystique. Pour les ouvrages mentionnés au cours de l'article, nous indiquerons ici l'édition que nous avons utilisée. Nous nous servirons des abréviations suivantes : *R. A. M.* = *Revue d'ascétique et de mystique*; *R. S. P. T.* = *Revue des sciences philosophiques et théologiques*; *V. S.* = *La vie spirituelle ascétique et mystique*. Les ouvrages dont le lieu de l'édition ne sera pas signalé, ont été publiés à Paris. — N. B. Cette bibliographie, sauf deux exceptions, ne comprend que des ouvrages ou articles antérieurs à juillet 1926, date à laquelle cet article a été terminé.

Ami du Clergé, 1er avril 1909, 8 déc. 1921, 3 janv. et 17 juil. 1924, 8 et 15 janv. 1925; J.-G. Arintero, *Cuestiones misticas*, Salamanque, 1920; *La Evolucion mistica*, *ibid.*, 1921; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921; A. Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au Moyen Age*, Bruxelles, 1892.

J. V. Bainvel, *Introduction à la 10e édition des Grâces*

d'oraison du R. P. Poulain, 1923; contient un Index bibliographique, p. III-VII; J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924, voir p. 750-770, l'indication des « ouvrages cités »; E. Baumann, *L'anneau d'or des grands mystiques*, 1924; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Munich, 1922; J. M. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au XIIIe siècle*, 1922; L. de Besse, *Éclaircissements sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix*, 1893; *La science de la prière*, 1903; M. Blondel, *Le problème de la mystique*, dans *Qu'est-ce que la mystique?* Cahiers de la nouvelle journée, 3, 1925; A. de Boissieu, *Les fondements psychologiques des phénomènes et états mystiques*, *V. S.*, mai 1922; E. Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, *Revue bleue*, 15 mars 1902; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 1916-1928, 8 vol. parus; *Pour le romantisme*, 1923; C. Butler, *Western mysticism. The teaching of S. S. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation*, Londres, 1922.

R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1924; F. Cayré, *La contemplation augustinienne, Principes de la spiritualité de saint Augustin*, 1927; P. Charles, *L'abus de la mystique*, *Nouvelle revue théologique*, mai 1923; *Mise au point*, *ibid.*, nov. 1923; F. Chassay, *Le mysticisme catholique*, 1850; V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, 25e édit., 1888 ; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, 1900; *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908; *La religion et la foi*, 1922.

V. Delbos, *Le mysticisme allemand*, dans *Qu'est-ce que la mystique?* (v. Blondel); *La Mère Jeanne Deleloe, Reliquiæ*, 1925; A. Diès, *Le cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, 1909; Ch. Dombre, *Les grands mystiques et leurs directeurs*, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, janv.-mai 1925; P. Dudon, *Michel Molinos*, 1921; G. Dumas, *Comment aiment les mystiques chrétiens*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1906; J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas*, 1918.

G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, 1923; A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, 2e édit., en 2 vol., s.d.; Th. Flournoy, *Une mystique moderne*, dans *Archives de psychologie*, Genève, mai 1915.

A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., 1927 ; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Saint-Maximin, s. d.; du même, *La doctrine de sainte Thérèse. Caractères essentiels des états mystiques*, *V. S.*, oct. 1922, p. 114-139; A. Gemelli, *L'origine subcosciente dei fatti mistici*, Florence, 1913; W. Gerda, *Zur Phänomenologie der Mystik*, Halle, 1923; A. Godfernaux, *Sur la psychologie du mysticisme*, dans *Revue philosophique*, février 1902; A. Goix, *Les extases de sainte Thérèse*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, mai-juin 1896; M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Munich, 1922; L. de Grandmaison, *L'élément mystique dans la religion*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 180-208; du même, *La religion personnelle, L'élan mystique*, dans *Études*, 5 mai 1913; Grégoire de Saint-Joseph, *La prétendue hystérie de sainte Thérèse*, Lyon, 1895; Gutierrez, *El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofia*, Valladolid, 1886.

Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, dans *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 1883; A. Hamon, *Jean van Ruysbroeck : sa doctrine mystique*, dans *Revue apologétique*, 1 et 15 avril 1923; St. Harent, *La mystique d'après saint Thomas*, dans *Nouvelle revue théologique*, janv. 1925; Ch. d'Hellencourt, *De l'activité extérieure chez les mystiques chrétiens*, dans *Annales de phil. chrét.*, août 1911; W. E. Hocking, *The meaning of God in human experience*, Londres, 1922; R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre*, 1922; G. Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, *R. A. M.*, juillet 1925; du même, *L'amour divin (Eros) dans S. Grégoire de Nysse*, *ibid.*, oct. 1925; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle, Eckart, Tauler, Suso. État présent des problèmes*, Lucerne, 1922; Fr. von Hügel, *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends*, 2 vol., Londres, 2e édit., 1923; cf. *Annales de phil. chrét.*, février-mars 1909; Ét. Hugueny, *La doctrine mystique de Tauler*, *R. S. P. T.*, mars-avril, 1921.

Imbert-Goubeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*, 2 vol., 1894; W. James, *L'expérience religieuse* (trad. Fr. Abauzit), 1906; Pierre Janet, *Une extatique*, dans *Bulletin de l'Institut psychol. international*, 1901; du même, *Les médications psychologiques*, 3 vol., 1919; M. R. Jeuné, *Une mystique dominicaine, La vénérable Agnès de Langeac (1602-1634)*, 1924; F.-D. Joret, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Lille-Bruges-Bruxelles, 1923; Jurieu, *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, s. l., 1700; Klein, *Une expérience religieuse. Madeleine Sémer, convertie et mystique, 1871-1921*, 1924; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence, 1900; E. Krebs, *Grundfragen der christlichen Mystik*, Fribourg-en-B., 1921; E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, Saint-Maximin, s. d.

E. Lamballe, *La Contemplation, ou Principes de théologie mystique*, 1912; A. Leclère, *La psychophysiologie des états mystiques*, dans *Année psychologique*, t. XVII, 1911; S. Legueu, *Une mystique de nos jours, Sr Gertrude-Marie, religieuse de la congrégation de Saint-Charles d'Angers*, Angers, 1911; H. Le Gouvello, *Une mystique bretonne au XVIIe siècle, Armelle Nicolas dite la bonne Armelle*, 1913; V. Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, 1908; M. Lekeu, *Sur l'abus de la mystique*, dans *Nouvelle revue théologique*, nov. 1923; L. Le Leu, *La mystique chrétienne et sa psychologie générale*, dans *Annales de phil. chrét.*, août, sept., nov. 1906; du même *La mystique et ses attaches ontologiques*, *ibid.*, août, déc. 1907; E. B. Leroy, *Interprétation psychologique des visions intellectuelles chez les mystiques chrétiens*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1907; J.-H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux* (trad. L. Cons), 1914; du même, *Psychologie du mysticisme religieux* (trad. L. Herr), 1925; Arrigo Levasti, *I mistici*, 2 vol., Florence, 1925; Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, Munich, 1924; É. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIV, Quaracchi, 1921; M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, s. d.; S. Louismet, *Essai sur la connaissance mystique de Dieu*, Tours, 1922; du même, *Miracle et mystique*, Paris, 1923.

J. Mahieu, *Les travaux de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, sur la théologie mystique*, *R. A. M.*, oct. 1920 ; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, 1924, contient, p. 259-266, des « indications bibliographiques »; du même, *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 145-162; du même, *Le problème de la grâce mystique en Islam*, *ibid.*, 1923, p. 244-292; L. Massignon, *La passion d'Al Hosayn-Ibn-Mansour, Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 1922, 2 vol.; M. Masson, *Fénelon et Madame Guyon*, 1907; J. van Mierlo jun., *Hadewijch, une mystique flamande au treizième siècle*, *R. A. M.*, juillet et oct. 1924; M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, 1920; H. F. Müller, *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Munster, 1918; E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, 1901; P. Naval, *Theologiæ asceticæ et mysticæ cursus*, 2e édition latine faite sur la 3e édition espagnole, Turin, 1925; R. A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londres, 1914; P. Nicol, *Une mystique bretonne au XVIIIe siècle, Madeleine Morice (1736-1769)*, 1922.

J. Pacheu, *Introduction à la psychologie des mystiques*, 1901; du même, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, 1911; J. Paliard, *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience?* dans *Annales de phil. chrét.*, déc. 1911, janv. 1912; L. Pastourel, *La doctrine mystique de S. Jean de la Croix*, *ibid.*, oct. 1912; L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*, Bruges, 1914; G. Picard, *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, *R. A. M.*, janv. et avril 1923; H. Pinard, *L'étude comparée des religions*, 2 vol., 1922 et 1925; du même, *La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1921; Aug. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 5e édition, 1906; du même, *Journal spirituel de Lucie Christine (1870-1908)*, 1910 (non mis dans le commerce); P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., 1921-1928; J. B. Pratt, *The religious consciousness*, New-York, 1920; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vol., Leipzig, 1874-1893; M. de la Puente, *A propos de mystique*, dans *Études*, 20 janv. 1900.

E. Rééjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1896; L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique*, *R. A. M.*, juillet 1922, juillet 1923, janv. 1924; J. Ribet, *La mystique divine*, nouvelle édition, 4 vol., 1895-1903; L. Roure, *Le mysticisme et ses explications pathologiques*, dans *Études*, 20 juillet 1906; du même, *Autour du mysticisme catholique*, *ibid.*, 5 août 1906; L. de San, *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse*, Louvain, 1886; A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu... d'après les grands maîtres de la spiritualité*, 3e édit., 1921; du même, *L'état mystique, sa nature, ses phases, et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 2e édit., 1921 ; du même, *L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal*, *V. S.*, nov. et déc. 1925; Ch. Sauvé, *États mystiques*, appendice à *L'homme intime*, 2e édit. s. d.; J. Segond, *La prière*, 2e édit., 1925; du même, *Intuition et amitié*, 1919; J. de Séguier, *Une doctrine mystique « traditionnelle »*, dans *Études*, 20 oct. 1908; cf., *ibid.*, 5 janv. 1909; A. B. Sharpe, *Mysticism. Its true nature and value*, Londres, 1910; M. Souriau, *Le mysticisme en Normandie au XVIIIe siècle*, 1923.

M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919 ; Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, t. II, 1924; H. Teissier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, 1912; E. Thamiry, *Le mysticisme de S. François de Sales*, Arras, 1906; Théodore de Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, Bruges, 1923; G. Théry, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, *V. S.*, 1924-1926; H. Thurston, *Some physical phenomena of mysticism*, dans *The Month*, 1919-1921; du même, *Pithiatism otherwise called hysteria, some reflections on a notable factor in mystical experience*, *ibid.*, 1923; A. Touroude, *Lettres adressées au P. Hahn à l'occasion de son mémoire*, 1885; G. True, *La grâce*, 1918; du même, *Les mystiques espagnols*, s. d.

E. Underhill, *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, 5e édit., Londres, 1914; Fr. Valentin-M. Breton, *La spiritualité chrétienne ramenée à son fondement*, dans *La France franciscaine*, juin 1925; Edm. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance, Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Munster, 1915; *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, 1920; G. J. Waffelaert, *L'union de l'âme aimante avec Dieu... d'après la doctrine du bienheureux Ruusbrouck* (trad. R. Hoornaert), 1916; J. Wehrlé, *La vie et la doctrine de saint Jean de la Croix*, dans *Qu'est-ce que la mystique?* 1925; J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, 5e édit., Paderborn, 1921.

A. Fonck.

